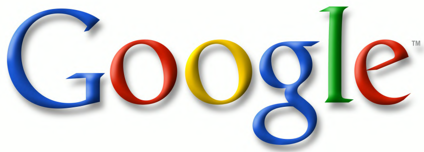




GRUNDRISS

DER

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

VON

JOHANN EDUARD ERDMANN.

ZWEITER UND LETZTER BAND.

PHILOSOPHIE DER NEUZEIT.

VIERTE AUFLAGE

BEARBEITET

VON

BENNO ERDMANN.

BERLIN 1896.

VERLAG VON WILHELM HERTZ

(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG).

Vorwort zur vierten Auflage.

Die Inhaltsänderungen des zweiten Bandes treffen hauptsächlich die beiden ersten sowie den Anfang der dritten Periode der „Philosophie der Neuzeit". Schon für die Revision des letztgenannten Abschnittes, der Darstellung des Kantschen Kritizismus, war die Beschränkung, der die Arbeit des Herausgebers unterlag, in besonderem Masse geboten. *J. Ed. Erdmanns* Rekonstruktion der Lehre *Kants* ist durch seine Schulstellung bedingt. Sein Urteil über ihren Wahrheitsgehalt bildet einen wesentlichen Bestandteil seiner eigenen philosophischen Entwicklung; und dieses Urteil ist massgebend für den Aufbau der ganzen Periode. An ihr also durfte nichts geändert werden. Nichts auch an seinen Andeutungen über die Entwicklung *Kants*. Ich habe mich bemüht, die Bemerkungen über die Kantliteratur der letzten Jahrzehnte, die ich hineingearbeitet habe, so zu fassen, dass sie dem Gesamtcharakter der Darstellung entsprechen.

Aus den gleichen Gründen durfte ich ebenso wenig an den Ausführungen über die Entwicklung von *Fichte* bis auf *Hegel* ändern. Abgesehen von den selbstverständlichen Nachträgen habe ich nur eine Reihe von Notizen eingefügt, die dazu dienen sollen, die aus unmittelbaren Erlebnissen entsprungenen Darlegungen des Verfassers den Spätergeborenen bequem verständlich zu machen. Die etwas kargen biographischen Mitteilungen über *Herbart* und *Schopenhauer* habe ich ergänzt.

Ein ähnliches Verfahren habe ich bei der Revision des Anhangs eingeschlagen.

Schwer ist es mir geworden, die gebotene Zurückhaltung auch hinsichtlich der Entwicklungsbedingungen und des Entwicklungsverlaufs der Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts, sowie der englischen, französischen und deutschen Aufklärungsphilosophie zu üben. Schliesslich bot sich auch hier ein Weg, im einzelnen so zu ändern, dass der Leser in den Stand gesetzt wird, die Umbildung unserer historischen Auffassung zu erkennen, und sich auf Grund der literarischen Nachweise genauer zu unterrichten.

Den Gedanken, den Anhang, die Philosophie seit *Hegels* Tode, durch Besprechung der hauptsächlichen Arbeiten seit 1876 und der in ihnen hervortretenden Richtungen zu vervollständigen, habe ich bald aufgegeben. Nicht aus Rücksicht auf den Umfang des Buches, sondern in Anbetracht seines Inhalts. Was diesem Anhang seinen, man darf sagen, unvergänglichen Wert giebt, ist der Bericht über die Entwicklung der deutschen Philosophie bis etwa 1860, sowie über die späteren Erscheinungen, die in jener, von *J. Ed. Erdmann* als „Restauration" aufgefassten Zersetzung der deutschen Spekulation ihre wesentliche Grundlage haben. Die Antriebe, die von ihr aus zu den gegenwärtigen Strömungen des philosophischen Denkens geführt haben, hat *Erdmann* deshalb nicht darlegen können. Die Fäden der Verknüpfung hätten neu gesponnen werden müssen, von Ansätzen aus, die in seiner Darlegung fehlen.

Auch diesem zweiten Bande sind nicht wenige handschriftliche Zusätze des Verfassers, die ich fast durchweg einfach aufnehmen durfte, zu gut gekommen. Sie zeigen, wie sorgsam mein hochverehrter Namensvetter bis in die letzten Jahre seines Lebens hinein nachgetragen und gebessert hat.

Die Reaktion gegen die geschichtliche Vertiefung in die Philosophie, die in unserer Zeit lebendig zu werden beginnt, hat ihr gutes Recht. Das Studium der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie soll nur ein Durchgangspunkt für die Selbstbesinnung sein. Der Verfasser wäre, das zeigen seine Schlussworte, der letzte gewesen, dies zu verkennen. Aber ein solcher Durchgangspunkt muss die Vertiefung in die Geschichte bleiben. Möge *Johann Eduard Erdmanns* hervorragende Leistung auch weiterhin in solchem Sinne wirken.

Halle, am 15. Januar 1896.

Benno Erdmann.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wenn bei den schwersten, ja bei ganz unerhörten Verbrechen das offene Geständnis des Angeklagten als Grund gilt, die Strafe zu mildern, warum sollte bei einem Vergehen, das zwar schlimm genug, wogegen man aber wegen seiner Häufigkeit abgestumpft ist, der Inkulpat nicht auch auf diese Rechtswohlthat hoffen dürfen? Dort nämlich, wo Einer hat drucken lassen, was nichts taugt. Dass dies sein Fall, bekennt der

Verfasser des vorliegenden Buches, zwar nicht von seinem ganzen zweiten Bande, denn dazu ist er doch zu eitel, wohl aber hinsichtlich der letzten elf Bogen desselben, gerade der Partie, die ihm am meisten Mühe und Arbeit gemacht hat. Während meine Darstellung der neueren Philosophie bis zu dem Tode *Hegels* und der Teil des Anhanges, welcher die Auflösung der Hegelschen Schule behandelt, mit jeder neuen Auflage in meinen Augen an Vollständigkeit und Abrundung gewonnen hat, und mir, wegen dessen, was ich über *Spinoza*, was durch *Zimmermann* veranlasst über *Clarke*, was über *Adam Smith*, was über *Kant*, was über *Gruppe* u. a. zu dem früher Gesagten hinzugefügt habe, die dritte Auflage viel besser gefällt als die erste und zweite, ist es mit dem, was die letzten fünf Paragraphen enthalten, ganz umgekehrt gegangen: Am meisten genügte ich mir selbst, als ich vor elf Jahren zum ersten Male versuchte, dem lesenden Publikum das Philosophieren der Gegenwart zu schildern. Viel weniger schon, als drei Jahre später die zweite Auflage gedruckt wurde. Heute gar kann der bitterböseste Rezensent nicht mehr als ich selbst davon überzeugt sein, dass was ich gebe die Forderungen nicht erfüllt, die man an eine solche Schilderung stellen darf. Unerklärlich ist dies nicht. Schon in der ersten Auflage hatte ich im § 343 eingestanden, dass ich ausser Stande sei, alle philosophischen Schriften, die damals erschienen, gründlich zu studieren. Und damals war ich noch nicht ein im dreiundsiebzigsten Jahre Stehender, den anderthalb Jahre namenlosen häuslichen Leidens zu einem geknickten Manne gemacht hatten, damals waren ganze Richtungen, welche die Gegenwart beherrschen, war z. B. das noch nicht entstanden, was ich neuerlichst die Broschürenphilosophie nennen hörte. Und heute? Nur der Mangel an Vor- und Mitarbeitern ist geblieben. Denn wenn ich gleich mit Dank anerkenne, dass ich den kritischen Charakteristiken einzelner Richtungen durch *v. Hartmann*, *Vaihinger* u. a. fruchtbare Winke entnommen habe, so musste ich doch immer diese Arbeiten ganz wie Einzelrezensionen erst zu einem Ganzen verschmelzen, um zu erkennen, wie sich in Andersdenkenden das Urteil über die von mir Betrachteten gestaltet. Nur ein einziges Buch, das die Philosophie der Gegenwart als einzigen Gegenstand auf dem Titel angiebt, ist mir vorgekommen; ich kann aber nicht sagen, dass es mich sehr gefördert habe, noch viel weniger, dass mir sein Verfasser als der erscheint, den mein Vorwort zur ersten Auflage durch die Beschwörungsformel: Mach's besser! herbeirief.

Unter diesen Umständen wurde, man wird es mir glauben, als mir angekündigt wurde, ich habe wirklich das Vergriffensein der beiden Auflagen erlebt, die Freude an der dritten durch den Gedanken an den „Anhang“ ganz verleidet. Ich sagte mir, dass wenn mein Buch ein in

sich abgerundetes, gleichmässig durchgearbeitetes sein sollte, von zwei Dingen eines geschehen müsse, dass aber keines von beiden geschehen könne, weil ich es nicht thun dürfe. Entweder konnte ich — und daran habe ich eine Zeit lang ernstlich gedacht — den ersten Teil des Anhanges, die Auflösung der Hegelschen Schule, etwa unter der Überschrift „Aufnahme und Schicksale des Hegelschen Systems" mit der Darstellung dieses Systems verbinden, also in das Buch selbst hereinnehmen, welches dann, indem die zweite Hälfte des Anhangs kassiert wurde, ohne Anhang erschien. Ich besann mich aber darauf, dass ich dem lesenden Publikum gegenüber nicht in der freien Lage eines Autors mich befand, der ihm ein Werk zum ersten Male vorlegt, dass denen unter meinen Lesern, welchen gerade diese Partie am wichtigsten war, ein Unrecht geschah, wenn sie in der neuen Auflage nicht fanden, was sie vor allem wissen wollten: ob ich die vor acht Jahren ganz neuen Erscheinungen heute noch so beurteile wie damals, wie die späteren? u. dgl. Oder ich versuchte, so weit meine Kräfte dazu ausreichten, die Nach-Hegelschen Erscheinungen vollständig darzustellen. Dann wurde aus dem Anhange meines Grundrisses ein dritter Band desselben, und dies verbot mir eine zweite Abhängigkeit, in welcher der steht, der nicht ein neues Buch schreibt, sondern ein altes verbessert, die von buchhändlerischen Gesichtspunkten. Diese geklemmte Lage, auf die mein Vorwort zur zweiten Auflage hinweist, und die mir schon damals die Freude an einer neuen Auflage sehr verbitterte, hat sie mir, wie gesagt, bei dieser dritten ganz verleidet, denn ich habe mir keinen Augenblick verhehlt, dass das Publikum ein Recht habe, mehr zu fordern, als was ich hier gethan habe. Es besteht darin, dass ich mich auf die beschränkte, die schon in den früheren Auflagen berücksichtigt waren, bei diesen aber natürlich, wenn sie seitdem frühere Schriften umgearbeitet oder neue verfasst hatten, darüber berichtete. Das ist hinsichtlich *Langes*, *Strauss'*, *Czolbes*, *v. Fichtes*, *Wilh. Rosenkrantz'*, *v. Hartmanns*, *Ulricis*, *Fechners*, *Lotzes* u. a. geschehen. Neue Namen habe ich entweder ganz übergangen oder nur erwähnt, um die Stelle anzugeben, die ich ihren Trägern anweise. (Mit *Dühring* eine Ausnahme zu machen, dazu haben mich nicht erst die jüngsten Ereignisse gebracht, die manchen an das erinnert haben, was jener [damals unter Bern stehende] Waadtländer zu *Voltaire* sagte: *Vous avez écrit contre le bon Dieu, c'est fort mal, mais Il Vous le pardonnera. Vous avez écrit contre Jésus Christ, c'est pis encore, mais Il Vous le pardonnera. Mais n'écrivez pas contre Leurs Excellences. Elles ne Vous le pardonneraient jamais*). Dass bei solcher Ungleichmässigkeit der Behandlung kein gutes, ja kein erträgliches Buch entstehen konnte, versteht sich. Meine Arbeit will auch nicht für ein solches gelten; sie

will nichts anderes geben als eine Materialiensammlung, oder vielmehr nur den Beitrag zu einer solchen, die es einem, der es unternimmt, wirklich alle philosophischen Schriften der letzten drei oder vier Jahrzehnte zu charakterisieren, erleichtert dies zu thun. Mögen die Beurteiler dessen, was ich geleistet habe, dies nicht aus den Augen setzen, und es als mildernde Umstände gelten lassen.

Bad Vichy am 27. August 1877.

Dr. **Erdmann.**

Vorwort zur zweiten Auflage.

Auch hier, wie bei dem ersten Bande, wird das Vorwort, welches den zweiten bei seinem Erscheinen begleitete, unverändert abgedruckt und soll das gegenwärtige nur die Unterschiede der beiden Auflagen besprechen. Wenn der Titel der gegenwärtigen nicht nur, wie beim ersten Bande, eine verbesserte, sondern eine sehr vermehrte ankündigt, so geschah es, weil von den gemachten Zusätzen drei Viertel — (nach dem früheren Druck sechs Bogen) — auf den zweiten Band kommen. Sie werden, denke ich, einige mir gemachte Vorwürfe, wenn auch nicht beseitigen, so doch mildern. Die Rücksicht, welche jetzt *Hermes*, *Bolzano*, *Windischmann*, *Molitor*, *Beckers*, *Deutinger*, *Wilh. Rosenkrantz* gefunden haben, wird beweisen, dass meine Konfession mich nicht verhindert hat, die philosophischen Bewegungen innerhalb der katholischen Welt aufmerksam zu betrachten. Dass ich *Beneke*, *Fortlage*, *F. A. Lange* und *Czolbe* mehr als früher gerecht zu werden versuchte, möge die beschwichtigen, welche mir vorwarfen, ich gehe über alle flüchtig hinweg, deren Standpunkt von dem meinigen sehr weit absteht. Und wieder möge der ganz entgegengesetzte Vorwurf, dass seltsamer Weise gerade die, deren Ansichten ich näher stehe, bei mir zu kurz kommen, jetzt, wo *v. Fichte* und wo *Kuno Fischer* so viel ausführlicher behandelt wurden, verstummen. Andere als die eben angedeuteten Zusätze mussten gemacht werden, weil die einmal in mein Buch Aufgenommenen mit Recht fordern durften, dass nun der Welt auch gesagt werde, was sie seit seinem Erscheinen Weiteres geleistet hätten. So der, von dem ich erst seit heute weiss, dass er uns entrissen ist, *Leopold Schmid.* So *George*, *Trendelenburg*, *Fechner*, *Lotze.* Endlich durften Zusätze nicht fehlen, wo ganz neue Namen sich bekannt gemacht hatten.

Ich weiss, dass was hinzukam nicht Allen genügen wird; ich bitte aber die Tadelnden, bei dem vorliegenden Bande etwas mehr als gewöhnlich geschieht auf das Wollen, Können und Dürfen seines Verfassers Rücksicht zu nehmen. Ja! auch auf sein Wollen: Wenn der „Anhang" ausdrücklich eine Darstellung der „deutschen Philosophie" seit Hegel verspricht, und es wird ihm von Frankreich aus ein Vorwurf gemacht, weil er die Franzosen ganz ignoriert habe, oder von theologischer Seite, weil weder der Kampf mit dem Ultramontanismus noch der unter den verschiedenen kritischen Schulen erwähnt werde, so erscheint mir beides als ein Eingriff in meine Freiheit, kraft der nur ich selbst mir mein Thema bestimmte. Ebenso gestehe ich natürlich jedem Sachverständigen das Recht zu, mich als unfähig aus dem Kreise der Darsteller der Geschichte der Philosophie hinauszuweisen; duldet er mich aber darin, dann ist es unbillig, wenn er von dem Zwerge Riesenarbeit erwartet; billiger Weise darf er nur fragen: was hat der Mann nach dem Mass seiner Kräfte geleistet? hat er Mühe und Arbeit gespart, um sich's leicht zu machen? und diese Fragen werden mich nicht zum Erröten bringen. Endlich aber möchte ich den mehr verlangenden Leser daran erinnern, dass was dem Autor eines neuen Buches freisteht, er bei einer neuen Auflage oft nicht thun darf. Sein Buch ist nicht mehr sein, er teilt das Eigentum mit dem Verleger. Wenn dieser, wie der meinige, nicht unbeträchtliche Opfer bringt, um das Werk seinem Leserkreise so zugänglich zu erhalten, wie es bisher war, so hat er ein Recht zu fordern, dass ihm dies nicht zu sehr erschwert werde. Des Autors Lage aber, der mit diesen warnenden Forderungen zugleich von freundschaftlichen Bitten bestürmt wird, doch ja in der neuen Auflage Dieses oder Jenes nicht auszulassen, gleicht zu sehr einer Fahrt zwischen Scylla und Charybdis, als dass sie nicht ungemütlich sein sollte. Mehr als ein Jahr lang habe ich Tag für Tag daran zu denken gehabt, wie, was ich wohl möchte und könnte, mit dem zu vereinigen wäre, was ich durfte. Jetzt, wo die Fahrt vorbei und ich froh bin, dass ich ohne verklebte Ohren meines Weges gehen kann, wäre es grausam, wenn man durch Vorwürfe mich wieder an jenen peinlichen Konflikt erinnerte. Schone mich darum der Leser und befolge zu meinen Gunsten das Wort eines Bessern als ich, mit dem ich schliesse:

Vive, vale! Si quid novisti rectius istis
Candidus imperti; si non, his utere mecum!

Halle, am Weihnachtsabend 1869.

Dr. Erdmann.

Vorwort zur ersten Auflage.

Den Teil der Geschichte der Philosophie, welchen der vorliegende Band behandelt, habe ich in einem ausführlichen Werke darzustellen versucht, dessen erste Abteilung vor dreiunddreissig Jahren erschien und von der letzten durch einen Zwischenraum von zwanzig Jahren getrennt ist. Es sei mir erlaubt, etwas über das Verhältnis zu sagen, in welchem zu jener meiner ersten Druckschrift diese, voraussichtlich letzte steht. Dass es ein sehr verschiedenes ist, je nach den verschiedenen Partieen, wird jeder begreiflich finden, welcher bedenkt, dass die erste Abteilung des grösseren Werkes geschrieben ward, als ihr Verfasser eben das vierte, ihre letzte, als er das siebente Stufenjahr zurückgelegt hatte, und dass jetzt, wo ihm das neunte herannaht, er jener ersten natürlich viel ferner und fremder gegenüberstehen muss, als der letzteren. In der That, so sehr ich noch heute wie damals, wo ich mein Jugendwerk begann, überzeugt bin, dass die Geschichte der neueren Philosophie mit *Descartes* beginne, dass ihre erste Periode, die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts, pantheistisch, ihre zweite, die des achtzehnten, antipantheistisch oder individualistisch sei, die letztere aber in zwei entgegengesetzten Richtungen sich entwickelt habe, welche in der französischen sensualistischen und deutschen rationalistischen Aufklärung ausmünden, so bin ich doch mit der Ausführung dieser Gedanken in meinem früheren Buche so unzufrieden, habe bei dem genauen Durchnehmen desselben mich so oft geärgert, dass, da doch ein Vater sein erstgeborenes Kind nicht leicht verstösst und ich also so viel als möglich von dem früher Gesagten zu retten suchte, ich, als die zwanzig ersten Bogen dieses Bandes fertig waren, mir eingestand, sie wären mir leichter geworden, wenn ich selbst diese Partie früher nicht bearbeitet, sondern jetzt, neben dem Studium der Philosophen selbst, nur solche Darstellungen ihrer Lehre vor mir gehabt hätte, welche nach dem Erscheinen meines Werks dem Publikum vorgelegt worden sind. (Dass ich unter diesen namentlich an die Dar-

stellungen *Kuno Fischers* dachte, wird jeder aufmerksame Leser meines Buches wahrnehmen. Um Irrungen zu vermeiden, bemerke ich, dass ich nur beim Cartesianismus die zweite Auflage von *Fischers* schönem Werk benutzen konnte; als der Spinozismus in der veränderten Darstellung erschien, war mein Manuskript schon in den Händen des Setzers).

Ganz anders gestaltete sich die Sache hinsichtlich der dritten Periode. Mit der Darstellung derselben, welche ich im letzten, zweibändigen Teile meines grösseren Werkes, der auch unter dem Spezialtitel „Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant" erschienen ist, gegeben habe, bin ich im wesentlichen noch ganz einverstanden. Hier handelte es sich nicht sowohl darum, ganz anderes zu sagen, als was ich früher gesagt hatte, sondern es musste nur viel kürzer gesagt werden. Einen Auszug aus meinem eigenen Buche zu geben, der auf zwanzig Bogen zusammendrängte, was ursprünglich gegen hundert gefüllt hatte, durfte ich mir aber um so eher erlauben, als jenes mein Buch — ein für meine Autor-Eitelkeit sehr schmerzliches Bekenntnis — zu den totgeschwiegenen gehört, die es nicht einmal zu einer Rezension gebracht haben, geschweige dass es sich schmeicheln darf, sehr bekannt zu sein. Die Verkürzung machte es aber notwendig, alle Citate wegzulassen, und dieser Umstand möge es entschuldigen, dass ich öfter auf mein grösseres Werk verwies, wo dieselben sich finden.

Die Erklärung, dass ich noch ganz mit dem einverstanden sei, was ich in der Entwicklung der deutschen Spekulation gesagt habe, hätte mich eigentlich entschuldigt, wenn ich mit dem § 330 meine Darstellung schloss. Meinem verehrten Freunde und Verleger wäre vielleicht ein Dienst damit erwiesen, wenn der zweite Band gerade so viele Blätter enthielt, wie der erste. Dennoch habe ich mich für verpflichtet erachtet, einen Anhang von mehr als zehn Bogen hinzuzufügen, der, wenn der Wert einer Arbeit nach der Mühe geschätzt würde, die sie gekostet hat, entschieden das Beste an meinem Buche wäre. Jetzt halte ich ihn selbst für die am wenigsten abgerundete und vollendete Partie. Bei dem vollständigen Mangel aber an Vorarbeiten war es mir nicht möglich, mehr zu geben, als ich gab. Vor Jahren hörte ich einen geistreichen Mann, gegen den ich es beklagte, dass niemand sich an diesen Teil der Geschichte der neuesten Philosophie gemacht habe, sagen, er glaube, er könne ihn bearbeiten, aber er sei zu faul dazu. Er hat es nicht gethan und ist darüber weggestorben. Andere haben es ebenso wenig gethan, und so habe ich denn einen schwachen Anfang gemacht, und antworte jedem Tadler, der mir vorwirft, dass ich diesen oder jenen Philosophen, oder auch dieses oder jenes Buch nicht charakterisiert, ja nicht genannt habe, nicht mit dem hochmütigen Hinter-

gedanken, dass ich es gut gemacht habe, sondern ganz ehrlich, weil ich wünsche es geschehe so lange ich noch lebe: Mach's besser. Ohne die Ökonomie dieses Werkes zu ändern, könnte zu diesem Anhange als ein zweiter hinzukommen eine Darstellung der französischen, und als ein dritter eine der englischen Philosophie im neunzehnten Jahrhundert. Fände dieser Grundriss je Übersetzer unter Franzosen und Engländern, so wäre es recht deren Sache diese Lücke zu füllen. Und wieder, lebte in seinem Verfasser noch so viel hoffender Jugendsinn, dass er sich selber überreden könnte, er werde neue Auflagen erleben, bis dahin aber so viel von der neuesten französischen und englischen Philosophie zugelernt haben, dass er hinsichtlich derselben belehrend werde auftreten können, so würde er selbst solche zwei Anhänge für die Zukunft versprechen. Jetzt, da das erste schwerlich statthaben wird, das zweite gewiss nicht stattfindet, sei es ihm erlaubt, an deutsche, französische und englische Gelehrte die Aufforderung ergehen zu lassen, uns über die bedeutendsten neueren Erscheinungen im philosophischen Gebiete bei jenen beiden Völkern Bericht zu erstatten, und so eine Lücke in der Literatur zu füllen, welche wir gar zu schmerzlich empfinden. Je mehr er selbst die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit kennen gelernt hat, mit desto grösserer Anerkennung wird wenigstens er einen jeden Beitrag dazu begrüssen.

Bad Ragaz am 24. August 1866.

Dr. Erdmann.

Inhalts-Übersicht
des zweiten Bandes.

Zweiter Teil.

DRITTER TEIL.

PHILOSOPHIE DER NEUZEIT.

Einleitung.

§ 258.

Durch den Bruch mit dem Mittelalter und ihren Gegensatz zu demselben büsst die Neuzeit den christlichen Charakter nicht ein. Nur dies hört auf, dass das Christentum in dem Geistlich- (d. h. Welt-feindlich-) Gesinntsein besteht; anstatt dessen fordert das neuzeitige (moderne) Christentum, dass der Mensch ganz im Geiste und in sich lebe, indem er ganz in der Welt lebt. Die Verklärung der Welt durch das Christentum, d. h. durch den neuen Geist (der Versöhnung, s. § 118) löst diese Aufgabe. Da in solchem Vergeistigen der Welt zugleich ein positives und negatives Verhalten zu ihr gesetzt ist, so erweist sich die Neuzeit als Erbe der Aufgaben, die dem Altertum und dem Mittelalter gestellt waren. Nicht als sollte, wie in der Übergangsperiode, heidnisches Verfallensein an die Welt oder Weltsinn neben mittelalterlichem Entweltlichsein (Welthass) sich zeigen; sondern der Mensch soll in seiner Überweltlichkeit erscheinen, er soll nicht mehr bloss weltlich gesinnt sein, sondern mehr als dies, also es auch. Genüge haben an einer aus dem Geiste geborenen Welt heisst diese Aufgabe lösen, die über die beiden früheren hinausgeht, weil sie dieselben in sich vereinigt.

§ 259.

Ausser den allgemeinen Werken, die in § 13 aufgezählt sind: *Joh. Gottl. Buhle*, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Göttingen 1800—5, 6 Bde. *Ludw. Feuerbach*, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 1 (von Bacon bis Spinoza), Ansb. 1833, Bd. 2 (Leibnitz) 1837; 2. Aufl. 1844. *J. E. Erdmann*, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, drei Teile in 6 Bdn., Leipzig, Vogel 1834—53. *Kuno Fischer*, Geschichte der neueren Philosophie, Mannheim 1854 ff. Neue Ges.-Ausgabe, Heidelberg 1889 f.: I, 1, 2, Descartes u. s. Schule, 3. Aufl. 1876; II, *Leibnitz*, 3. Aufl. 1888; III, IV, *Kant*, 3. Aufl. 1882, 1889; V, *Fichte* u. s. Vorgänger, 2. Aufl. 1884, VI, *Schelling*, 2. Aufl. 1894; VIII, *Schopenhauer*, 1893 (VII soll *Hegel* enthalten); vgl. § 249 L. *Chr. A. Thilo*, Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie, Cöthen 1874. *W. Windelband*, Gesch. der neueren Philos., 2 Bde., Leipzig 1878, 1880. *R. Falckenberg*, Gesch. der neueren Philos., 2. Aufl., Leipzig 1892. Vgl. auch *H. Hettner*, Litteraturgeschichte des achtzehnten Jahrh.'s, Braunschweig 1894: I Engl., II Französ., 5. Aufl.; III, 1—4 Deutsche Lit. 1893, 4. Aufl. — *J. Baumann*, Die Lehren von Raum, Zeit u. Mathematik in der neueren Philos., 2 Bde., Berlin 1868, 69. *H. Heussler*, Der Rationalismus des 17. Jahrh.'s in seinen Beziehungen zur Entwicklungslehre, Breslau 1885.

— *R. Flint*, The Philosophy of History in France and Germany, Edinb. 1874, 2 voll. — Zur Gesch. der Naturphilosophie s. *J. Schaller*, § 344, 9. — *F. Jodl*, Gesch. der Ethik in der neueren Philos., Stuttgart, I 1882, II 1889. — Zur Gesch. der Rechts- u. Staatsphilos. s. *H. F. W. Hinrichs*, § 329, 10; *F. Vorländer*, § 281 L. *H. Waentig*, August Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Socialwissenschaft, Leipzig 1894. — Zur Geschichte der Aesthetik s. *K. H. v. Stein*, Die Entstehung der neueren Aesthetik, Stuttg. 1886. — *G. Ch. B. Pünjer*, Gesch. d. christl. Religionsphilos. seit der Reformation, II Bde., Braunschweig 1880, 1883. — *Edm. Koenig*, Die Entwicklung des Causalproblems seit Descartes, 2 Bde., Leipzig 1888, 90. *Ed. Grimm*, Zur Gesch. des Erkenntnissproblems von Baco bis Hume, Leipzig 1890.

Entsprechend dem Charakter der verschiedenen Zeitalter hat die Philosophie der Neuzeit oder die moderne Philosophie sich über die Weltweisheit des Altertums und die Gottesweisheit des Mittelalters zu erheben. Den Forderungen der Neuzeit entsprechen, und also den Namen Philosophie verdienen (s. § 4) werden daher nur solche Lehren, welche das Diesseits oder das Reale des Altertums und das Jenseits, das Ideale des Mittelalters, anerkennen und zu vermitteln suchen. Liesse ein Lehrgebäude eine dieser Seiten ganz fallen, oder aber leugnete es jenen Koinzidenzpunkt, so ginge es in Unphilosophie über. In der verschiedenen Weise, wie diese beiden Seiten gefasst werden (als Ausdehnung und Denken, als Natur und Geist, als Wirkliches und Vernünftiges u. s. w.), besonders aber in der verschiedenen Art, sie zu vermitteln, worin die Hauptsache, und darum das eigentliche Prinzip einer Philosophie der Neuzeit liegt, hat die Verschiedenheit der Systeme ihren Grund. Wo der Punkt zu finden sei, von dem aus sowohl die weltliche als die geistliche Wissenschaft als untergeordnete Einseitigkeiten erscheinen, das hatten in der Übergangsperiode des Mittelalters die neben einander auftretenden gottvergessenen Weltweisen und weltverachtenden Mystiker gezeigt: der Mikrokosmos jener und das „Götterlein“ oder der Mikrotheos *Böhmes* ist der Mensch, der dazu bestimmt ist, die göttlichen Gedanken in die Welt ein-, sie selbst Gott zuzuführen. Indem die Philosophie zur Anthroposophie wird, geht sie nicht nur über die Einseitigkeiten der Kosmo- und Theosophie hinaus, sondern entspricht auch erst jetzt ihrem Begriff (s. §§ 2 u. 3). Nicht von der Welt oder von Gott aus zu sich zu gelangen, sondern von sich aus zu einer Welt und zu Gott sich zurückzufinden, das ist jetzt der Gang, den die Philosophie nimmt.

§ 260.

Vorbedingung dazu, dass der Geist in einer von ihm selbst erbauten Welt Befriedigung finde, ist, dass er die von ihm vorgefundene zertrümmere, um sich für die neue Raum und an den Trümmern der alten Stoff zu schaffen. Die Neuzeit beginnt daher mit einem Protest

gegen das bisher Bestehende und einer Negation desselben, einem Protest, der in den verschiedenen Gebieten, in denen er sich geltend macht, seine Grenze an dem hat, ohne welches jenes Gebiet selbst nicht möglich ist, der aber in keinem Gebiete letzter Zweck, überall nur Mittel zum Aufbau ist. Dass sich an das Protestieren sogleich das Organisieren angeschlossen hat, ist daher nicht Inkonsequenz, sondern gerade die wahre Folgerichtigkeit gewesen.

§ 261.

Demgemäss wird in der Kirche, wo dieser Protest zuerst ausgesprochen wird, derselbe nicht auf die Geltung der heiligen Schrift ausgedehnt, vielmehr die in ihr niedergelegte Offenbarung, als der erste Keim der Kirchenlehre, als unantastbar anerkannt, und nur gegen das, was hinzugekommen ist, protestiert. So wenig dies Halbheit genannt werden darf, ebenso wenig Inkonsequenz, wenn sich so bald nach dem ausgesprochenen Protest eine auf Glaubens-Symbole gestützte Orthodoxie ausbildet, in welcher alle Bestimmungen der ökumenischen Konzilien Geltung erhalten. Denn indem sie hinfort gelten, nicht weil sie Konzilienbeschlüsse, sondern weil sie schriftmässig sind, statuiert der Einzelne, der in sich den Prozess wiederholt, durch welchen aus dem *κήρυγμα* das *δόγμα* wurde (s. § 131), eigentlich nur solches, was er selbst (aus der Heilsverkündigung) gemacht hat, und hält also nicht an dem alten, sondern an einem neugeschaffenen Dogma fest. Innerhalb dieser, durch die Natur der Sache gesetzten Schranke ist der Protest gegen alles gerichtet, wodurch die Kirche die als bestehend vorgefundene römisch-katholische ist. Darum erstlich gegen alles, worin sich die Kirche verweltlicht hatte, wodurch sie jüdisch und heidnisch geworden war (s. § 179). Der jüdischen Hierarchie und Werkheiligkeit wird das allgemeine Priestertum und die Rechtfertigung allein durch den Glauben, dem leichten und fleischlichen Sinne, der die Weltkinder in die Kirche liess und sinnliche Dinge vergöttern lehrte, der Ernst entgegengestellt, der eine Kirche fordert lediglich aus Priestern bestehend, und der ideale Sinn, der nicht im sinnlichen Dinge, sondern im Verzehrt- (d. h. Vernichtet-) Werden desselben das Heil (den Heiland) präsent sein lässt, so dass es (er) nicht Brot und Wein, sondern (im Geniessenden) Fleisch und Blut wird. Ebenso aber zweitens gegen alles, worin die furchtsam gewordene Kirche sich den vernünftigen und berechtigten Weltinteressen entgegengestellt hatte (s. oben § 227). Dass *Luther* heiratet und einen Hausstand gründet, ist der kühnste Protest gegen die Mönchsgelübde und eine seiner grössten reformatorischen Thaten, weil er nicht, wie so viele moderne Glaubenshelden, um zu heiraten Reformator ward, sondern umgekehrt.

§ 262.

Den Staat betreffend, so hatte dieser durch das Übergewicht der Kirche nach oben, durch die Selbständigkeit der grossen Vasallen nach unten hin der Souveränetät ermangelt. Empörung gegen die Kirche, Unterdrückung der Vasallen, beides meistens von denselben Fürsten geübt: darin besteht der Bruch mit dem bisherigen Zustande, der Protest dagegen. Der nur negative Charakter, den diese Aufgabe hat, giebt den Männern, die sie lösen, etwas Diabolisches. An die Stelle der durch Alter geheiligten Mächte wird aber augenblicklich eine andere gesetzt, und zwar eine durch den menschlichen Geist selbst geschaffene, die Politik, die, ein Gedankending, eben darum mächtiger erscheint als die bisherigen Realitäten: Kirche, Stammberechtigungen, verbriefte Rechte; so dass sie mit Recht als das moderne Fatum bezeichnet worden ist. Der Form nach ist diese neue Macht eine Idee, ein Werk des Geistes; ihren Inhalt bildet die Souveränetät des Staates, nach aussen, indem das Gleichgewicht der Staaten, nach innen, indem die absolute Monarchie, der alles, selbst der Monarch sich beugen muss, der leitende Gesichtspunkt der grossen Politiker, der grossen englischen Königin und des grösseren französischen Ministers wird.

§ 263.

Was endlich das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, so war dem Zustande des Altertums, wo die Religion ganz national und ganz Sache des Staates war, der entgegengesetzte des Mittelalters gefolgt, den das Wort Kirchenstaat sehr passend bezeichnet. Mit diesem wird gebrochen, und die Forderung einer absoluten Trennung beider Gebiete ist der Protest gegen das, was bis dahin gegolten hatte. Diese blosse Negation genügt nur kurze Zeit, und theoretisch und praktisch erweist sich der ganz neue Begriff der Landeskirche und des Landes-Episkopats als der die Geister beherrschende. Also auch hier schliesst sich ganz wie in dem rein kirchlichen und rein staatlichen Leben an den (negativen) Protest gegen das Bestehende als (positive) Ergänzung der Drang zu organisieren. Nennt man das Prinzip des Protestierens Protestantismus, und beschränkt also dieses Wort nicht auf das religiöse Gebiet, so wird der Geist der Neuzeit, indem er mit der Vergangenheit bricht, Protestantismus heissen können; da sich aber an diese negative Thätigkeit überall sogleich die positive des Neubaues schliesst, so wird die erste Periode der Neuzeit füglich die organisierende genannt werden dürfen.

Der neueren Philosophie erste Periode.

(Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts. Pantheismus).

§ 264.

In welchem Sinne und nach welchem Prinzipe organisiert wird, darüber erwacht das Bewusstsein, weil die Geister zu sehr mit der Arbeit beschäftigt sind, nicht sogleich. Erst im siebzehnten Jahrhundert formuliert die Philosophie das, was bereits im sechzehnten Triebfeder des Handelns gewesen war. Da bei der neuen Feststellung des Dogmas nur danach gefragt worden war, was der in der Gemeinde waltende heilige Geist sagt (*„nostri docent“*), wo aber der Einzelne sich auf den in ihm mächtigen (individuellen) Geist berief, *Luther* solchem Geiste „über den Mund fuhr“; da in der Politik einzig und allein das Staats- oder das Allgemeinwohl zur Sprache kam, so sehr, dass vor lauter Allgemeinwohl keinem Einzigen, auch dem König und Minister nicht wohl ward; da endlich die Kirchenverfassung im Sinne des strengsten Territorialismus nur der Landeskirche, den Einzelgemeinden aber und Einzelpersonen gar kein Recht einräumt, nicht einmal das, Hüte nach eigenem Geschmack zu tragen: so kann die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts als allgemeine Seinsformel nur aussprechen: nach dem Einzelnen wird nicht gefragt; d. h. sie muss diejenige Tendenz zeigen, welche, weil die meisten unter denen, die nur nach dem Ganzen oder dem All fragten, dieses Ganze Gott genannt haben, pantheistisch genannt wird. Will man dieses Wort vermeiden, und sich doch auch Neuerungen, wie Totalismus, Pantismus oder Universismus, nicht erlauben, so kann man sagen, es müssen hier notwendig Substanzialitäts-Systeme aufgestellt werden, in welchen Wahrheit und Wert dem beigelegt wird, worin das Einzelwesen als in seiner Substanz wurzelt. Da der eben ausgesprochene Grundsatz das Altertum beherrscht hatte, so kann man die erste Periode der Philosophie der Neuzeit zwar nicht einen Rückfall zu der des Altertums, wohl aber eine Wiederholung derselben in einer höheren Potenz nennen, und wird sich nicht wundern dürfen, wenn ihren Kulminationspunkt ein Mann bildet, der, in vorchristlichen Anschauungen aufgewachsen, im Theoretischen so viele Berührungspunkte mit der vorchristlichen Lehre des *Parmenides* und der antichristlichen des *Averroës* und *Giordano Bruno,* im Praktischen mit dem weltvergötternden *Hobbes* zeigt.

§ 265.

In dem, was bisher als Inhalt der modernen Systeme angegeben ist, wird kein Unterschied stattfinden zwischen dem ersten in der Reihe

und den übrigen. Wie alle Systeme der Neuzeit, wird auch dies jene beiden zu vermittelnden Seiten und den Punkt enthalten, der oben als der prinzipielle bezeichnet wurde. Und wieder, wie alle Systeme der ersten Periode, wird auch das erste von ihnen die pantheistische Tendenz zeigen. Dagegen wird es sich von allen anderen darin unterscheiden, dass es, weil als erstes vom Ziel am weitesten entfernt, jene beiden Seiten in grösstmöglicher Entfernung halten oder, was dasselbe heisst, mehr als alle anderen einen dualistischen Charakter haben wird. Steht es hierin gegen alle anderen als gegen die weitergegangenen zurück, so wird es weiter in einem vierten Punkte vor allen anderen sich auszeichnen: als das Epoche machende System wird es den Protest, durch den mit der Vergangenheit gebrochen wird, auszusprechen haben, einen Protest, welcher hier nicht, wie bei den oben erwähnten bestimmten Lebensgebieten, unantastbare Grenzpunkte findet, sondern als ein Protest gegen alles, was bisher galt, auftreten wird. Der Nachweis, dass alles in diesem Paragraphen Hervorgehobene nur in einem einzigen System sich findet, ist zugleich der Beweis, dass die Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie nur mit diesem einen beginnen darf. Es ist das System, welches *Descartes* aufgestellt hat.

I.

Descartes und seine Schule.

J. Millet, Histoire de Descartes, avant 1637, Paris 1867; depuis 1637, Paris 1870. *L. Liard*, Descartes, Paris 1882. *Alfr. Fouillée*, Descartes, Paris 1893. Man vgl. *Fr. Bouillier*, in der Revue philos. 1894. *M. Ph. Damiron*, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII. siècle, 2 voll., Paris 1846. *Francisque Bouillier*, Histoire de la philosophie Cartésienne, 2 voll., Paris 1854, 3. Aufl. 1868. — Zu Galileo Galilei vgl. die § 256 L. cit. Abh. von *F. Tönnies*, und im Archiv f. G. d. Ph., II, 230. *P. Natorp*, Gal. als Philosoph, in den Philos. Monatsh. XVIII, 1882; *Loewenheim*, Der Einfluss Demokrits auf Gal., im Archiv f. G. d. Ph. 1894; weiterhin *E. Wohlwill*, Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes, in der Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw. XIV, XV, 1883, 84. *G. Monchamp*, Galilée et la Belgique, Essai histor., Saint Troud 1892; die Ausgabe der Werke G.'s von *Alberi*, 16 Bde., mit der vita von *Viviani* in Bd. XV, erschien Florenz 1842—56; die edizione nazionale erscheint ebenda seit 1890.

§ 266.

Descartes' Leben und Schriften.

René Descartes (lat. *Renatus Cartesius*, obgleich ihm die Latinisierung auch des Familiennamens immer ärgerlich blieb) zum Unterschiede von seinen älteren Brüdern nach einem Landgute *Perron* zubenannt, ist am 31. März 1596 in La Haye in der Grafschaft Touraine geboren, und in dem eben von *Heinrich IV.* gestifteten Jesuiten-Kollegium La Flêche vom achten bis zum sechzehnten Jahre erzogen.

Beschäftigung mit Poesie, Mathematik und Philosophie hatte den Erfolg, dass er in ähnlichen Skeptizismus wie die meisten Gebildeten seiner Zeit verfiel, und für eine Zeit lang aller wissenschaftlichen Beschäftigung entsagte. Ritterliche Künste und Vergnügungen aller Art, namentlich das Spiel, nehmen ihn für eine Zeit lang ganz gefangen, während doch seine theoretische Natur sich darin zeigte, dass er nicht nur focht, sondern auch über Fechtkunst eine Abhandlung verfasste. Nur kurze Zeit dauerte dieser Taumel, der mit seinem ersten Aufenthalt in Paris zusammenfällt; dann verschwindet *Descartes* plötzlich aus dem Kreise seiner Bekannten und führt zwei Jahre lang mitten in Paris ein völliges Einsiedlerleben. Das Gefühl, dass nicht in der Einsamkeit, sondern im Gewühl der Welt er das wahre Wesen des Menschen erfassen werde, lässt ihn als Volontär Kriegsdienste nehmen. Zuerst in der niederländischen Armee. Während der Wintergarnison in Breda wird er durch die Lösung einer mathematischen Aufgabe dem Mathematiker *Beeckmann* bekannt, für den er in dieser Zeit (1618) den Grundriss der Musik schrieb. Die Dienste in der niederländischen Armee vertauscht er mit baierischen, später mit kaiserlichen, und macht einige Feldzüge während des dreissigjährigen Krieges mit. Die schönen Resultate, mit denen es sich belohnt hatte, dass er schon von der Schule her geometrische Aufgaben algebraisch fasste und umgekehrt, legten ihm den Gedanken nahe, dass durch eine Verschmelzung der logischen Methode mit jenen beiden durch ihn bereits verschmolzenen allen Wissenschaften geholfen werden könne. Das erste Erschauen dieser Methode, die er später die der Deduktion nannte (worunter er durchaus nicht das nichts neues erfindende syllogistische Verfahren versteht), und damit der ersten Elemente jener Grundwissenschaft oder *mathesis universalis,* von der er später spricht: das ist der grosse Fund vom 10. Nov. 1619, den er in Deutschland, in Neuburg gemacht hat, und der entscheidend für sein Leben wurde. Nach dieser neuen Methode, die Synthesis und Analysis zugleich ist, indem aus den Ursachen die Wirkungen erklärt, aus den Wirkungen die Ursachen bewiesen werden, nach dieser zuerst die anderen Wissenschaften, dann die Philosophie zu bearbeiten, das bleibt das unverrückbare Ziel seines Lebens. Er verlässt den Kriegsdienst, kehrt für eine Zeit nach Paris zurück, bringt seine Angelegenheiten in Ordnung, verkauft seine Güter, und bringt dann wieder mehrere Jahre auf Reisen zu, während deren er u. a. die Wallfahrt nach Loretto macht, die er der heil. Jungfrau versprochen hatte, wenn er Licht in seinen Zweifeln sähe. Dann verlässt er sein Vaterland, und begiebt sich nach Holland, wo er an dreizehn verschiedenen Orten (Franecker, Amsterdam, Utrecht, Leyden u. a.) gelebt hat, so dass in Frankreich nur der P. *Mersenne,* sein älterer

Schulfreund von La Flêche her, seinen Aufenthalt kannte und seine Korrespondenz mit Frankreich besorgte. Aus seinen Briefen ersieht man, dass er gleich nach seiner Auswanderung an einem Werk zu arbeiten anfing, das den Titel le Monde führt, und in welchem die Theorie des Lichts eine wichtige Rolle spielen sollte. Das Jahr 1633 wird dem Freunde als Termin der Vollendung angegeben. Da erschreckt den Verfasser die Verurteilung *Galileis* durch den Papst. Da seine ganze „Philosophie“, d. h. Physik, in tiefgreifender Weise von der zeitgenössischen Entwicklung der Mechanik zu einer empirisch-geometrischen Wissenschaft durch *Galileo Galilei* (1564—1642) abhängig ist, speziell auf der Bewegung der Erde mitberuht, spricht *Descartes* zuerst sogar davon, das Werk zu vernichten, bleibt aber, nachdem er dies aufgegeben hat, dabei, es nicht herauszugeben. Anstatt dessen erschienen in Leyden 1637 bei *Jean la Maire* in 4° die im Juni 1637 vollendeten Essais philosophiques, die in dem Discours de la méthode eine Vorstellung von der gesuchten *science universelle* oder *mathesis universalis* geben wollen, durch die, wie er im April 1637 an einen Freund von *Mersenne* schreibt (Epist. ed. *Elzev.* I, 110), wenn die Erfahrungen mit zu Hilfe gerufen werden, man im Stande sei, über alles zu urteilen. An diese Abhandlung schliessen sich dann drei andere, welche er selbst Beispiele ihrer Anwendung nennt, und zwar so, dass die Dioptrik (ein Teil seines Monde) von ihm als eine mathematische und philosophische, die Abhandlung über die Meteore als rein philosophische, die Geometrie als rein mathematische bezeichnet wird. Jede dieser vier Abhandlungen ist von bedeutender, die erste und letzte von Epoche machender Wirkung für die Entwicklung der Wissenschaft geworden. Obgleich das Werk anonym herauskam, so wusste doch um so mehr, als in dem sehr ehrenvollen königlichen Privilegium sein Name genannt war, jeder, wer der Verfasser sei. Die von *Etienne de Courcelles* 1643 angefertigte lateinische Übersetzung, die übrigens die Geometrie nicht enthält, nennt sich daher Renati Cartesii specimina philosophica. Auf diese Schrift folgten im J. 1641 die lateinisch geschriebenen Meditationes de prima philosophia, eigentlich seine Hauptschrift. Dieselbe war vor dem Druck mehreren Gelehrten mitgeteilt, und ihre Einwendungen nebst den Antworten *Descartes'* wurden mit ihnen zugleich (die siebenten des P. *Bourdin* erst in der zweiten Auflage) gedruckt dem Publikum vorgelegt. Dieser Hauptschrift, die zuerst 1647 vom Herzog von *Luynes*, dann von *Clerselier*, endlich von *Fedé* ins Französische übersetzt worden ist, folgten im J. 1644 die gleichfalls lateinisch geschriebenen, vom Abbé *Picot* 1647 ins Französische übersetzten Principia philosophiae, von deren vier Teilen der erste, wie *Descartes* selbst sagt, in einer

strengeren Form die Gedanken der Meditationen wiederholt. Endlich wurde im J. 1646 für die Prinzessin *Elisabeth* von der Pfalz, mit der *Descartes* im Haag sehr viel verkehrte und der schon seine Principia gewidmet waren, niedergeschrieben, aber erst im J. 1649 auf dringendes Bitten eines Freundes veröffentlicht: Traité des passions de l'âme, der gleich nach *Descartes'* Tode lateinisch bei *Elzevir* erschien. Von der Königin *Christine* von Schweden an ihren Hof gerufen, gab *Descartes* nur mit Widerstreben der Bitte nach. Klima, Lebensweise, besonders der ungewohnte Zwang statt des völlig unabhängigen Lebens, das er bisher geführt, behagte ihm nicht. Er erkrankte, und starb am 11. Februar 1650. Nach seinem Tode wurden aus den nachgelassenen Papieren herausgegeben: de l'homme und Traité de la formation du foetus (Paris 1664, 4). Die erste dieser beiden Abhandlungen ist nur ein Teil der im J. 1664 von einem Unberufenen, 1677 viel korrekter von *Clerselier* herausgegebenen Schrift le Monde ou Traité de la lumière, in der man (wenigstens im Auszuge) das Werk hat, mit dem *Descartes* den Anfang seiner Schriftstellerthätigkeit machte. Schon vor der Herausgabe dieser Schrift hatte *Clerselier* in drei Bänden die Briefe von *Descartes* herausgegeben 1657—67, die bald darauf auch in lateinischer Übersetzung in Amsterdam erschienen. (Andere Briefe sind z. B. von *Tannery* 1893 herausgegeben: la Corresp. de Desc. dans les inédits du fonds Libri, Paris 1893; man vgl. im Archiv f. G. d. Ph. IV, V). Ebenda erschienen auch im J. 1701 Renati Descartes Opera posthuma physica et mathematica, in denen sich u. a. die wahrscheinlich den Jahren 1628/9 angehörigen Regulae ad directionem ingenii finden, die, auf drei Bücher angelegt, nur das erste und zweite Buch, das letztere nicht einmal vollendet enthalten. Wahrscheinlich waren sie ursprünglich französisch geschrieben. Dagegen war die Untersuchung der Wahrheit, ein gleichfalls unvollendetes Gespräch, wohl sogleich lateinisch niedergeschrieben. Alle genannten Schriften finden sich sowohl in der lateinischen Quartausgabe, die in neun Bänden 1713 bei *Elzevir* herauskam, als in der französischen Oktavausgabe in elf Bänden, die *Cousin* in den Jahren 1824—26 bei *Levrault* in Paris erscheinen liess, und welche das Verdienst hat, dass darin die Briefe chronologisch geordnet sind. Da diese sowohl als die Werke des *Descartes* teils lateinisch, teils französisch geschrieben sind, so muss man, wenn man ihn im Original lesen will, beide Ausgaben gebrauchen. In den Jahren 1859/60 hat Graf *Foucher de Careil* aus Leibnitzschen Manuskripten Oeuvres inédites de Descartes erscheinen lassen, welche Jugendschriften enthalten, die für verloren galten. Eine neue Gesamtausgabe wird von französischen Schriftstellern geplant.

§ 267.

Descartes' Lehren.

Vgl. § 266. *Ant. Koch*, Die Psychologie Desc.'s, München 1881. *P. Natorp*, Desc.'s Erkenntnisstheorie, Marburg 1882. *W. Kahl*, Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes, Strassburg 1886. *Kas. Twardowski*, Idee und Perception bei Desc., Wien 1892. — *Edm. Pfleiderer*, Arn. Geulincx, Tübingen 1882. *Ders.*, Leibnitz u. Geul., Tübing. 1884, u. Philos. Monatsh. XX, 1884. *R. Eucken*, Leibnitz u. Geul., ebenda XIX, 1883. *Ed. Zeller*, Über die erste Ausgabe von Geul.'s Ethik u. Leibnitz' Verh. zu G.'s Occas., in den Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. XXXI, 1884. *Vict. van der Haeghen*, Geulincx, Gand 1886. *I. P. N. Land*, Arn. Geul. und seine Philos., Haag 1895.

1. Die skeptischen Lehren *Montaignes* und *Charrons* waren in die Geister Frankreichs gefallen wie eine keimkräftige Saat. In religiösen Gemüthern, wie dem des Pater *Mersenne* (gest. 1648), eines der hervorragendsten geistigen Vermittler der Zeit, war daraus eine skeptisch gefärbte Toleranz gegen alle philosophischen Ansichten hervorgegangen, die sich mit Entschiedenheit in theologischen Fragen ganz wohl vertrug. Bei den meisten dagegen hatte sich ein viel weiter gehender Skepticismus ausgebildet, der denselben *Mersenne* über die allgemeine Verbreitung des Atheismus klagen lässt. Hatte nun *Descartes* in sich selbst dergleichen skeptische Anwandlungen erfahren, die ihn irre machten an dem, was ihn am meisten beseligte, an dem Forschen und Erkennen, so ist es erklärlich, dass er den Versuch machte, durch die Selbstwiderlegung des Zweifels sich ihm zu entwinden. Sowohl die Abhandlung über die Methode als auch die Meditationen, ebenso endlich der Anfang des ersten Teiles der Prinzipien enthält in fast wörtlicher Übereinstimmung dies Räsonnement: Da die Sinne uns sehr oft täuschen, und man ihnen also nicht trauen darf, da man weiter auch auf die Vernunft sich nicht unbedingt verlassen darf, indem es wenigstens denkbar ist, dass sie so eingerichtet ist, dass ihr richtiger Gebrauch doch zum Irrtum führt, so bleibt, weil die beiden einzigen Quellen aller Erkenntnis so trübe fliessen, nur übrig, alles, was bis dahin uns für sicher galt, in Frage zu stellen. Dass in der Forderung *de omnibus dubitandum*, von der *Descartes* ausdrücklich sagt, sie sei nicht im skeptischen Interesse als das Ziel, sondern als das Mittel anzusehen, um zum Ziel zu kommen, jener Protest gegen alles bisher Giltige enthalten ist, der im § 265 als der vierte Punkt hervorgehoben ward, der sich bei dem Epoche machenden System finden werde, ist klar. Durch die Erfüllung jenes Postulats wird der Boden geebnet, auf dem das neue Gebäude errichtet werden soll. Aber mehr noch wird erreicht; denn es zeigt sich, dass der „methodische Zweifel", wie die Cartesianer dieses absolute Infragestellen nannten, auch das Material

zum Neubau giebt: Führe ich nämlich den Zweifel noch so weit durch, so bleibt immer eines unerschütterlich stehen, ja es wird, je mehr ich zweifle, um so gewisser, nämlich dies, dass Ich, der ich zweifle, bin (Medit. II). Unter dem Ich aber, welches so unerschütterlich gewiss bleibt, ist natürlich nur das Ich zu verstehen, das zweifelt und insofern es zweifelt, oder aber, da Zweifeln nur eine Form und Weise des Denkens ist, welches denkt. *Cogito ergo sum* ist also der Satz, der wenn wir alles in Frage stellen, nicht in Frage gestellt werden kann. Dieser Satz ist nicht als ein Schluss anzusehen, der etwa aus dem Obersatz „was denkt, das ist" abgeleitet wäre; vielmehr wäre dieser allgemeine Satz nur aus der Gewissheit abzuleiten, dass in meinem Ich Denken und Sein zusammenfällt, weil mein Sein nur im Denken besteht. Jener Satz, der eben deswegen ebenso gut formuliert werden kann *sum cogitans, sum dubitans, ego res cogitans sum* u. s. w., ist also nicht ein abgeleiteter, sondern er ist eine intuitive Gewissheit. Nur weil er dies ist, kann er auch, wie sich sogleich zeigen wird, Fundament zu weiteren Deduktionen werden; denn in wörtlicher Übereinstimmung mit *Aristoteles* (s. oben § 86, 4) behauptet *Descartes*, dass es gewisse ἁπλᾶ gebe, die über dem Beweise und der Definition stehen, die durch absolut evidente Intuition ergriffen und aus denen die Deduktionen gezogen werden (Règles p. la direct., *Cousin* XI, p. 274). Im Gegensatz dazu, dass *Sanchez* gesagt hatte: je mehr ich denke, um so mehr werde ich zweifelhaft, sagt also *Descartes:* je mehr ich zweifle, um so mehr denke ich und bin ich meines Seins gewiss. Dabei darf aber nie vergessen werden, dass ich nur meines Denkendseins gewiss bin, nicht aber meiner Körperlichkeit. Ich bin mir meiner bewusst als eines solchen, dessen Wesen lediglich im Denken besteht (Disc. de la méth., *Cousin* I, p. 158), weswegen auch der beste Weg, das eigene Wesen (d. h. das, mit dessen Wegfall auch die eigene Existenz aufhört) zu erkennen, darin besteht, dass man an der Aussenwelt zweifelt; denn eine Steigerung dieses Zweifels steigert das Sein des Zweifelnden. Unter dem Denken, zu dessen Weisen das Zweifeln gehört, versteht *Descartes,* wie er das wiederholt ausspricht, nichts anderes als das Bewusstsein; den Träger desselben aber oder das Subjekt des Denkens nennt er *mens, animus, intellectus, ratio* u. s. w., Ausdrücke, die wir kaum anders als mit Geist übersetzen können (Princ. I, 8, 9; Medit. II, p. 11; edit. III *Elzev.*). Mit dieser Selbstgewissheit des Geistes ist nun das Prinzip aller Erkenntnis gewonnen, das gesuchte Fundament, worauf sich die Philosophie zu stützen hat, gefunden (Brief an *Clerselier,* ed. *Elzev.* I, 118; Méthod., ed. *Cousin*, p. 158). Alles nämlich, was mit dieser Selbstgewissheit steht und fällt, was so gewiss ist, wie dass ich selbst bin, muss ich, und darf ich also für wahr an-

sehen. Als einen solchen Satz behandelt nun *Descartes* den, dass aus Nichts nichts werden könne, so oft, dass *Spinoza* gewiss nicht gegen seinen Sinn handelte, als er in seiner Darstellung der Cartesianischen Philosophie den Nachweis lieferte, dass mit Leugnung dieses Satzes auch das *cogito ergo sum* falle. Nur eine besondere Anwendung aber dieses Axioms ist (wie schon die Scholastiker gelehrt hatten), dass die Wirkung nicht mehr enthalten kann als die Ursache: das etwaige Mehr müsste ja aus Nichts geworden sein. Von diesem Satz, der also ebenso unzweifelhaft ist, wie der „Ich bin“, wird im weiteren Verfolg, wie sich zeigen wird, Gebrauch gemacht.

2. Ich bin also denkend. Reflektiere ich nun auf den Inhalt der einzelnen Denk- oder Bewusstseinsvorgänge, d. h. der Ideen, so kann eine Idee, als ein Nachbild und also eine Wirkung von Etwas, unmöglich mehr vorstellen, als jenes Etwas, dem sie nachgebildet ward, in Wirklichkeit enthält. Vielleicht mehr, gewiss aber ebenso viel, wie in der Idee enthalten ist, muss das Ideat oder Original derselben enthalten; im ersteren Falle enthält es *eminenter*, im zweiten *formaliter*, was in der Idee *objective* (d. h., nach dem uralten mittelalterlichen Sprachgebrauch, vorgestellter Weise) enthalten ist (Medit. III, p. 18, 19; Rat. more geom. disp., def. 3, axiom. 3—5). Anstatt *objective* sagen einige Cartesianer *repraesentative*, noch andere *intentionaliter*. Von einigen Ideen, z. B. der eines zweifelnden Wesens, ist es klar, dass ich sie haben könnte, auch wenn ich ganz allein existierte; ich hätte sie eben mir selbst nachgebildet, wäre selbst ihr Ideat. Eine Idee aber giebt es, die in einem solchen Falle unmöglich wäre, das ist die Idee eines unendlichen Wesens. Diese kann ich aus mir nicht schöpfen, denn ich bin endlich, auch nicht, wie einige meinen, durch Abstraktion von meiner Endlichkeit mir bilden, denn alle Abstraktion ist Verneinung; und daher kann ich wohl durch Abstraktion zu dem Gedanken eines negativ Unendlichen, eines *indefinitum* kommen, das Grenzen einer Art von sich ausschliesst, wie z. B. der endlose Raum, nie aber zu dem ganz positiven Begriff des *infinitum* oder alle Grenzen Ausschliessenden, dem gegenüber vielmehr das Endliche das Negative genannt werden muss, welches die Idee des Unendlichen zu seiner Voraussetzung hat (Princ. I, 27; Medit. III, p. 20, 21; Resp. ad. prim. object., p. 59). Das blosse Daseyn (die Formalität) der Idee des Unendlichen in uns beweist die reale Existenz eines unendlichen Wesens oder Gottes ausser uns, der sowohl Original als Autor jener Idee ist, indem er sie uns eingegeben hat, sie uns durch seine Macht angeboren ist (Princ. I, § 18; Medit. III, p. 24). Wie aus der Existenz der Idee Gottes in mir auf das Dasein Gottes geschlossen werden muss, ebenso auch aus meiner eigenen Existenz, die ich mir nicht selbst

gegeben habe, auf eine Ursache nicht nur meines Hervorgebrachtseins, sondern meines Hervorgebrachtwerdens in jedem Augenblick (Rat. mor. geom. disp., prop. II c. dem.; Resp. ad. prim. obj., p. 57). Einer Ursache bedürfte ich sogar, wenn ich von Ewigkeit her wäre; denn ohne sie bestände ich nicht. Erhaltenwerden ist stetig Geschaffenwerden. Zu diesen Beweisen *a posteriori* kommt dann aber noch ein anderer. Das Dasein Gottes muss ganz abgesehen von der Frage, wo wir her- und wie wir zur Idee des Unendlichen kommen, aus dieser selbst gefolgert werden. Denn wie die Idee des Triangels die Dreiseitigkeit enthält, die wir eben deshalb vom Triangel prädizieren müssen, so liegt in der Idee des Unendlichen die notwendige Existenz; und so wenig es eine Höhe geben kann ohne Tiefe, ebenso wenig einen Gott, der nicht existierte (u. a. Princ. I, 14, 15, 16). Diese Beweise für die Existenz Gottes, die nicht nur für den weiteren Verlauf, sondern auch deswegen von Wichtigkeit waren, weil der überall herrschende Skeptizismus den Glauben an Gott in weiten Kreisen untergraben hatte, wurden einer der hauptsächlichsten Angriffspunkte. Fast in allen mit den Meditationen gedruckten Objektionen werden sie kritisiert; je nach dem verschiedenen Standpunkte der Gegner verschieden. *Gassendi*, welcher jedes Wissen vom Unendlichen geleugnet hatte, greift das Faktum an, dass wir eine bestimmte Vorstellung davon haben. *Descartes* antwortet, dass wie einer, der auch nicht Geometrie inne hat, dennoch die Idee des ganzen Triangels besitzt, ebenso auch wir, wenn wir gleich keine erschöpfende Erkenntnis vom Unendlichen besitzen, dennoch nicht nur einen Teil von ihm, sondern es in seiner Ganzheit erfassen (Resp. quint., p. 66). Ganz besonders oft aber musste er sich hinsichtlich seines Versuchs, aus dem Inhalt der Gottes-Idee die Existenz Gottes abzuleiten, rechtfertigen. Man sah darin nur das Anselmsche ontologische Argument; und so macht einer ihm den Einwand, dass derselbe ja schon durch *Thomas von Aquino* widerlegt worden sei. *Descartes* erwidert (Resp. prim., p. 60), es sei ein sehr grosser Unterschied zwischen einer Folgerung aus der Bedeutung eines Wortes, denn dieses sei der von *Thomas* getadelte Beweis, und seinem eigenen Argument. Letzteres beruhe darauf, dass wenn wir Gott denken, wir ihn nicht nur (wie alles, indem wir es denken) als seiend, sondern als notwendig seiend denken müssen, und weiter darauf, dass dieser unser Gedanke nicht ein beliebiges Figment unseres Geistes, sondern ein notwendiger, weil angeborener oder von Gott gegebener Gedanke sei. Indem *Descartes* hier, wie auch sonst immer, neben seiner Deduktion aus dem Inhalt der Gottes-Idee die aus ihrem notwendigen In-uns-sein giebt, ist es fast, als werde es absichtlich dem Leser nahe gelegt, beides dazu zu verbinden, dass die Existenz Gottes gewiss sei, weil Gott sich in uns selber bezeuge und

seine Existenz beweise. Noch andere (Object. secundae) rügen eine (wie sie sagen, neuerlichst von Jemand gefundene) Lücke in dem Argument mit denselben Worten, wie später *Cudworth* und *Leibnitz* (s. § 278, 3 und 288, 7): es müsse vor allem bewiesen werden, dass der Begriff eines unendlichen Wesens möglich sei, keinen Widerspruch enthalte. *Descartes* giebt dies zu (Resp. secund.), zeigt aber, dass dieser Nachweis keine Schwierigkeiten darbiete. Gerade so später *Leibnitz*.

3. So gewiss also als ich bin, so gewiss ist Gott, das unendliche, jede Schranke von sich ausschliessende Wesen. Zunächst sind von ihm ausgeschlossen alle Schranken seiner Macht; Gott ist die absolute Ursache seiner selbst sowohl als alles Übrigen, indem alles sein Sein von Gott hat. Hat man ein Bedenken, Gott *causa efficiens* seiner selbst zu nennen, so nenne man ihn *causa formalis* seiner selbst. Jedenfalls ist, dass Gott *a se* oder *causa sui* ist, nicht nur im negativen Sinne zu nehmen. Gott ist die positive Ursache wenigstens davon, dass er keine (andere) Ursache hat (Resp. prim., p. 57 ff.). Damit ist aber auch gesagt, dass Gott eine jede Unvollkommenheit aus-, jede Vollkommenheit einschliesst; denn ein absolut allmächtiges Wesen kann, und wird also sich jede Vollkommenheit geben. Unter diesen Vollkommenheiten ist nun für uns keine von solcher Wichtigkeit, als die absolute Wahrhaftigkeit, vermöge deren Gott unfähig ist, betrügen zu wollen (Princ. I, 29). Nun wäre aber Gott von der Absicht des Täuschens nicht frei zu sprechen, wenn die von ihm uns gegebene Vernunft uns nicht das Richtige sagte. Die göttliche Wahrhaftigkeit also verbürgt uns, dass was wir klar und deutlich durch die Vernunft einsehen, wahr ist. Da sich nun der Zweifel, mit welchem begonnen wurde, auch darauf stützte, dass ja die Vernunft uns täuschen könne, so wird jetzt, freilich erst jetzt, dieser Zweifel aufgegeben werden müssen, und es steht als ein ganz sicherer Kanon fest: Alles, was klar und deutlich erkannt ist, das ist wahr (Princ. I, 60; Med. III, p. 35). Auch dieses, durch die Selbstwiderlegung des uranfänglichen Zweifels gewonnene Resultat musste *Descartes* sogleich gegen Einwände vertheidigen. Zwei Punkte waren es besonders, auf welche die Angreifer pochten. Erstlich, es werde hier zu viel bewiesen; denn aus seinem Raisonnement folge, dass wir niemals irren können. *Descartes* antwortet, dass ein Irrtum nicht dadurch entsteht, dass wir etwas unvollständig erkennen, sondern dass wir dem unvollständig Erkannten beistimmen, es bejahen. Dies Bejahen ist als Akt des Willens in unser Belieben gesetzt (s. Nr. 6). Wenn wir also hinsichtlich dessen, was wir nicht klar erkannt haben, ja was über unser beschränktes Erkennen hinausgeht, dennoch urteilen, so ist der Irrtum, den wir begehen, nicht

die Schuld dessen, der uns ein beschränktes Erkennen und ein unbeschränktes Wollen gab, sondern unsere eigene. Es giebt keinen Irrtum, der nicht Selbstbetrug wäre (Princ. I, § 34, 35, 38). Umgekehrt liegt in jedem Selbstbetruge Irrtum, darum selbst dort, wo wir Richtiges bejahen, wenn es ohne hinreichenden Grund geschieht. Der zweite Vorwurf war, *Descartes* bewege sich eigentlich in einem Zirkel. Zuerst sage er, was so evident sei als „Ich bin“, sei wahr. Vermöge dessen folgere er, dass Gott existiere. Aus der Existenz Gottes aber folgere er, dass was uns die Vernunft evident mache, wahr sei. *Descartes* rechtfertigt sich durch Distinktionen. Einmal zwischen dem ersten ganz unbefangenen Denken, welches sich auf das, was evident ist, verlässt, und dem auf Reflexion gestützten, das den Grund angeben kann, warum man sich darauf verlassen darf (Resp. IV, p. 134; Resp. VI, p. 155; Resp. II, p. 74); dann aber auch so, dass er darauf aufmerksam macht, man könne sehr gut das „Ich bin“ zum *principium cognoscendi* Gottes, und wieder Gott zum *principium essendi* des Ich und der Selbstgewissheit machen, und das „Ich bin“ als eine angeborene Idee bezeichnen (Medit. III, p. 24).

4. Dass nachdem der uranfängliche Zweifel widerlegt, und die Regel der Evidenz gefunden ist, *Descartes* rascher fortschreitet, ist erklärlich. Immer aber geht er von dem als unerschütterlich Feststehenden, dem denkenden Ich aus: mustern wir alle in diesem befindlichen Akte oder Ideen, so finden wir zuerst solche, die nähere Bestimmungen, d. h. Beschränkungen anderer Ideen sind, ohne welche sie eben darum nicht gedacht werden können. So bedarf der Begriff des Dreieckigen als seines Vorgedankens der Idee Figur, der des Schmerzes ist nicht zu denken ohne den Hilfsgedanken Empfindung u. s. w. Solche Gedanken nun, die nur mit Hilfe anderer zu denken sind *(per aliud concipiuntur)*, nennt *Descartes* modi, so dass also dreieckig ein Modus der Figur, Schmerz einer der Empfindung ist u. s. w (Not. ad progr. quodd., ed. *Elzev.* 1650, p. 183). Forscht man genauer nach, so findet man, dass Figur und Empfindung selbst wieder Modi, Bestimmungen anderer Ideen sind, und dass alle Ideen zuletzt auf sehr wenige primitive, die als solche *per se concipiuntur,* zurückzuführen sind. Diese nennt *Descartes* *attributa,* weil sie, wie er etymologisierend sagt, den Dingen *a natura tributa sunt* als die Haupteigenschaften, welche ihre *essentiam naturamque constituunt* (Not. ad progr., p. 179; Princ. I, § 53; vgl. Lettre à *Vatier,* d. d. 17. Nov. 1642). Als solche höchste oder primitive Ideen werden nun von *Descartes* die beiden der Ausdehnung und des Denkens angegeben, deren jede ohne die andere, ja ohne irgend einen anderen Gedanken verständlich ist. Nur diese beiden werden von ihm erwähnt, obgleich er zugiebt, dass in Gott, in

dem natürlich keine Modi sich finden, die ja Beschränkungen wären, *multa sunt attributa* (Not. l. c.). Obgleich Ausdehnung und Denken sich von Figur und Dreieck oder von Empfindung und Schmerz wie Primitives von Sekundärem und Tertiärem unterscheidet, so findet doch auch wieder die Gleichheit zwischen beiden statt, dass sie beide Prädikate sind und vermöge dieses ihres (adjektivischen) Seins eines ergänzenden (substantivischen) Substrates bedürfen, worauf sie sich stützen. Diese selbständigen Träger der Attribute nennt *Descartes* Substanzen und definiert demgemäss, im Anschluss an die Aristotelisch-scholastischen Bestimmungen, eine Substanz als das, was zu seinem Sein und Gedachtwerden keines anderen bedarf, also als das absolut Selbständige, wie er denn selbst ausdrücklich sagt, eine *substantia incompleta* sei ein Widerspruch in sich (Resp. quart., p. 122). Dabei gesteht er zu, dass, wenn man es streng mit der Definition nehme, es nur eine Substanz gebe, nämlich Gott (Princ. I, p. 51). Im weiteren Sinne kann man aber auch geschaffene Dinge Substanzen nennen, wenn sie zu ihrem Gedachtwerden gar keines, zu ihrem Sein keines geschaffenen anderen bedürfen, wenn sie also gegen einander (freilich nicht gegen Gott) selbständig sind, ohne einander und ohne anderes gedacht werden und existieren können, was von Modi und Attributen nicht gilt, da jene nur an den Attributen, diese nur an Substanzen vorkommen. Wir finden also in uns ausser der Idee der Substanz im eigentlichen Sinne die Ideen von (geschaffenen) Substanzen, und zwar nach jenen beiden Attributen von zweierlei, von denkenden und von ausgedehnten. Jene heissen Geister *(mentes)* und ihre Summe ist die *natura intellectualis,* diese sind die *corpora* und ihr Komplex ist die körperliche Welt. Das Dasein beider ist uns durch die Wahrhaftigkeit Gottes verbürgt, da uns die Vernunft nötigt, Urbilder (Ideate) dieser Ideen anzunehmen, und wir also nicht annehmen dürfen (was an sich denkbar wäre), dass Gott unmittelbar in uns die Ideen solcher Substanzen hervorrufe. Schon weil sie Substanzen sind, schliessen sie sich gegenseitig aus, denn darin besteht die Natur der Substanzen (Resp. quart., p. 124), noch mehr aber deswegen, weil ihre Attribute ganz entgegengesetzte sind (Not. in progr., p. 178). Denken ist die reine Innerlichkeit, Bewusstsein, blosse Ichheit; Ausdehnung dagegen ist das Aussersichsein, das jede Analogie mit der Ichheit ausschliesst. Von einer Gemeinschaft beider kann daher nicht die Rede sein; beide Welten sind absolut getrennt: was die eine ist, ist eben darum die andere nicht. Eine Folge dieses extremen Dualismus, der im § 265 als etwas hervorgehoben war, das sich in dem ersten Systeme der Neuzeit finden müsse, ist, dass seine beiden Teile, die Physik und die Geistesphilosophie, ganz auseinanderfallen, auch nicht in dem Ver-

hältnisse stehen, dass die eine die Voraussetzung der anderen bildet, so dass man ebenso gut mit der einen wie mit der anderen die Darstellung beginnen kann.

5. Der Physik hat *Descartes* so sehr den Hauptteil seiner Thätigkeit gewidmet, dass er sie sehr oft, namentlich in seinen Briefen, seine Philosophie nennt. Die Aufgabe derselben ist, alles das darzustellen, was von der Natur durch das Denken gefunden werden kann. Dann aber ist es auch klar, dass von dem abstrahiert werden muss, was nach dem Zeugnis der Sinne Qualität der Körper ist. Denn diese sinnlichen Qualitäten — so lehrt *Descartes* schon in der Dioptrik, im Gegensatz gegen die *species intentionales* der Scholastiker und in Zusammenhang mit mechanischen Vorstellungen, deren Ansätze sich schon bei *Keppler* (s. auch *R. Eucken* in s. Beiträgen 1886) finden — sind nur Zustände des Empfindenden, haben mit dem Körper, der die Empfindung bewirkt, gerade so wenig Ähnlichkeit, wie die Worte, durch die einer seine Gedanken mitteilt, mit diesen (Monde, *Cousin* V, p. 216). „Alle sinnlichen Qualitäten der Dinge liegen in uns, d. h. in der Seele", ward ein von allen Cartesianern wiederholter Satz. Ebenso muss von allem abstrahiert werden, was nicht sowohl dem Körper selbst zukommt, als vielmehr durch seine Beziehung auf ein anderes an ihn kommt, wie Zahl, Zeit u. dgl., welche Verhältnisse und also *modi cogitandi* sind. Was uns beim Nachdenken über die Körper als ihr eigentliches Wesen entgegentritt, ist ihre Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe. Raum und Materie fallen deswegen zusammen; ein leerer Raum ist ein Widerspruch in sich, und unter einem Körper ist lediglich zu verstehen, was die Stereometrie darunter versteht. Jeder innere Trieb, der die ausgedehnte Materie dem denkenden Geiste näher brächte, jede Kraft, die etwas anderes wäre als die Ausdehnung, wie z. B. Schwere, muss dem Körper abgesprochen werden (Princ. II, § 4, 64; Meditat. IV, p. 40). — (Auch diese Behauptung, dass ein Körper nichts sei, als der von ihm eingenommene Raum, musste *Descartes* gegen Angriffe verteidigen, und zwar gingen diese sowohl von Physikern aus, welche ihm entgegen hielten, dass es dann weder Verdichtung noch Verdünnung geben könne, als von katholischen Theologen, die ihre Bedenken von der Transsubstanziation hernahmen. Den ersteren antwortete er, dass der Schwamm, wenn er sich voll Wasser sauge, dadurch nicht an Extension zunehme, und dass jede Verdünnung, jener Veränderung des Schwammes gleich, darin bestehe, dass die Poren sich erweitern [Princ. II, § 6, 7]. Was den zweiten Einwand betrifft, so hat *Descartes* in seiner Antwort an *Antoine Arnauld* [Respons. quart.], darauf sich stützend, dass unsere Empfindungen durch die Oberfläche der Körper, d. h. ihre Grenze, die weder zu ihnen noch

zu der umgebenden Luft gehört, hervorgerufen werden, zu zeigen versucht, dass sie [d. h. dass die Qualitäten des Körpers], auch wo der Körper verwandelt wird, dieselben bleiben können. Hiermit befriedigten sich viele; als er aber später, in Briefen an den Jesuiten *Mesland*, die Verwandlung selbst durch Analogieen mit physiologischen Vorgängen deutlich zu machen suchte, und dieser wider *Descartes'* Willen dies ins Publikum brachte, da brach ein neues Geschrei aus. Diese Händel gaben Veranlassung zu einer Menge Untersuchungen, die unter dem Namen einer *philosophia eucharistica* zusammengefasst wurden, und erklären es, warum unter den von jesuitischen und anderen Theologen verworfenen Sätzen sich immer auch der findet, dass das Wesen der Körper in der Ausdehnung bestehe. [*Bayles*] Recueil de quelques pièces curieuses, Amst. 1684, und *Bouillier* in der oben angeführten Schrift sind hierüber zu vergleichen). — Indem so die physikalische Betrachtung ganz mit der mathematischen zusammenfällt, ist es erklärlich, dass *Descartes* für seine Physik den Ruhm in Anspruch nimmt, dass sie evident sei wie die Geometrie (Brief an *Plempius* vom 17. Nov. 1637). Eine weitere Folge ist, dass wie *Aristoteles* dies hinsichtlich der Pythagoreischen Physik hervorgehoben hatte, auch die Cartesianische den der Mathematik fremden Zweckbegriff ganz ausschliesst. Er selbst leugnet zwar nicht, dass Gott Zwecke in der körperlichen Welt verfolge, hält es aber für Vermessenheit, dieselben kennen zu wollen. Zu der Vermessenheit geselle sich aber noch der Hochmut, wenn man den Menschen als Zweck der Welt fasse. Alles, was aus dem Begriffe der Ausdehnung folgt, muss natürlich von den Körpern und ihrem Komplexe bejaht, was mit ihm streitet, verneint werden. Es giebt daher weder Atome noch Grenzen der körperlichen Welt (Princ. II, 20, 21). Wie Teilbarkeit, so liegt auch Gestaltbarkeit und Bewegbarkeit im Begriffe des Ausgedehnten. Dazu dass diese Möglichkeiten verwirklicht werden, dazu bedarf es einer hinzutretenden Ursache, und diese ist das Wesen, das auch letzter Grund des Ausgedehnten ist: Gott. Gott thut dies vermöge der Bewegung, d. h. der Überführung eines Körpers in eine andere Nachbarschaft, so dass also alle Mannigfaltigkeit, auch der Teilung und Gestaltung, ihren letzten Grund in der Bewegung hat, und zur Konstruktion der Welt man nur Ausdehnung und Bewegung nötig hat (Princ. II, 23). Alle wirklichen (oder Form-) Unterschiede der Körper sind daher nur verschiedene Bewegungen ihrer selbst oder ihrer Teile. Unterscheidet man die Ausdrücke All (*universitas*) und Welt (*mundus*), so dass der letztere das System verschiedener Körper bezeichnet, so kann man, wie einige Cartesianer thaten, die Unendlichkeit des Alls und die Begrenztheit der körperlichen Welt, jenseits welcher die bewegungslose, also dunkle Materie existiert, zugleich

behaupten. So *Geulincx* (Disp. phys. isag. cont., Opp. II, 495 ff.). *Descartes* hat darum ganz Recht, wenn er in seinen Briefen es ausspricht, bei ihm bilde die Mechanik nicht einen Teil der Physik, sondern seine ganze Physik sei Mechanik, und also Mathematik (Brief an *Beauce* vom 30. April 1639). Da die Ursache der Bewegung, Gott, unveränderlich ist, so muss auch die Wirkung sich so zeigen, und das erste aller Naturgesetze, ja der Komplex aller ist dies: die Summe der Bewegung ist stets dieselbe (u. a. Princ. II, § 36). Als abgeleitete oder sekundäre Gesetze ergeben sich weiter daraus: 1. dass jeder Körper in dem Zustande, in dem er sich befindet, beharrt; 2. dass der bewegte Körper die Richtung, in der er bewegt wurde, festhält, also wenn nicht andere Ursachen dazwischen treten, sich geradlinig bewegt; endlich 3. dass wenn ein in Bewegung gesetzter Körper auf einen anderen trifft, eine Mitteilung der Bewegung stattfindet (Princ. V, 37, 39, 40). (Wo *Descartes* dazu übergeht, die genaueren Regeln für die Mitteilung der Bewegung anzugeben, tritt er öfter mit der Erfahrung in Widerspruch). Die Konstruktion des Universums, die sich in seinem Monde in die Fiktion kleidet, dass eine ganz neue Welt geschaffen werden solle, so dass nur Materie und an die angegebenen Gesetze gebundene Bewegung dabei angewandt werde, geht davon aus, dass Gott die Materie uranfänglich in unzählige Teile von verschiedener (mittlerer) Grösse und verschiedener (aber ja nicht runder, auf ein Centrum, d. h. ein Inneres hinweisender) Gestalt zerlegt und diesen ein für alle Mal eine Quantität Bewegung in den verschiedensten Richtungen gegeben, dann aber sie sich selbst überlassen habe, oder vielmehr unveränderlich das, was er einmal gethan habe, fortsetze, d. h. erhalte. Die Folge wird sein, dass durch das Aufeinandertreffen der Körper und durch das chaotische Gemenge von Richtungen sich ein Teil jener materiellen Teilchen zu grösseren Massen zusammenballen wird, ein anderer Teil, indem sich die Ecken abreiben, zu ausserordentlich kleinen Kügelchen wird, deren vielleicht Millionen sich in jedem Sandkorn finden, endlich ein dritter einen noch viel feineren Staub bildet, jene *matière infiniment subtile*, die manchmal wohl auch ätherische Masse genannt wird, deren Teile gar nicht von einander getrennt sind und jede mögliche Gestalt annehmen können, so dass man es hier mit einem Kontinuum zu thun hat. Die zuletzt erwähnte *materia subtilissima* kann Element des Feuers genannt werden. *Descartes* nennt es gewöhnlich das erste Element und lässt die Sonne und Fixsterne daraus bestehen. Dagegen heisst die zuerst genannte Materie bei ihm drittes Element oder Element der Erde, aus ihm bestehen u. a. die Planeten; die daraus bestehenden Körper sind je nach der Beweglichkeit und Verschiebbarkeit ihrer Teilchen oder dem Gegenteil flüssige oder feste Körper. Zwischen

beiden steht das aus Kügelchen bestehende zweite Element, das Element der Luft genannt werden kann, aus dem die Himmel bestehen, und das durch die erzitternde Bewegung seiner Kügelchen, die sich geradlinig in zeitloser Geschwindigkeit mitteilt, die Lichterscheinungen, durch ihre Drehung die Farben zeigt, während die Wärme und das Brennen eine Bewegung des ersten Elementes ist (u. a. Monde, cap. 5). Da das Sich-Kreuzen der Bewegungen Abweichungen von der geraden Linie zur Folge hat und, weil alle Bewegung im Vollen stattfindet, wo ein Körper seinen Ort verlässt, die benachbarten sich in seine Stelle drängen, so müssen zuletzt in sich zurücklaufende Bewegungen entstehen. Dies sind jene berühmten Wirbel, durch die nicht nur das Kreisen der Planeten um die Sónne, sondern auch das Fallen der Körper zu einem Mittelpunkte erklärt wird. Nicht ein innerer Drang, ebenso wenig eine *actio in distans* des Centrums bringt sie dazu; denn ausdrücklich behauptet *Descartes* in einem Brief an die Prinzessin *Elisabeth*, dass ohne Stoss und Berührung keine Bewegung hervorgebracht werde. Vielmehr die feine sie umgebende Materie treibt sie, ähnlich wie die in einen Wasserstrudel geratenen Gegenstände seinem Centrum zugetrieben werden (Princ. III, 46 ff.). Obgleich *Descartes* je mehr er ins Detail geht, um so mehr Hilfshypothesen hinzunehmen muss, z. B. dass bei dem Magnet die eindringenden kleinen Teilchen pfropfenzieherförmig sind u. s. w., so bleibt seine Konstruktion doch der gelungenste Versuch, bis ins Einzelne hin nachzuweisen, wie sich alles rein mechanisch erklären lässt. Auch die organischen Körper sind ihm blosse Maschinen; wo sie stille stehen, nennt man diesen Stillstand Tod. Das eigentliche Lebensprinzip, und wenn man dieses Seele nennen will, die Seele des Tieres ist das Blut, in dessen Zirkulation das Leben besteht. *Harveys* Entdeckung der Kapillargefässe wird von *Descartes* dankbar anerkannt; nur tadelt er, dass *Harvey* den Grund der Zirkulation in die Zusammenziehung der Herzwände gesetzt habe, da doch diese selbst einer Erklärung bedürfe. Vielmehr ist es die im Herzen sitzende Wärme, die das Blut, in Dampf verwandelt, in die Lungen treibt, von wo es abgekühlt, und darum wieder flüssig ins Herz zurückkehrt, um abermals ausgedehnt in die Arterien, von da durch die Kapillargefässe in die Venen zu dringen, und durch die Hohlvene dem Herzen wieder zugeführt zu werden. Auf sehr geradem Wege und darum noch sehr warm wird das Blut dem Gehirn zugeführt, welches ausser der Abkühlung noch gleichsam in einer Filtration die allerflüchtigsten Teilchen davon absondert, und in die Lebensgeister *(spiritus animales)* verwandelt, sehr flüchtige Substanzen, deren Behälter die Nerven sind. Die durch äussere Eindrücke in den Nervenenden hervorgebrachte Bewegung teilt sich wie das Erzittern einer Saite dem

Teile des Gehirns mit, in dem zwar nicht alle Nerven zusammenlaufen, den aber wohl alle Lebensgeister passieren, und der eben, weil in ihm wie in der Spitze eines Kegels alle Eindrücke sich konzentrieren, ihr *conarion* heissen kann. Es befindet sich in der Zirbeldrüse, die (namentlich beim Menschen, wie sich später zeigen wird) noch eine andere Bestimmung hat als die ihr gewöhnlich zugeschriebene der Schleimabsonderung. Wie Zielpunkt der Erregungen von Aussen, so ist sie Ausgangspunkt der Bethätigungen des Körpers gegen die Aussenwelt: von ihr aus teilt sich die Bewegung der Lebensgeister den Partieen der Nerven mit, welche die Muskeln in Bewegung setzen; und daher kommt es, dass ein Tier, wenn es einen Wolf sieht, fortläuft, oder wenn es geschlagen wird, schreit. Es ist dies ein Vorgang, der gar nicht davon unterschieden ist, dass die angeschlagene Orgeltaste einen Ton hervorruft: ein Tier ist gerade so eine Maschine wie eine Orgel. (Eine Zeit lang war es bei eifrigen Cartesianern Mode mit Tierquälerei zu kokettieren, um zu zeigen, dass es ihnen Ernst sei mit ihrer Lehre). Auch der menschliche Leib, dessen genauer Beschreibung die Schrift de l'homme gewidmet ist, ist eine Maschine; und er wäre wie der Tierleib nur dies, wenn nicht mit ihm ein Geist verbunden wäre, was später zur Sprache kommt.

6. Der Physik steht zweitens die Geisteslehre gegenüber, von *Descartes* oft Metaphysik genannt, obgleich dies Wort ihm auch manchmal dazu dient, die *science universelle* zu bezeichnen. Während jene, wie die Mathematik, nicht ohne Hilfe der Imagination zu Stande kommt, ist das Organ des Metaphysikers lediglich das Denken. Kommt ihr deshalb einerseits eine noch viel grössere Evidenz zu als der Physik, indem sie es mit dem Allergewissesten und Allerevidentesten zu thun hat (Princ. I, § 11; Resp. prim., p. 55 u. a. a. O.), so ist sie doch andererseits eine sehr abstrakte Wissenschaft, und *Descartes* schreibt der Prinzessin *Elisabeth* am 18. Juni 1643, dass während er seinen mathematischen Betrachtungen täglich einige Stunden widme, auf die metaphysischen nur einige Stunden im Jahre kommen, und er sich begnüge, ihre Prinzipien einmal festgestellt zu haben. Wie das Wesen der Körper in der Ausdehnung bestand, so ist das Attribut des Geistes das Denken. Jedes Geistes, darum auch Gottes. Denn der Unterschied zwischen Gott und dem endlichen Geiste ist gleich dem zwischen der unendlich grossen und der Zwei- oder Dreizahl; wenn man von der *natura intellectualis* die Grenzen wegdenkt, so hat man die Idee Gottes, und die Idee Gottes, als beschränkt gedacht, giebt die Idee einer Menschenseele (Brief von 1638, *Cousin* VIII, p. 58). Eben darum konnte auch aus dem Dasein des eigenen Geistes auf das Dasein Gottes geschlossen werden; aus dem Dasein der Körperwelt lässt es sich

ebenso wenig erschliessen, wie man Töne aus Farben erschliessen kann (Resp. sec., p. 72). Natürlich muss dieser Unterschied stets festgehalten werden, dass Gott als der Unendliche alle Schranken ausschliesst, und dass eben deswegen ihm keine Modi, sondern nur Attribute zukommen, er also nicht empfindet, wohl aber denkt (Princ. I, § 56). Gerade wie der Körper, weil Ausdehnung sein Attribut, nicht ohne Ausdehnung denkbar ist noch existieren kann, so denkt der Geist stets, oder, was dasselbe heisst, er hat immer Bewusstsein (Resp. quint., p. 60; Resp. tert., p. 95). Wie das Licht immer leuchtet, die Wärme immer wärmt, so denkt der Geist immer (Epp. ed. *Elz.* I, 105). *Descartes* zögert darum nicht, in einem Briefe zuzugeben, dass das Kind im Mutterleibe Bewusstsein habe. Dass man sich nicht erinnert, was man im Schlafe gedacht habe, ist keine Instanz, da Gedächtnis ein rein körperlicher Zustand ist. Da die einzelnen Denkakte bei *Descartes* Ideen heissen, so versteht sich's, dass alles Denken, auch das göttliche, aus Ideen besteht (Rat. mor. geom. disp., defin. II; Resp. tert., p. 98). Bei dem Menschen zerfallen sie hinsichtlich ihrer Klarheit in adäquate und inadäquate oder vollständige und unvollständige (Brief v. 1642 I, 105 *Elz.*), hinsichtlich ihres Ursprunges in selbst gemachte *(fictae)*, uns geliehene *(adventitiae)* und angeborene *(innatae* u. a. Medit. III, p. 17), hinsichtlich ihres Inhaltes endlich in mehr leidentliche Perzeptionsakte, Ideen im engeren Sinne, und in mehr thätige, in Willensakte. Die letzteren sind nie ohne die ersteren, da wir stets von unserem Wollen wissen, d. h. eine Idee haben oder es perzipieren (de pass. I, art. 19); dagegen giebt es reine Perzeptionsakte, bei denen kein Wollen ist. Dazu aber gehört nicht, wie einige meinen, das Urteilen; ein jedes Urteilen vielmehr enthält eine Bejahung oder Verneinung, d. h. einen Willensakt. Wie im Altertum die Stoiker von der *συγκατάθεσις* (§ 97, 2) wenigstens zum Teil, die Skeptiker unbedingt behauptet hatten, wie das Mittelalter, insbesondere seit *Augustin* so oft wiederholte: *nemo credit nisi volens*, so lehrt auch *Descartes*, dass wir das Bejahen beliebig zurückhalten und beliebig unsere Zustimmung geben können. Darin liegt nun angedeutet, wie der Irrtum möglich, und wieder, wie er vermeidlich ist. In der blossen Vorstellung, z. B. einer Chimäre, liegt kein Irrtum, wohl aber darin, dass wir ihr Sein behaupten oder bejahen. Würden wir nur dem ganz klar Erkannten unsere Zustimmung geben, so würden wir nie irren. Dass Gott uns ein beschränktes Erkennen und dass er uns zugleich Willkür gab, vermöge deren wir auch unvollständig oder unadäquat Erkanntes bejahen können, macht ihn (s. oben unter 3) nicht zur positiven Ursache unserer Irrtümer. Das erste war notwendig, weil wir nur Teile eines grösseren Ganzen, das zweite, weil der unbeschränkte Wille uns zu Ebenbildern

Gottes macht. Gott selbst kann natürlich nicht irren, weil er keine unadäquaten Ideen hat. Wir wieder haben, wenn wir uns vor Irrtum schützen wollen, stets zu untersuchen, ob eine Idee nicht von uns selbst, und zwar so gemacht ist, dass wir bei ihrer Bildung von solchem abstrahierten, ohne das sie nicht existieren kann; denn wenn wir eine solche unvollständige Idee bejahen (z. B. einen Berg ohne Tiefe), so irren wir. Von den nicht von uns hervorgebrachten, sondern uns zukommenden Ideen dürfen wir allerdings bejahen, dass ihnen etwas ausser uns als ihr Ideat korrespondiert; dass dieses aber gerade die Qualitäten hat, die unsere Idee von ihm uns vorspiegelt, ist nicht eher zu bejahen, als bis man unterschieden hat, was *modus rerum* und was *modus cogitandi* ist, was in den Dingen liegt und was in dem Empfindenden. Farbe z. B., ebenso Zeit, ist nichts in den Dingen, sondern ist Zustand des Empfindenden, ist *modus cogitandi* (Brief an *Vatier* 17. Nov. 1643, ed. *Elz.* I, Ep. 116; ibid. Ep. 105). Hinsichtlich der angeborenen Ideen, die so mit der Natur unseres Denkens zusammenfallen, dass sie von ihm gar nicht zu trennen sind, so dass man sagen kann, sie sind die angeborene Denkkraft selbst, ist der Irrtum nicht zu fürchten. Als adäquate, klar und deutlich erkannte und dabei angeborene Idee kann darum die Gottes oder unser selbst bejaht werden. Wie hinsichtlich des theoretischen Verhaltens, des *intellectus,* der keine *facultas electiva* ist (an *Buitendijk* 1643; Epp. ed. *Elz.* II, 10), ein Unterschied stattfindet zwischen dem unendlichen und dem beschränkten Geiste, ebenso hinsichtlich des Willens. Dieser ist bei Gott vollständige Willkür. Wie er nichts bejaht, weil es so ist, sondern umgekehrt, es so ist, weil er es bejaht, so ist auch etwas gut nur, weil er es will. Alles, selbst die ewigen Wahrheiten, hängt von Gottes Belieben ab; darum kann auch sein Wollen nicht durch seine Einsicht bedingt sein (Resp. sext., p. 160; an *Mersenne* 20. Mai 1630, Epp. ed. *Elz.* I, 111). Anders verhält sich's bei dem Menschen. Bei diesem ist als gut erkennen = wollen (Brief an einen Jesuiten 1644, ed. *Elz.* I, Ep. 116). Hinsichtlich Gottes ist also *Descartes* Scotist, hinsichtlich des Menschen Thomist. Indes rettet er auch diesem die *indifferentia arbitrii.* Man kann sich nämlich dessen erinnern, dass man früher etwas für gut erkannt und also begehrt hat, und diese Erinnerung kann dann Motiv zum Wollen werden. So kann der Mensch, indem er sich daran gewöhnt dem gemäss zu handeln, was früher für Recht erkannt wurde, dazu kommen dem entgegen zu treten, was ihm im Moment als ein Gut erscheint, womit die Freiheit nicht verloren, sondern eine höhere Freiheit erlangt wird als das *aequilibrium arbitrii* (Resp. sext., p. 160, 161). Überhaupt muss man nicht, weil *Descartes* das göttliche Wollen als vollständiges Indeterminiertsein fasst, meinen,

dass er auch bei dem Menschen das indeterminierte Wollen über alles stelle. Vielmehr sagt er ausdrücklich (Medit. IV), dass die Indifferenz die niedrigste Stufe des Wollens sei, und dass, wer immer klar und deutlich wüsste, was wahr und gut sei, nie zweifeln würde, was zu erwählen, und also, obgleich vollkommen frei, doch nicht indifferent sein würde. Die zur Gewohnheit gewordene Unmöglichkeit des Irrens ist ihm die höchste Freiheit, wie überhaupt die höchste Vollkommenheit.

7. Eine wesentliche Bereicherung, aber auch Modifikation empfängt die Cartesianische Geisteslehre, indem sie zur Anthropologie wird, nämlich die in der Erfahrung gegebene Verbindung des endlichen Geistes mit einem organischen Körper betrachtet. So schwer es ihn angeht eine solche Verbindung zuzugestehen, da es die Natur von Substanzen gewesen war sich gegenseitig auszuschliessen, und Denken und Ausdehnung sich verhalten wie Feuer und Eis oder wie Schwarz und Weiss (an *Mersenne*, 8. Jan. 1641), so oft er ferner behauptet, dass die Vernunft eine solche Verbindung nicht beweisen könne, sondern nur der Sinn und die Erfahrung, so kann er doch auch wieder nicht in Abrede stellen, dass in dem Menschen eine denkende Substanz, eine *mens* oder *anima* (denn beides ist ihm dasselbe) an einen Leib gebunden ist, und beide eine Einheit, wenn auch immerhin nur *compositionis* bilden (Resp. sext., p. 156). In ihrer Natur kann, da diese ja eine entgegengesetzte war, es nicht begründet sein, dass ein Geist mit einem Körper verbunden ist; also ist es ein übernatürliches, von Gott gewolltes Faktum (Princ. I, 61). Obgleich die Seele in dieser Verbindung mit dem ganzen Leibe verbunden ist, so geschieht dies doch vermöge eines bestimmten Organs; und dieses ist jenes *conarion*, die kleine an dem Vereinigungs- und Kreuzungspunkt der Lebensgeister aufgehängte Drüse *(gland pinéal)*, die ausser ihrer Lage schon deswegen das passendste Organ ist, um als besonderer Sitz der Seele zu dienen, weil es keines der paarweise existierenden ist, und es sich darum handelt, dass die Seele, was die beiden Augen ihr zuführen, als eines empfinde (u. a. Passions I, 30). Zwar wirklich in Bewegung setzen kann die Seele trotz dieser ihrer Verbindung den Leib nicht, denn das Hinzukommen auch der kleinsten Bewegung würde das erste Naturgesetz umstossen; wohl aber kann sie durch Einwirkung auf das *conarion* den sich bewegenden Lebensgeistern eine andere Richtung geben, sie dirigieren (Resp. quart., p. 126), so dass also ihre Thätigkeit mit der des Reiters verglichen werden kann, der die eigene Bewegung des Rosses leitet. Ebenso giebt die Affektion der Sinnes- und anderer Organe der Seele eigentlich keine neuen Ideen, sondern die Bewegungen der Lebensgeister, und die Spuren, welche frühere Bewegungen im Gehirn (wie Falten im Papier) nachgelassen haben, diese werden für die Seele Ver-

anlassung und Gelegenheit dazu, dergleichen hervorzurufen (Not. ad progr. quodd., p. 185). Dabei ist es, wie die Träume und der Umstand, dass man in abgeschnittenen Gliedmassen Schmerzen empfindet, beweisen, nicht die Affektion des Sinnesorgans, sondern nur die Bewegung der Lebensgeister, die auch sonstwie hervorgerufen werden kann, welche diese Veranlassung giebt (Brief an *Fromond*, Nov. 1637). Auch werden nur solche Ideen hervorgerufen, die das Sinnliche betreffen; denn mit dem Intellektuellen haben weder Gehirnbilder (Empfindungen), noch Spuren von ihnen (Erinnerungen) etwas zu thun (Not. ad progr., p. 188). Durch diese Verbindung nun mit dem Körper ist es möglich, dass wenn die Seele eine Idee hat, vermittelst jener Drüse die Lebensgeister durch alle Poren innerhalb des Gehirns und weiter des übrigen Leibes zum Herzen dringen — je öfter es geschah, desto leichter öffnen sich jene Poren —, und nun die Empfindungen dadurch verlängert und verstärkt werden. Dann hat man den Zustand des Affekts oder der Leidenschaft, worin die Ideen mächtig, aber wegen der Verbindung mit dem Leibe, die der Vernunft nicht klar ist, konfus sind (Passions I, 37, 28). Nichts stört daher die Klarheit des Geistes so sehr wie die Leidenschaften. Wenn nun die Ideen in theoretische und praktische, in Perzeptionen und Willensakte zerfallen waren, so werden sich auch die Leidenschaften dem gemäss einteilen lassen. Unter den primitiven Affekten, deren *Descartes* sechs annimmt, hat die Verwunderung *(admiration)*, bei der auch die Bewegungen der Lebensgeister nicht über das Gehirn hinaus gehen sollen (Pass. II, 96), einen vorzugsweise theoretischen Charakter; bei den übrigen fünf, Liebe, Hass, Verlangen, Trauer und Freude, dringt die Bewegung bis zum Herzen, wird dort empfunden und ist mit Neigung zu Bewegungen begleitet: sie sind praktisch (Pass. II, 88—101). Alle übrigen, wie Hoffnung, Furcht u. s. w., lassen sich aus ihnen ableiten. Indem die Seele die Macht hat, Vorstellungen und durch diese eine Richtung der Lebensgeister hervorzurufen, ist es in ihre Macht gegeben, indirekt die Leidenschaften zu besiegen, die Furcht vor der Gefahr durch die Hoffnung des Sieges zu neutralisieren. Das ist ein Kampf, nicht einer oberen und unteren Seele, sondern der Seele mit den Lebensgeistern (ebd. I, 45, 47). Durch Selbstbeobachtung und Geduld kann auch die schwächste Seele dazu kommen, der Leidenschaften Herr zu werden, gerade wie man den grössten Hund dressieren kann (ebd. 56). Thut man dies, so werden die Leidenschaften selbst zu einem Mittel des Vergnügens und zu Hilfsmitteln für zu erreichende Zwecke; denn mächtiger bewegt uns das Gute, das die Vernunft erkennt, wenn es zugleich als schön erscheint, wozu es die Sinnlichkeit macht (Pass. III, 211, 12; II, 85). In der Beherrschung der Leidenschaften aber und dem konsequenten

Wollen des für Recht Erkannten besteht, wie das namentlich aus seinen Briefen an die Prinzessin *Elisabeth* und die Königin von Schweden hervorgeht, alles sittliche Handeln; die aus dem Willen, tugendhaft zu leben, sich ergebende Gewissensruhe ist sein höchster Lohn.

8. Die Sätze über die Verbindung des Geistes und Körpers und die sich daran anknüpfenden ethischen Forderungen nicht nur an den ersteren, sondern an den ganzen Menschen zeigen ausser ihrer Lückenhaftigkeit zu auffällige Widersprüche, als dass nicht bald in *Descartes'* Schule der Versuch gemacht wäre, sie zu vermeiden. Das allgemeine Naturgesetz, dass gar keine neue Bewegung in der Körperwelt entstehen kann, wird auch durch das Minimum von Bewegung umgestossen, das *Descartes* statuiert, wenn er sagt, die Seele setze das *conarion* in Bewegung. Und wieder das aus jenem abgeleitete Gesetz, dass jede Bewegung in ihrer Richtung beharrt, beweist, dass indem die Seele den Lebensgeistern eine Richtung giebt, sie eine neue, und zwar stärkere Bewegung in den Körper hineinträgt, als die der *spiritus animales* gewesen war. Der Widerspruch ist so offenbar, dass als klar sehende Schüler etwa gleichzeitig und zum Teil anscheinend unabhängig von einander denselben in einer von *Descartes* selbst nahe gelegten Weise zu vermeiden versuchten, alle bedeutenden Cartesianer ihnen zufielen, ja dass man dreist behaupten kann, *Descartes* selbst hätte es gethan. Es ist daher kein Unrecht, wenn man stets den Occasionalismus als die eigentliche Cartesianische Lehre angesehen hat. Der hervorragendste Urheber desselben, *Arnold Geulincx* (1624—1669), wurde in Löwen, wo er 1641—1643 studierte, wohl unter dem Einfluss des Jansenismus und durch seinen Lehrer *Wilh. Philippi* (1600—1665) für die Cartesianische Philosophie gewonnen. Seit 1646 bekleidete er ebenda philosophische Lehrstellungen. Als er im Jahre 1658 den Gegnern seiner philosophischen Neuerungen weichen musste, ging er nach Leyden, wo er zum Calvinismus übertrat. Erst 1665 erhielt er hier eine dauernde Universitätsstellung. Schon 1669 ist er gestorben. Die Dunkelheit, welche die Seltenheit seiner Schriften und eine irregeleitete historische Überlieferung über seine Stellung verbreitet hatte, ist erst gelichtet worden, seitdem in Deutschland von *Pfleiderer*, *Eucken* und *Zeller* seine Stellung zu *Leibnitzens* Lehre erörtert worden ist, und in Holland *Victor Vander Haeghen* sorgsam über sein Leben, seine Schriften und Philosophie gehandelt, endlich *I. P. N. Land* eine musterhafte Gesamtausgabe seiner philosophischen Schriften (1891 bis 1893, Hagae, 3 voll.) veranstaltet hat. Schon *Geulincx'* Quaestiones quodlibeticae (1653, erweitert [Saturnalia] 1665, 1669; seine Logica suis fundamentis restituta erschien 1662, 1698), und seine Methodus inveniendi argumenta (1663) enthalten die ersten Spuren

occasionialistischer Lehren, die übrigens nach dem Nachweis *Monchcamps* auch in den scholastisch eingekleideten Medullen der Logik (1661) und Metaphysik (1663) von *Philippi* deutlich erkennbar sind. Ausführlicher entwickelt sind sie bereits in dem Tractatus ethicus primus de virtute et primis ejus proprietatibus vom Jahre 1665, dem in der Ausgabe der Ethik von 1675 (*Γνῶθι σεαυτὸν* s. Ethica) noch fünf weitere Traktate sowie zahlreiche Annotata (fast nur zum ersten Traktat) angehängt sind. Erst in diesen findet sich (Opp. III, 212) der Vergleich des Leibes und der Seele mit zwei gleichgehenden Uhren, der übrigens nach *Euckens* treffender Bemerkung durch *Descartes'* Vergleich des organischen Körpers mit einer Uhr den Schülern des Philosophen nahegelegt war. *H. Ritter* hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass *Leibnitz* kein Recht habe für den ersten Erfinder desselben zu gelten. Alle übrigen Schriften des *Geulincx* sind erst nach seinem Tode gedruckt. So die Physica vera als Anhang zu *Bontekoes* postumen Schriften im Jahre 1688 zu Leyden, so ferner die Annotata praecurrentia und die Annotata majora in Principia Renati Descartes, die von *Geulincx'* Verehrern in den Jahren 1690 u. 91 in Dortrecht herausgegeben wurden. Es sind Diktate für seine Zuhörer, denen als Zugabe eine Menge akademischer Abhandlungen angehängt sind, die unter seinem Präsidium von seinen Schülern verteidigt wurden. Endlich erschien, gleichfalls im Jahre 1691, die Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Er stellt darin die wahre der peripatetischen Metaphysik entgegen. — Zu der Unmöglichkeit einer gegenseitigen Einwirkung von Leib und Seele, die aus ihrer Substantialität und dem Gegensatz ihrer Attribute folgt, kommt nach *Geulincx* die weitere, dass nur dasjenige wirkt, welches weiss, was es thut, ich aber nicht weiss, wie meine Handbewegung, die Sonne nicht weiss, wie der Lichteindruck zu Stande kommt. Nun aber ist doch wieder nicht zu leugnen, dass wenn ich meine Hand bewegen will, sie sich wirklich bewegt, und dass, wenn die Sonne in mein Auge scheint, ich eine Vorstellung vom Licht habe. Wir haben es also in beiden Fällen mit einem Unbegreiflichen, ja Unmöglichen, aber Faktischen, d. h. mit einem Wunder zu thun, welches darin besteht, dass bei Gelegenheit meines Willens der allmächtige Gott meine Hand bewegt, aus Veranlassung des Sonnenscheins er mir die Lichtvorstellung giebt. (Also *Descartes'* „Veranlassung oder Gelegenheit", nur hier nicht für die Seele, sondern für Gott). Daher nicht eigentlich Ursache, sondern Veranlassung, Gelegenheit (*occasio, causa occasionalis*) ist dort der Wille, hier das gereizte Auge nach der Ansicht des *Geulincx*, die eben deswegen das System der gelegentlichen Ursachen oder des Occasionalismus genannt worden ist. Bei dieser Unmöglichkeit, in der Aussenwelt irgend eine Veränderung

hervorzubringen, ist es ganz natürlich, dass *Geulincx* die praktische Regel aufstellt: wo du nichts zu thun vermagst, hast du auch nichts zu wollen, sondern dich zu unterwerfen. Daraus ergiebt sich nun eine Ethik, welche sich durch die entschiedenste Missachtung der Werke, und durch völlige Resignation in den Willen des Allmächtigen auszeichnet, wie sie bei einem Konvertiten zur Calvinischen Lehre erwartet werden konnte. Die Demut, die beides in sich vereinigt: die Einsicht in unsere Ohnmacht (inspectio sui) und die Ergebung in die höhere Macht (despectio sui), wird deswegen von *Geulincx* als höchste Tugend aufgefasst. Dies passt gut mit einem Satz zusammen, der sich im zweiten Teil seiner Metaphysik findet, dass wir Modi des göttlichen Geistes seien, und dass, wenn die Modi weggedacht werden, wir Gott haben. Auch dieser Satz übrigens steht fast wörtlich bei *Descartes* in einem Briefe (I, 103, ed. *Elz.*), wie oben angegeben wurde, und zwingt nicht, den Occasionalismus vom Cartesianismus zu trennen. Dagegen kommt in *Geulincx'* Physik ein Satz vor, der, weil *Descartes* ihm leugnet, als Ergänzung zu dessen Behauptungen anzusehen ist. Wie unser Ich nicht eigentlich eine *mens*, sondern nur *aliquid mentis*, d. h. eine Partizipation an Gott als der einzigen *mens* ist, gerade so giebt es eigentlich nur ein *corpus*, die ausgedehnte Materie; die s. g. Körper sind Partizipationen davon, jeder eigentlich nur *aliquid corporis*. Demgemäss giebt es eigentlich nicht, wie bei *Descartes*, zweierlei, sondern es giebt nur zwei Substanzen, und an die Stelle seiner *mentes et corpora* tritt hier *mens (Deus) et corpus (materia)*. Sieht man, wie dies hier geschehen wird, in *Spinoza* die eigentliche Konsequenz des Cartesianismus, so ist es interessant zu vergleichen, wie sich *Descartes*, *Geulincx* und *Malebranche* in die Schritte teilen, die zum Spinozismus führen, und wie namentlich *Geulincx* sich bei dem Gegensatz zwischen *Descartes* und *Malebranche* (s. § 269, 3, 270) zu dem einem und dem anderen stellt. Nach *Descartes* ist das unendliche Denken, dessen Partizipationen die Geister sind, Gott, nicht aber die unendliche Ausdehnung, deren Modi die Körper sind. Umgekehrt macht *Malebranche* die Körper zu Modifikationen der unendlichen (also göttlichen) Ausdehnung, die Geister aber sind ihm etwas Substanzielles, keine blosse Partizipationen. Nach *Geulincx* sind die Geister gerade wie die Körper Modifikationen, und er wäre ganz mit *Spinoza* einverstanden, wenn nicht sein Dualismus ihn, anstatt bei einer, bei zwei Substanzen anlangen liesse.

§ 268.

Aufnahme des Cartesianismus.

Bouillier u. a. s. § 266; *C. A. Sainte Beuve*, Port Royal, VI voll., 3. Aufl., Paris 1867. *W. Cunningham*, Descartes and English Speculation, London 1875. *George*

Monchamp, Histoire du Cartésianisme en Belgique, Brux.-St. Troud 1886; *G. v. Hertling* s. § 280.

1. Wenn überall der Weitergehende von dem Zurückgebliebenen bestritten wird, so musste *Descartes* auf eine Menge von Angriffen gefasst sein. Auf das Altertum blickt er sowohl als seine Schule, indem sie sich jenen Bruno-Baconischen Satz aneignen (s. § 249, 5), dass wir eigentlich die Alten sind, ziemlich verächtlich herab. Die Philosophie des Mittelalters steht ihm nicht höher; denn von der Scholastik spricht er nur als von einem Übungsmittel des jugendlichen Geistes; wo er von der Methode des *Verulamius* spricht, sieht er darin eine Vorarbeit, und *Hobbes* wird von ihm als ein Mann behandelt, der in der Physik nichts, in der Politik mehr, aber auch nichts Rechtes wisse. Diese nichtachtende Stellung musste der einnehmen, der die Reihe der Bestrebungen begann, welche nicht nur anderes, sondern mehr geben als das Mittelalter und das Altertum, weil in ihnen die Theologie des ersteren und der Naturalismus des letzteren gleich sehr zu ihrem Rechte kommen soll. — In der Voraussicht, dass es an Einwendungen nicht fehlen werde, ruft er vor Herausgabe seines Hauptwerks dieselben hervor, um seine Erwiderungen mitgeben zu können; und es trifft sich merkwürdig, dass in diesen sieben Objektionen ziemlich alle die Standpunkte repräsentiert sind, mit denen *Descartes* bricht, weil sie ihm nicht genug bieten. Was zuerst das Altertum betrifft, so war der Bedeutendste unter den Wiederbelebern antiker Systeme (s. oben § 236—239) der gleichzeitig mit *Descartes* lebende *Gassendi*. Die fünften Objektionen sind von ihm. Dass darin der naturalistische Gesichtspunkt vorwiegt, liegt in der Natur der Sache. In dem Mittelalter waren die patristische, scholastische und Übergangsperiode unterschieden, und in der ersten *Augustinus* (§ 144), in der zweiten *Thomas* (§ 203) als Höhepunkt angegeben. Die Lehren aller drei Perioden werden gegen die Cartesianische ins Feld gerufen. Der Augustinismus, den *Antoine Arnauld* (in den vierten Objektionen) sprechen lässt, äussert sich am freundlichsten; denn jener hatte auch Neigung zum Pantheismus gezeigt, und *Arnauld* steht auf dem Sprunge Cartesianer zu werden. Viel herber dagegen äussert sich der Thomismus, der aus den (siebenten) Objektionen des Jesuiten *Bourdin* sich vernehmen lässt, der aber, weil der gemeinschaftliche Feind auch Gegner verbindet, auch dem *Scotus* abgeborgte Gründe nicht verschmäht, so dass *Bourdin* als Repräsentant der gesamten Scholastik auftritt. Wurde dem *Descartes* hier zum Vorwurf gemacht, er werde zum Heiden, weil er der Scholastik nicht genug folge, so gerade das Gegenteil in den (zweiten und sechsten) Einwürfen, zu deren Redakteur sich *Mersenne* gemacht hatte. *Descartes* wird hier als Anhänger des ontologischen Arguments, dieses

Schiboleths der scholastischen Denkart behandelt, von einem Standpunkte aus, der schon oben (§ 267, 1) als skeptisch gefärbte Toleranz gegen alle philosophischen Ansichten bezeichnet ward, wie sie von *Montaigne* ausgehend die Weisheit der gebildeten Franzosen geworden war. Als über jene Lebensweisheit hinausgehend und als der eine Kulminationspunkt der Übergangsperiode, im Gegensatz zu der Theosophie als dem anderen, war die Weltweisheit des *Hobbes* (§ 256) dargestellt. Ihr Urheber lässt sich in den dritten Objektionen vernehmen, in denen er natürlich tadelt, was mit seinem Naturalismus streitet. Aber auch von dem anderen Kulminationspunkte, der Theosophie aus, wurde *Descartes* angegriffen. Zwar nicht in den von ihm erbetenen und herausgegebenen Objektionen, wohl aber in den Briefen, die *Henry More* 1648 und 1649 mit ihm wechselte, der, ganz besonders durch *J. Böhme* angeregt, sich gegen den Cartesianismus erklärt, freilich dabei auch solches geltend macht, was ihn als einen über diesen hinausgehenden, der folgenden Periode angehörigen Philosophen erscheinen lässt (s. weiterhin § 278, 2). Es waren endlich in der Übergangsperiode auch solche erwähnt, die wie z. B. *Melanchthon* im religiösen Gebiete bereits den Protestantismus repräsentierten, während sie in der Philosophie ganz im Mittelalter standen. Auch dieser Standpunkt schickt seinen Kämpfer in der Person des *Voëtius*, den die meisten nur aus der Streitschrift des *Descartes* kennen, und darum ebenso einseitig beurteilen, wie die thun würden, welche sich die Persönlichkeiten *Luthers* und *Melanchthons* aus deren Verhältnis zu *Schwenkfeld* konstruieren wollten, oder umgekehrt. Andere, heftigere Angriffe, die nicht bloss mit den Waffen der Wissenschaft gemacht wurden, traten erst hervor, als die Lehre des *Descartes* in weiteren Kreisen Anklang gefunden hatte.

2. Begreiflicher Weise geschah dies zuerst in Holland. Die Universität Utrecht hat den Ruhm erworben, dass auf ihr zwar nicht zuerst, aber doch zuerst in besonderem Masse, wie ihr *Descartes* das weissagt, „unsere Philosophie“ gelehrt wurde. *Henry Renerius (Renier;* geb. 1593) war der erste, der nachdem er 1628 *Descartes* und dessen Lehre kennen gelernt hatte, dieselbe als Professor in Deventer (seit 1632) und (seit 1636) in Utrecht verbreitete, auch es veranlasste, dass *Henricus Regius (le Roi)* 1638 als Professor der Medizin dahin gerufen ward, der nach *Reniers* im Jahre 1639 erfolgtem Tode als Hauptverkündiger der neuen Lehre angesehen ward. Sein Eifer für diese lockte die Jugend sehr an, rief aber auch die Reaktion des *Voëtius* hervor und zog durch viele Paradoxien dem *Descartes* alle möglichen Verdriesslichkeiten zu, so dass dieser endlich sich förmlich von ihm lossagte. (Dieser Umstand hat mich in meinem oben citierten

Werk zu dem Irrtum verleitet, das mir damals unbekannte Werk eines anderen *Regius:* Cartesius verus Spinozismi architectus, diesem Utrechter Professor zuzuschreiben). Ähnlich wie in Utrecht rief in Leyden, wo zuerst die Professoren *Adrien Heereboord* (gest. 1659) und *de Raey* Cartesianische Lehren vertraten, dies die Reaktion des Theologen *Revius* und anderer hervor, und infolge dessen Massregeln der Universität, über welche *Descartes* sich glaubte beklagen zu müssen. Trotzdem blühte der Cartesianismus auf dieser Universität immer mehr auf, wie die Namen *Wittich, Heidanus, Geulincx, Volder* beweisen. In Amsterdam vertritt den Cartesianismus der Arzt *Ludwig Meyer,* dessen Schrift Philosophia SSae interpres (1666) grosses Aufsehen machte, und der als Freund des *Spinoza* und Mitherausgeber seiner Werke noch mehr berühmt geworden ist (s. § 272). In Gröningen gewinnt die neue Philosophie bald Eingang durch *Maresius, Gousset,* ganz besonders aber durch den deutschen *Tobias Andreae* (1604—1674). Franeker hat *Alexander Roellius,* besonders aber den *Ruard Andala* (1665—1727) aufzuweisen, der den Cartesianismus gegen den Occasionalismus, insbesondere von *Geulincx*, in seinem Syntagma metaphysico-physico-theologicum (1710) und dem Examen ethicoes Geulinxii, gegen den Spinozismus in seinem Cartesius verus Spinozismi eversor (Franequerae 1717, 4), gegen die prästabilierte Harmonie in der Schrift de unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica (1724) mit heftigen Hinweisen auf die religiöse Gefährlichkeit der neuen Lehren verteidigt. Auf den beiden letztgenannten Universitäten war gebildet *Balthasar Bekker,* geb. 1634, der sich zuerst durch eine Verteidigung des Cartesianismus (de philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera, Franeq. 1668), dann durch seine Angriffe gegen den Aberglauben in seiner Schrift über Kometen 1683, ganz besonders aber in seiner Betoverde Weereld (die bezauberte Welt), die zuerst holländisch im Jahre 1691 erschien, dann aber in viele Sprachen übersetzt ward, bekannt machte. Er folgert in ihr aus der Unmöglichkeit, dass Geistiges auf Körperliches einwirke, die Nichtigkeit alles Zauber- und Dämonenglaubens. Die Welt ist eine natürliche, keine bezauberte. Er war Doctor der Theologie und Geistlicher in Amsterdam, und hat infolge dieses Werks viel zu leiden gehabt. Aus dem Kirchenverbande ausgeschlossen, schloss er sich der französisch-reformierten Gemeinde an, und starb im Jahre 1698. Die Zahl der Schriften, die dies Werk hervorrief, ist sehr gross. In Breda lehrten *Pollot* und *Schuler.* Kurz, mehr oder minder beherrschte auf allen niederländischen Universitäten der Cartesianismus das Katheder, und ward daher auch in einer grossen Menge von Schriften vertreten. Der Umstand, dass die Cartesianer ihre Gegner unter den orthodoxen

Theologen fanden, welche gleichzeitig die dissentierenden Theologen (Arminianer und Coccejaner) bekämpften, näherte begreiflicher Weise die vom gleichen Feinde Angegriffenen einander. So geschah es, dass zuletzt kaum ein Unterschied gemacht wurde zwischen einem Cartesianer und einem Feinde der Kirche, so dass sie sich, je nach dem, was dem Scheltenden das Schlimmste schien, bald Jesuiten, bald Coccejaner mussten schelten lassen, und dass selbst kirchliche Konzilien, wie das Dordrechter, ihr Urteil über die neue Philosophie abgaben.

3. Etwas später als Holland, dann aber in einem noch höheren Grade als dieses, ward das Vaterland des *Descartes* Sitz seiner Lehre. Nur waren es hier nicht die Universitäten, denn diese verschlossen sich ihr, sondern andere Institute, innerhalb deren über ihr Los entschieden ward. Zuerst die geistlichen Orden. Unter diesen war *Descartes* keinem so zugethan wie dem Jesuiten-Orden, und an dessen Meinung lag ihm besonders viel. Obgleich der Provinzial des Ordens *Dinet* ihm von La Flêche her wohl wollte, obgleich die P. P. *Vatet* und *Mesland* sogar seine entschiedenen Anhänger waren, so erklärte sich doch der Orden gegen ihn. Gelegenheit dazu gab eine zweite (§ 267, 4) erwähnte Erklärung der Transsubstanziation; eigentlicher Grund war vielleicht, dass sich die Jansenisten, dass sich namentlich ihr Hauptsitz Port-Royal für den Cartesianismus entschied. Die von dem Jansenisten *Antoine Arnauld* (1612—1694) mit Beihilfe von *Pierre Nicole* (1625 bis 1695) im J. 1662 veröffentlichte Logik von Port-Royal (L'art de penser) ist von aller Welt als das Cartesianische Lehrbuch angesehen worden. Wie den Jansenisten, so ward jetzt auch den Cartesianern der Vorwurf gemacht, sie seien Calvinisten, was seltsam damit kontrastiert, dass die holländischen Calvinisten sie Jesuiten schalten. Wie es bei dergleichen Gelegenheiten stets geht, dass man den Feind des Feindes als seinen Freund ansieht und behandelt, so auch hier. *Gassendi* hatte die Cartesianische Lehre bekämpft: er wird von den Jesuiten begünstigt. Von dem Verbot auf der Universität bleibt seine Lehre, von dem Gesetztwerden auf den index libr. prohibit. seine Werke verschont. Beides war über den Cartesianismus durch die Jesuiten gekommen, welche also das Haupt der Kirche in dieselbe Lage brachten wie damals, wo päpstliche Bullen den Averroismus in Schutz nahmen gegen die, die dessen antichristlichen Charakter aufdeckten (s. oben § 238). Die Begünstigung der Gassendisten durch die Jesuiten, weiter durch die Universität, gab deren Lehre einen neuen Aufschwung. Beinahe hätten die Jesuiten sogar das Parlament von Paris zu einer Parteinahme gegen *Descartes* verleitet. Viel freundlicher als zu diesem Orden gestaltete sich das Verhältnis zu einigen der in jener Zeit existierenden geistlichen Kongregationen. Vor allem zu der des Oratoire,

dessen Stifter, der Kardinal *Berulle*, einer der frühesten Gönner *Descartes'* gewesen war, zu dem auch seine persönlichen Freunde *Gibieuf* und *La Barde* gehörten, und aus dem bald *Malebranche* hervorgehen sollte. Andere Kongregationen folgten diesem Beispiel. Das Wohlwollen, welches so hochstehende Geistliche wie der Kardinal *Retz*, *Fénélon*, *Bossuet* dem Cartesianismus bewiesen, kam dazu. Ferner ward es wichtig für die Ausbreitung desselben, dass in einigen der freien Akademien, von denen Paris damals wimmelte, akademische Vorlesungen für die Glieder, sowie öffentliche für jeden, der sie hören wollte, gehalten wurden, welche die Lehren des Cartesianismus entwickelten. Unter diesen machten die von *J. Rohault*, besonders die physikalischen, grosses Aufsehen, mehr aber noch die seines Schülers und Nachfolgers, des *Pierre Silvain Regis* (1632—1707), der zuerst in Toulouse und Montpellier, dann aber in Paris den Cartesianismus lehrte und lange Zeit als der erste Repräsentant desselben in seiner unverfälschten Gestalt galt. Sein Cours entier de philosophie (1690) behandelt die Logik in einem Buch, die Metaphysik in drei, die Physik in acht, die Moral in drei Büchern, und ist schon 1691 in zweiter Auflage erschienen (Amst., *Huguetan*, III voll., 4°). Mehr aber als alles trug zu der Ausbreitung dieser Lehre bei das Interesse, welches die allerverschiedensten Klassen der Gesellschaft für sie nahmen. Der Advokat *Géraud de Cordemoy* erscheint in seinen Dissertations philosophiques (1666) als ein Occasionalist, der schon seit dem Ende der fünfziger Jahre diese Lehre verficht; der Advokat *Claude de Clerselier*, den *Descartes* kurz vor seiner Abreise nach Schweden kennen lernte, war ihm so ergeben, dass er später als Hauptübersetzer der lateinisch geschriebenen Werke des Philosophen erscheint, auch dem Arzte *Louis de la Forge* in Saumur, einem der Begründer des Occassionalimus (dessen Traité de l'homme, de ses facultez et fonctions et de son union avec le corps, Paris Ende 1665 [lat. zuerst Amsterdam 1669] erschienen ist, aber schon mehrere Jahre vorher fertig gestellt war), bei der Herausgabe der Posthuma des *Cartesius* zur Hand geht. Vornehme Herren, wie der Prinz von *Condé*, der Herzog von *Luynes*, wollten nicht, dass die Gelehrten es ihnen zuvorthäten. In welchem Masse der Cartesianismus auf den französischen Klassizismus, auf *Corneille*, dann auf *Racine* und besonders auf *Boileau* gewirkt hat, ist neuerdings von *H. v. Stein* gezeigt worden. Ja wie sich geistreiche Damen für diese Lehre interessierten, geht aus Briefen der Frau von *Sévigné*, wie nicht geistreiche, aus den Lustspielen *Molières* hervor, der Gassendist, d. h. Gegner der Cartesianer war.

4. Von Holland aus pflanzte sich der Cartesianismus nach Deutschland fort. Der Westfale *Johann Clauberg*, geb. 1622 in Bremen, dann in Gröningen durch *Tobias Andreae* und in Leyden durch

Johann de Raey gebildet, eng befreundet mit den Cartesianern Frankreichs, lehrte zuerst in Herborn, dann (seit 1651) in Duisburg, wo er am 31. Jan. 1665 starb, nachdem er in seiner Defensio Cartesiana seinen Meister gegen *Revius* in Leyden und *Lentulus* in Herborn in Schutz genommen hatte. In seiner Logica vetus et nova ein Vorläufer der Art de penser, in seiner Physik des Occasionalismus, streift er in seiner Schrift über die Erkenntnis Gottes nahe an *Malebranche* und *Spinoza* heran, erinnert in seinem Anpreisen der deutschen Sprache an *Leibnitz* und hat, indem er für die Metaphysik die Namen Ontosophie oder Ontologie vorschlägt, einen Wink gegeben, den später *Wolff* (s. § 290, 4) beachtet. *Claubergs* sämmtliche Werke sind von *Schalbruch* herausgegeben (Amsterd. 1691, 4°). Dass im Jahre 1653 die Marburger Statuten vor dem Cartesianismus warnen, ist ein Beweis, dass derselbe schon Eingang gefunden hatte; in der Theologie wird er durch *Reinhold Pauli*, in der Medizin durch *Waldschmied*, in der Philosophie durch *Horch* vertreten. In Giessen schwärzt ihn im Jahre 1673 der Professor *Kahler* durch ein Buch ein, dessen Titel wie ein Angriff dagegen klingt. Durch *Chauvain* (geb. 1640) wird der Cartesianismus nach Berlin verpflanzt, wo *Chauvain* als Prediger der französischen Gemeinde, Professor am französischen Collège und endlich als Dirigent des Nouveau journal des savans wirksam ist. *Joh. Placentius*, Mathematiker in Frankfurt an der Oder schreibt einen Renatus Cartesius triumphans, *Daniel Lipstorpius* in Bremen seine Specimina philosophiae Cartesianae; eben daselbst widerlegt *Eberhard Schweling* die Schrift *Huets* gegen *Descartes*. In Halle lehrte an dem adeligen Institute *Sperlette* ganz nach Schriften von Cartesianern; von Altorf, wo die neue Lehre durch *Petermann* (1649 bis 1703) und *Sturm* (1615—1705) vertreten ward, ging sie mit dem ersteren nach Leipzig über, wo sie später auch durch *Michael Rhegenius* und *Gabriel Wagner* verkündigt wird. Von Tübingen sagt im Jahre 1677 *T. Wagner* in seinem Examen atheismi speculativi, dass keine Universität fürchterlicher vom Cartesianismus heimgesucht sei. Ähnlich lautet es in den Visitationsakten von Jena im Jahre 1697.

5. Was für Deutschland Holland gewesen war, das wurde Frankreich für die Schweiz, England und Italien. In das erstere Land ward der Cartesianismus zuerst durch den in Nîmes gebildeten *Rob. Chouet*, der Professor in Saumur, später in Genf war, eingeführt, hatte dort aber nur eine kurze Dauer, weil sich Genf sehr früh für den überall den *Descartes* verdrängenden Empirismus *Lockes* erklärte. Nach England wird die Lehre *Descartes'* direkt schon durch die Theosophen von Cambridge verpflanzt (*Henry More* s. sub 1). Die Philosophical Transactions der Royal Society (seit 1665) nennen ihn schon in den ersten

Jahrgängen häufiger als einen hervorragenden Forscher. Ausserdem schafft ihm *Antoine Legrand* Eingang, ein im Anfang des 17. Jahrhunderts geborener Franziskaner, der seine oft aufgelegte Institutio philosophiae (zuerst London 1672) der Verbreitung einer Lehre gewidmet hat, die er in seiner Apologia (1679) gegen den theologischen Eifer *Samuel Parkers*, Bischofs von Oxford, tapfer verteidigt (*Parker* hatte in dem Tentamen physico-theologicum [1665] und den Disputationes de Deo et providentia [1679] speziell auch *Descartes'* Lehre von den angeborenen Ideen angegriffen). *Samuel Clarke*, der später ganz in das andere Lager übergeht, scheint, als er sich entschloss, *Rohaults* Physik zu übersetzen, dem Cartesianismus günstiger gewesen zu sein, als während er die Anmerkungen dazu schrieb (s. § 281, 2). Wer später in England nicht zu *Locke* sich bekennt, und dem Cartesianismus geneigt bleibt, fasste denselben doch mehr im Sinne *Malebranches*, als im ursprünglichen auf. So *John Norris* (1667—1711). Was endlich Italien betrifft, so ward trotz der päpstlichen Zensur der Cartesianismus auch hier heimisch. Ganz besonders in Neapel, wo ihn *Thommaso Cornelio*, geb. 1614, *Bonelli*, geb. 1608, *Gregorio Caloprese* und der von Genua eingewanderte *Paolo Mattia Doria*, in eigentümlicher Weise endlich *Michel Angelo Fardella* (1650—1711) vertraten, welcher letztere, in Paris gebildet, in Modena, Venedig, Padua, endlich in Neapel für ihn wirkte. Ausser dem überall gegen den Cartesianismus auftretenden Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts, hatte derselbe in Neapel noch die Angriffe des daselbst gefeierten *Giovanni Battista Vico* (1668—1744) von sich abzuwehren, der namentlich durch die unter den Cartesianern zur Schau getragene Verachtung der Geschichte und alles positiven Wissens empört war. Seine von neuplatonischen Elementen durchsetzte Metaphysik ist viel weniger selbständig gedacht als seine Ausführungen über den Gang der Geschichte (Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, Neapel 1725 u. ö.; übersetzt von *W. E. Weber*, Leipzig 1822). Sie haben ihn zu einem der Begründer der Philosophie der Geschichte gemacht (s. *Rob. Flint*, Vico, Edinburg und London 1884). Ähnlich wie *Vico* hatte übrigens auch *Huët* geklagt: die Cartesianer suchten die Barbarei wieder ins Leben zu rufen. Einer der letzten und eifrigsten Cartesianer in Italien ist der Kardinal *G. S. Gerdil* (1718—1802) gewesen, der also dort die Rolle spielt wie *Bern. le Bovier de Fontenelle* (1657 bis 1757) und der Physiker *J. J. Dortous de Mairan* (1678—1771) in Frankreich, nur dass diese beiden auf einander folgenden Sekretäre der französischen Akademie den Cartesianismus in seinem Fortgange repräsentieren: zu *Leibnitz* hin *Fontenelle* (Entretretiens sur la pluralité des mondes 1686, und, bald darauf, Doutes sur le systême physique des

causes occasionelles), zu *Spinoza* hin *Mairan*, während *Gerdil* in seiner Übereinstimmung mit *Malebranche* dem ursprünglichen Cartesianismus näher bleibt.

§ 269.

1. Der Ausgangspunkt des Cartesianismus führt mit Notwendigkeit zu einem extremen Dualismus, bei dem eine Einwirkung des Geistes auf den Körper und umgekehrt eine Unmöglichkeit ist. Mit Nothwendigkeit; denn besteht das Wesen des Geistes im negativen Verhältnis zur Aussenwelt (im blossen Beisichsein, im Zweifeln u. s. w.), so ist natürlich das ihm Gegenüberstehende sein Negatives (also blosses Aussersichsein, Ausdehnung). Diesem Dualismus macht die Einführung des Gottesbegriffs ein Ende, mit welcher der Zweifel widerlegt wird, also die Aussenwelt dem Geiste sich offenbart, und es möglich und gewiss wird, dass der Geist sich durch Direktion der Bewegungen in die Aussenwelt einführen kann. Mit dem, was oben (§ 259) als das eigentliche Prinzip einer Philosophie der Neuzeit bestimmt ward, stimmt sehr gut zusammen, dass *Descartes* als die Prinzipien seiner Philosophie das zweifelnde Ich und die Gottheit bezeichnet. Jenes, der Ausgangspunkt, ist das *principium cognoscendi,* diese, der Endpunkt, das *principium essendi;* beide zeigen wirklich an (wie jener § dies vom Prinzip forderte), wie sich die beiden zu vermittelnden Seiten verhalten. Trotzdem dass sie es in ganz entgegengesetzter Weise thun, indem nach jenem es heisst: beide Seiten schliessen sich aus, nach diesem: sie schliessen sich nicht aus, folgt doch aus dem ersten das zweite mit Notwendigkeit. Aus dem Zweifel ergab sich das gegenseitige Sichausschliessen beider Seiten. Da nun nach *Descartes* in dieser Ausschliesslichkeit die Substanznatur besteht, so ist es ganz natürlich, dass beide sich Ausschliessenden als Substanzen gedacht werden. Werden aber beide als Substanzen gedacht, so fallen sie darin, wie *Descartes* selbst dies sagt, zusammen; im Substanzsein liegt der Vereinigungspunkt, und sobald also mit dem Substanzbegriff Ernst gemacht wird, muss das Sichausschliessen dem Zusammenfallen Platz machen. Ernst aber wird damit nur gemacht, wo die Gottheit gedacht wird, die ja „eigentlich" allein Substanz gewesen war. Vor der Gottheit verschwindet also das negative Verhalten beider Seiten: die Aussenwelt erschliesst sich dem denkenden Ich und verschliesst sich nicht mehr gegen die Verwirklichung seiner Zwecke.

2. Freilich ergiebt sich damit noch etwas anderes. War es die Natur von Substanzen, sich gegenseitig auszuschliessen, so dürfen die sich nicht mehr Ausschliessenden auch nicht mehr als Substanzen gedacht werden; und von dem Ausgangspunkte, der die Substanzialität der Geister (Ich) und Körper setzte, muss fortgegangen werden dazu, dass ihnen keine zukommt. Dieser Widerspruch zwischen Anfangs- und

Endpunkt ist auf dem Standpunkt des Cartesianismus unvermeidlich. Käme dieser Widerspruch deutlich zum Bewusstsein, so würde er eine Lösung postulieren und finden. Erst einer späteren Zeit ist es notwendig geworden, diesen Widerspruch zu dem Dilemma zuzuspitzen: Entweder bin ich, und dann ist Gott nicht; oder Gott ist, und dann bin ich nicht. Ehe aber einer (*Schelling* s. § 314, 2) durch diese Formel das Problem der Lösung dieses Widerspruchs stellen konnte, musste der philosophierende Geist erst die Erfahrung gemacht haben, dass sich wirklich entgegengesetzte Weltanschauungen ergaben, wenn im Geiste des siebzehnten Jahrhunderts (von *Spinoza*) an dem Endpunkte des Cartesianismus, d. h. an dem zweiten Gliede des Schellingschen Dilemma festgehalten wurde, oder wenn im Sinne des achtzehnten Jahrhunderts man (die Aufklärung) das Ich zur Hauptsache machte und sich für das erste Glied jener Alternative entschied. *Descartes* als der Epoche machende Philosoph vereinigt, freilich im ungelösten, weil von ihm nicht klar erschauten Widerspruch, beide Weltanschauungen in sich; daher erscheint der Spinozismus als konsequente Durchführung seiner Lehre, und dennoch haben die Antispinozisten des achtzehnten Jahrhunderts fast ohne Ausnahme gerade an *Descartes* angeknüpft. Ebenso war es ja auch nicht schwer gewesen nachzuweisen, dass sowohl der Realismus als der Nominalismus des Mittelalters mit Recht den *Eriugena* seinen Ahnherrn nennen durfte.

3. Noch ehe aber das klare Bewusstsein solches Widerspruchs die Lösung, kann ein unbestimmtes Gefühl desselben seine Vermeidung nahelegen. Beide unterscheiden sich so, dass in jener beide entgegengesetzten Seiten zugleich zum Rechte kommen, während in dieser nur eine von ihnen mit aller Energie festgehalten wird. Dies Auskunftsmittel muss ergriffen werden; denn es lag dort, wo *Descartes* angelangt war, zu nahe. Zu einem dem Ausgangspunkte entgegengesetzten Resultate gelangen, heisst doch eigentlich ihn aufgeben. Thut man dies nun nicht nur eigentlich, sondern wirklich, so hat man einen Standpunkt ohne jeden Widerspruch, einen, wo Ernst gemacht wird mit dem Satz, dass es eigentlich nur eine Substanz gebe, und also den denkenden sowohl als den ausgedehnten Einzelwesen die Substanzialität abgesprochen wird. *Descartes* selbst steht vermöge eines solchen Gefühls stets auf dem Sprunge, diesen Schritt zum Pantheismus zu machen. Was man an ihm tadeln muss, ist die Halbheit, mit der er gezogene Konsequenzen zurücknimmt oder durch Distinktionen abschwächt, und die Parteilichkeit, mit der er die eine Seite der Einzelwesen anders behandelt als die andere. Ebenso seine Schule. Was das Erste betrifft, die Halbheit, so hat er zugestanden, eigentlich sei nur Gott Substanz; er beschränkt dies aber dahin, dass es Wesen gebe, denen dies Prädikat auch zu-

komme, freilich nicht *univoce* mit Gott, nämlich die „geschaffenen“ Substanzen, was bei ihm, da das Geschaffene in jedem Augenblick neu geschaffen wird, so viel heisst wie Substanzen, die keinen Augenblick subsistieren. Das Zweite, die Parteilichkeit, betreffend, so macht *Descartes* im völligen Gegensatz zu seinem Dualismus zwischen der Welt der Geister und der Körperwelt den Unterschied, dass er von jener sagt: man denke die Schranken weg, und man hat das unendliche Denken, d. h. Gott (woraus sich durch blosse Umkehrung der Satz ergiebt, den auch er selbst und *Geulincx* ausgesprochen haben: man setze Schranken *(modi)* in das unendliche Denken, und man hat Geister); dass er aber den dann gleichberechtigten Satz: man denke aus der Körperwelt die Schranken weg, und man hat die unendliche Ausdehnung, d. h. Gott, nicht wagt. Man kann auch nicht sagen, dass aus dem Stillschweigen über diesen Punkt nichts zu folgern sei. Dass er nur von den Geistern behauptet eine klare, der Imagination gar nicht bedürftige Erkenntnis zu haben, von den Körpern aber dies leugnet, beweist, dass er nicht zugestehen kann, die Erkenntnis der Körper stehe in gleichem Verhältnis zu der Erkenntnis des Allerevidentesten, Gottes, wie die Erkenntnis der Geister dazu steht, so nämlich, dass aus der Erkenntnis des Unendlichen die des Endlichen abgeleitet werden kann. Darum konnte auch nur aus der Existenz der Geister auf die Gottes zurückgeschlossen werden. Also nur hinsichtlich der Geister streift *Descartes* daran heran, sie als Modi des unendlichen Denkens zu fassen; den Körpern wird diese Modus-Stellung nicht angewiesen. Was er, der Physiker, hinsichtlich der Körper nicht wagte, das hat ein Anhänger von ihm, der aber Geistlicher und Theolog war, gerade hinsichtlich der Geister nicht, wohl aber von den Körpern behauptet.

II.

Malebranche.

§ 270.

Le P. *André*, La vie du R P. Malebr. publ. par le P. *Ingold*, Paris 1886. *Mario Novaro*, Die Philosophie des Nic. Malebr., Berlin 1893; vgl. *B. Erdmann*, im Archiv f. G. d. Ph. VII, 1894.

1. *Nicole Malebranche*, am 6. August 1638 in Paris geboren, trat 1660 in die Kongregation des Oratoriums, die vom Kardinal *Berulle* gegründet war, und ward dort dem schon vom Stifter der Kongregation begünstigten Cartesianismus gewonnen. Im Jahre 1675 erschien sein Hauptwerk, de la recherche de la vérité, zuerst in zwei, in den späteren Ausgaben, deren er selbst sechs erlebt hat, in vier Bänden. Daran schliessen sich die durch theologische Angriffe

und durch Bitten des Herzogs von *Chevreuil* veranlassten Conversations métaphysiques et chrétiennes 1677, die er aber in einem Briefe an *Leibnitz* verleugnet und dem Abbé *Catelan* zuschreibt, sowie die Méditations métaphysiques et chrétiennes dem Abbé *de Lanion*. Seine Differenzen mit dem Cartesianer *Quesnel*, der ihn sonst sehr verehrte, zogen *Arnauld* in den Streit, mit dem *Malebranche* durch seinen Traité de la nature et de la grâce (1680) ganz zerfiel. Die Méditations chrétiennes et métaphysiques (1684) erregten, namentlich weil darin das „Wort" oder die allgemeine Vernunft als Vermittler unter den Streitenden *Malebranches* Lehren vertritt, manchen Anstoss. Der Traité de morale erschien 1684, die Entretiens sur la métaphysique et sur la religion 1688, der Traité de l'amour de Dieu 1697, die Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois 1708, die Réflexions sur la prémotion physique 1715. Ausserdem hat er, da fast jede seiner Schriften eine Menge von Angriffen erfuhr, viele Streitschriften verfasst, die sich theils in den späteren Auflagen seiner Werke, theils in einer von ihm veranstalteten vierbändigen Sammlung (1709) finden. Im Jahre 1715 erkrankt, wie man meint infolge einer wissenschaftlichen Unterhaltung mit *Berkeley*, starb er am 15. Oktober desselben Jahres. Gesamtausgaben seiner Werke erschienen zu Paris in elf Bänden (12° 1712) und in zwei Quartbänden (1838). Die vierbändige Ausgabe von *Jul. Simon*, Paris 1871, enthält nur einige Hauptschriften. Selten sind anscheinend die Méditations métaphysiques et correspondance, zum ersten Mal her. von *J. J. Dortous de Mairan*, Paris 1841.

2. Man hat ein Recht, sich bei der Darstellung von *Malebranches* Philosophie lediglich an sein Hauptwerk, die Wahrheitsforschung, zu halten. Was die anderen Werke enthalten, mit Ausnahme der Entret. sur la mét. et sur la rel., betrifft fast nur die Theologie; und wo er von seinem Hauptwerke abweicht, erscheint er oft als aus Furcht vor Jansenistischen und anderen Ketzereien inkonsequent. Hat nun gleich manche dieser Inkonsequenzen, wie seine Polemik gegen *Quesnel* und *Arnauld*, ihm momentan den Beifall der Jesuiten eingetragen, so sahen doch ihm sehr nahe stehende Männer, wie der Benediktiner *Dom François Lami*, dass er gegen seine eigenen Voraussetzungen verstosse. Der Zweck, welchen sich *Malebranche* in seinem Hauptwerke gesetzt hat, ist, zuerst die Quellen aller Irrtümer aufzudecken (Buch 1—5), dann zu zeigen, wie dieselben vermieden werden können (Buch 6). Dabei schliesst sich *Malebranche* darin ganz an *Descartes* an, dass er das Erkennen und Wollen einander gegenüberstellt — er parallelisiert sie mit der Gestaltbarkeit und Beweglichkeit der ausgedehnten Wesen —, und die Zustimmung, ohne welche es nie zu einem Irrtum käme,

dem letzteren zuweist. Mit *Descartes* werden dann innerhalb des theoretischen Verhaltens Sinn, Imagination und Verstand, im praktischen Neigungen und Leidenschaften (*inclinations* und *passions*) unterschieden, so dass Verstand und Neigung dem Geiste als solchem, die drei anderen nur dem mit einem Leibe verbundenen Geiste zukommen sollen. In der eben angeführten Reihenfolge, so dass immer jedem ein Buch gewidmet ist, wird nun untersucht, in wiefern diese fünf Veranlassung zu Irrtümern werden können.

3. Die zwanzig Kapitel des ersten Buches, welche die Sinne betrachten, gehen davon aus, dass dieselben uns gegeben sind zur Erhaltung unseres Körpers. Diesem Zweck entsprechen sie, wenn sie uns nicht sowohl über das Wesen der Dinge, als über ihr Verhältnis zu uns Auskunft geben. Unterscheidet man gehörig, was die meisten vermischen, die Bewegung und Konfiguration des affizierenden Körpers, die Erschütterung des Sinnesorgans, der Nerven und ihrer Lebensgeister, endlich aber die Empfindung, die weder in dem Gegenstande, noch im Körper, sondern in unserer Seele liegt, so wird es leicht sein, die Sinne gehörig zu benutzen, also wo wir ein Brennen fühlen, die gebrannte Stelle vom Feuer zu entfernen, aber den Sinnen zu misstrauen, wo sie uns verleiten wollen über das Wesen der Dinge ein Urteil zu fällen. Dieses ihr Wesen wird uns nicht durch die Sinne offenbart, sondern durch das Denken, welches uns sagt, dass das Wesen der Dinge in der Ausdehnung besteht, während die meisten dieses Wesen in die Qualitäten warm, gelb, weich, süss u. s. w. setzen, die doch nur in unserer Seele liegen. Versteht man, wie die meisten, unter Materiellem die Summe dieser Qualitäten, so ist man völlig berechtigt, zu bezweifeln, dass es Materialität ausser uns gebe. Das zweite Buch, dessen zweiundzwanzig Kapitel auf drei Teile (zu acht, acht und sechs) verteilt sind, betrachtet die Imagination. Die Vorstellungen (Phantasmen) der Einbildungskraft, die sich von den Empfindungen so unterscheiden, dass die sie veranlassenden Erschütterungen der Lebensgeister nicht durch Affektion der Sinnesorgane hervorgerufen wurden, sondern sei es nun willkürlich, sei es unwillkürlich in den Centralteilen des Körpers entstanden, sind gerade wie die Empfindungen nur Zustände der Seele. Was *Malebranche* weiter über sie sagt, ist zum Teil recht interessant, zeigt aber wenig Eigentümliches.

4. Desto mehr das dritte Buch, das in fünfzehn Kapiteln, von denen vier auf den ersten, elf auf den zweiten Teil fallen, vom Verstande oder dem reinen Geiste, im Gegensatz zum mit dem Körper verbundenen handelt. Das Wesen des Geistes besteht im Denken, das gerade wie die Ausdehnung vom Körper, vom Geiste untrennbar ist, so dass er immer, und dass er nie in einem Augenblick mehr denkt

als in dem anderen. Das Denken fällt ihm dabei so mit dem Bewusstsein zusammen, dass dazwischen anstatt Geist oder Seele auch gesagt wird: dieses Ich *(ce moi)*. Alles Übrige kann vom Geiste fortgedacht werden, so das Fühlen und Vorstellen, welche Modifikationen, ja sogar das Wollen, welches ein Begleiter des Denkens ist, nur das Denken selbst nicht. Das erste Objekt des Denkens ist Gott, das unendliche Wesen oder, was dasselbe heisst, das Wesen überhaupt, das Sein ohne alle Beschränkung, das eben deswegen nicht ein besonderes Wesen ist. Dieses unendliche Sein, das als nichtseiend zu denken ein Widersinn wäre, ist das erste und absolut Intelligible. Um es richtig zu denken, darf man nicht bei einer Seite desselben stehen bleiben, wie diejenigen thun, welche Gott einen Geist nennen. Dies ist in sofern richtig als er kein Körper ist; ebenso wenig aber ist er ein Geist in dem Sinne, in welchem der Mensch es ist. Man hüte sich, Gott zu vermenschlichen. In Gott sind alle Vollkommenheiten, auch die, deren Partizipationen und Modifikationen die Körper sind, die Ausdehnung, deren Unendlichkeit ein Beweis ist, dass sie nicht Prädikat nur endlicher Wesen sein kann. In ihrer Ganzheit und Unendlichkeit ist sie, was *Malebranche* intelligible Ausdehnung nennt. Als Inbegriff aller Vollkommenheiten ist Gott sein eigener Gegenstand und sein eigener Zweck; in dem ersteren zeigt er sich als Weisheit, im zweiten als Liebe zu sich selbst. Beide sind von seinem Wesen untrennbar, und daher weiss und liebt Gott sich ewig, notwendig und unveränderlich. Da alles, was ist, nur ist durch Partizipation an dem Sein überhaupt, so ist in der Weisheit Gottes oder seinem Sichwissen in intelligibler (idealer) Weise alles enthalten, und die intelligible Existenz oder Idee eines Dinges ist nichts anderes, als eine Partizipation oder Modifikation einer der göttlichen Vollkommenheiten. Die Ideen der Dinge, d. h. das Wesen der Dinge, wie Gott es in sich schaut, zeigen darum eine Stufenfolge, in der z. B. die Idee des Körpers weniger Vollkommenheit enthält als die des Geistes. Wie die Ideen oder Wesenheiten, so sieht Gott in sich auch alle Verhältnisse derselben, d. h. alle Wahrheiten. Beide, als Inbegriff der göttlichen Weisheit, sind natürlich ebenso wenig vom Belieben Gottes abhängig, wie sein eigenes Sein: sie sind notwendig und ewig. Sie mit *Descartes* zu etwas ganz Arbiträrem machen, heisst alle Wissenschaft für unmöglich erklären (vgl. Eclaircissem. X). Die Ideen der Dinge sind nun auch Gegenstand des menschlichen Denkens, wo es ein wirkliches Wissen ist. Die Menschen verwechseln sehr oft Ideen mit Eindrücken oder auch den durch diese hervorgebrachten Gehirnbildern, mit denen diese ewigen Urbilder der Dinge doch gar keine Ähnlichkeit haben. Oder aber, weil wir durch unseren Willen uns die Ideen vergegenwärtigen, meinen sie, dieselben seien von uns

produziert. Vielmehr verhält sich's so, dass unser Wollen nur die Veranlassung für ihre Präsenz ist. Sie sind nämlich nicht eigentlich in uns, sondern wir sind in dem Inbegriff der Ideen, der Weisheit Gottes oder ihm selbst, die oder der die Geister so umfasst, wie der Raum die Körper. Die Ideen der Dinge sind uns daher immer präsent, wir merken es nur nicht, weil wir unsere Aufmerksamkeit auf das Vergängliche richten. Stehen wir von diesem letzteren ab, wollen wir uns nicht mehr durch dass Sinnliche zerstreuen lassen, dann treten die Ideen wieder in unser Bewusstsein. Die Dinge erkennen heisst also ihre Ideen, d. h. sie in Gott sehen, der sie ewig in sich sieht und uns an diesem seinem Sehen partizipieren lässt oder uns erleuchtet. Ausser dem unendlichen Wesen, von dem wir eine freilich nicht vollständige, aber klare und deutliche Idee haben, hat unser Wissen zu seinem Gegenstand die Körperwelt. Schreibt man nicht konfuser Weise den Körpern solches zu, was nicht ihr, sondern unser Zustand, so bleibt für sie nur, dass sie verschiedene Begrenzungen der unendlichen Ausdehnung sind. Sie so ansehen heisst sie in ihren Ideen erkennen oder, was ja dasselbe hiess, in Gott sehen, da alle unsere Ideen nur Limitationen der Idee Gottes sind. Darum giebt es von den Körpern eine wissenschaftliche, reine Vernunft-Erkenntnis, und *Malebranche* zweifelt nicht, dass die Physik einmal dieselbe Evidenz haben werde, wie die Geometrie. Hier werden nun am passendsten die Sätze eingeschoben, in denen *Malebranche* seine Physik darlegt. Sie finden sich im zweiten Teil des sechsten Buches. In dem, was das Wesen der Körper ausmacht, dem Ausgedehntsein, sind sie natürlich alle gleich. Die Ungleichheit kommt in sie durch die hinzutretende Bewegung, die allein sogar den Unterschied zwischen dem Toten und Lebendigen konstituiert. Da die Bewegung nicht in dem Wesen der Materie liegt, so wird sie ihr von Gott mitgeteilt, und dauert gerade so lange, als Gott sie mitteilt oder will. Weil Gott selbst aber Einer ist und unveränderlich, eben deswegen ist Unveränderlichkeit und Einfachheit ein notwendiges Prädikat der Natur-, d. h. der Bewegungsgesetze. Dass Gott überall die einfachsten Mittel braucht, ist bei *Malebranche* ein feststehendes Axiom, auf das er stets zurückkommt; so namentlich in seiner Lehre vom Übel und in der von der Vorsehung. Nur auf sehr kompliziertem Wege hätte Gott die Zahl der Übel verringern können; darin besteht der Optimismus oder die Theodicee *Malebranches*, welche die Freude über *Leibnitz'* Theologie (s. § 288, 7) erklärt, die seine von *Cousin* herausgegebenen Briefe an *Leibnitz* aussprechen. Ebenso glaubt er die Vorsehung auf das Allgemeine beschränken zu müssen, auf das nämlich, wo die einfachen Wege ausreichen. Beides hat ihm viele Angriffe zugezogen. Weil den Körpern die Bewegung von aussen

mitgeteilt wird, deswegen urgiert er, dass nicht ein Körper dem anderen seine Bewegung mitteile, sondern dass Gott dem einen sie nehme und dem anderen sie gebe. Dies war auch der Grund, warum er in seiner Physik, die ebenso mechanisch ist wie die Cartesianische, und in der er die Wirbeltheorie noch weiter, bis auf die Teilchen des ersten Elementes ausdehnt, doch in einem wesentlichen Punkte von jener abwich. Die Fehler in den von *Descartes* aufgestellten Bewegungsgesetzen, und die Unhaltbarkeit seines Grundsatzes, dass die Quantität der Bewegungen stets dieselbe bleibe, soll, so meint *Malebranche* in einem, dreissig Jahre nach der Recherche geschriebenen Werk, darin ihren Grund haben, dass der Meister auch die Ruhe des Körpers als eine Kraft, nicht nur als Privation gefasst habe. Es liegt darin der Tadel, dass den Körpern eine eigentümliche Kraft beigelegt, die ausschliessliche Kausalität Gottes geleugnet wird. Diese wird von *Malebranche* wie von *Descartes* gern in der Augustinischen Formel, dass Erhaltung fortwährende Schöpfung, betont. Die gleichzeitige Übereinstimmung mit dem Kirchenvater und dem Epoche machenden Philosophen ist ihm ein stets neuer Beweis für die Übereinstimmung der Philosophie mit der Religion, die er in vielen seiner Schriften zu beweisen sucht. Bei der früher (s. § 144, 4) hervorgehobenen Annäherung des Augustinismus an den Pantheismus fühlt *Malebranche*, als ihm später *Spinoza* bekannt wird, das Bedürfnis, den Unterschied ihrer Lehren zu formulieren: nach ihm sei das Universum in Gott, nach *Spinoza* Gott im Universum, sagt er in den Entretiens.

5. Der höhere Rang, welchen *Malebranche* den Geistern vor den Körpern einräumt, hat die Folge, dass seine Geisteslehre nicht, wie bei *Descartes*, ein ganz entsprechendes Korrelat zur Physik wird. Gott, sagt er, und vielleicht auch wir selbst nach diesem Leben können die Geister in Gott oder durch Ideen, d. h. als Beschränkungen des unendlichen Denkens fassen, und dann eine ganz klare und deutliche Erkenntnis von ihnen haben. Jetzt aber ist es nicht so; wir wissen von dem eigenen Sein nur durch ein inneres, noch dazu sehr konfuses Gefühl, so dass gerade das Gegenteil von dem wahr ist, was die Cartesianer sagen, dass die Geister uns bekannter seien als die Körper. Nicht einmal der eigene Geist ist es, geschweige denn die der anderen, auf deren Existenz und Beschaffenheit wir nur durch Vermutung schliessen können. Es mag wohl das Wertbewusstsein des erlösten Christenmenschen gewesen sein, das ihn später in so strenger Weise den *Spinoza* verdammen lässt, in dessen Pantheismus die Geister gerade so zu Modifikationen des unendlichen Denkens werden, wie bei *Malebranche* die Körper zu Limitationen der Ausdehnung wurden. Und doch streift er selbst nicht nur, wie ihm das *Mairan* in den inter-

essanten von *Cousin* herausgegebenen Briefen nachweist, in seiner intelligiblen Materie, sondern auch sonst sehr nahe an das heran, was ihn in jenes „*misérable*" Schriften so empört. So besonders im vierten Buche, in dessen dreizehn Kapiteln die praktische Seite des reinen Geistes oder seine natürlichen Bewegungen, die Neigungen betrachtet werden. Ganz wie unser Wissen darin besteht, dass wir an den Ideen und ewigen Wahrheiten partizipieren, so ist auch unser Wollen nur ein Mitgezogenwerden von der Liebe, mit der Gott liebt. Da diese Liebe zu ihrem Objekt nur Gott selbst hat, indem Gott die Dinge nur liebt, sofern er sich selber liebt, so ist alles unser Wollen eigentlich Liebe zu Gott. Es giebt gar kein Wollen, in dem nicht Liebe zu dem *bien en général*, zur Glückseligkeit enthalten wäre. Da aber Gott wie das Sein überhaupt, so auch das Gut überhaupt ist, und Glückseligkeit nur in ihm liegt, so ist auch das allerverkehrteste Wollen immer, wenn auch missverstandene, Liebe zu Gott. Woher nun diese Missverständnisse entstehen, wie sie sich an die Liebe zum Guten überhaupt, wie an die zum eigenen Wohl, wie endlich an die zu anderen anheften können, das wird in diesem Buche sehr ausführlich erörtert, in einer Weise, die nicht besonders berührt zu werden braucht, da auch hier stets die Weisung wiederkehrt, nur dem ganz klar Erkannten beizustimmen.

6. Den Übergang zu dem fünften Buch, das in zwölf Kapiteln von den Leidenschaften handelt, macht die Bemerkung, dass der Geist ausser seiner Verbindung mit Gott, durch welche er an dem Wissen Gottes und an Gottes Liebe zu sich selbst partizipiert, in einer ebenso wesentlichen und notwendigen zu seinem Leibe stehe. Zwar wissen wir von dieser Verbindung nicht, wie von der mit Gott, durch klare Vernunft-Erkenntnis, sondern nur durch einen *instinct de sentiment;* dennoch besteht sie, ist auch nicht als eine Folge des Sündenfalls anzusehen, obgleich man zugestehen muss, dass seitdem die Neigung, sich ganz dem Sinnlichen hinzugeben, grösser geworden ist, so dass also zwar Gott den Geist an den Leib gebunden, der Geist selbst aber sich ihm unterthänig gemacht hat. Diese Verbindung ist von Gott geordnet, nicht so, wie viele meinen, dass in Folge derselben der Leib auf die Seele einwirkt und umgekehrt, denn dies ist eine völlige Unmöglichkeit, sondern so, dass bei Gelegenheit unseres Wollens Gott unseren Arm bewegt. Dies zu thun, dazu hat er sich selber verpflichtet, und hebt jetzt unseren Arm auch wo wir es gegen seine Gebote wollen. *Semel jussit, semper paret.* (Die Gründe für den Occasionalismus, die *Malebranche* anführt, zeigen oft fast wörtliche Übereinstimmung mit denen von *Geulincx*). Wie durch diese Verbindung mit dem Leibe ein Unterschied stattfindet zwischen den reinen Ideen und den mit Empfindungen und

Einbildungen gemischten, so entspricht demselben der zwischen den rein geistigen Neigungen und ihrer, durch die Bewegung der Lebensgeister vermittelten Steigerung zu Leidenschaften. Nicht nur in dieser Definition, sondern auch in der Systematik der Leidenschaften stimmt *Malebranche* ganz mit *Descartes* überein. Die Verwunderung, bei der nach Beiden die Erschütterung der Lebensgeister nicht bis zu den peripherischen Teilen des Körpers fortgeht, wird von *Malebranche* unvollkommene, die fünf anderen werden wirkliche Leidenschaften genannt. Alle werden auf Liebe und Abneigung als auf die *passions mères,* ja da Abneigung ohne Liebe undenkbar, eigentlich alle auf die Liebe zurückgeführt. Mit ausdrücklicher Rückweisung auf das über die Sinne Gesagte wird auch die Bestimmung der Leidenschaften darein gesetzt, der Ökonomie des Leibes zu dienen, wobei sie der Seele die Sorge dafür abnehmen und also Zeit gewähren, sich mit Besserem zu beschäftigen. Wie dort, so gerät auch hier die Seele, wo sie ohne klare Einsicht ihre Zustimmung giebt, und keinen Unterschied macht zwischen dem, was bekannt *(familier),* und dem, was erkannt *(clair)* ist, in Irrtümer. Es giebt daher nach *Malebranche* ebenso wenig wie nach *Descartes* einen unverschuldeten Irrtum; nur dass *Malebranche* bei der religiösen Tendenz seiner Lehre viel mehr die Folgerung hervorhebt, dass Befreiung vom Irrtum mit Erlösung von Sünde zusammenfalle, also Erleuchtung sei. Eine solche anzunehmen, konnte, da ja Gott „der Ort aller Geister" war, keine Schwierigkeit machen.

7. In dem sechsten Buche, das in zwei Teilen von fünf und neun Kapiteln die Methode der Wahrheitsforschung behandelt, wird von neuem eingeprägt, dass es keine eigentliche Ursache gebe als Gott, dass wir wissen, nur weil er uns erleuchtet, empfinden, nur wo er unser Denken modifiziert; dann wird darauf hingewiesen, dass es nur auf das Eine ankomme: dem allein zuzustimmen, dem man nicht ohne innere Vorwürfe der Vernunft die Zustimmung versagen kann. Darum sind Unaufmerksamkeit und Beschränktheit des Geistes die grössten Feinde der Wahrheit. Wie beiden zu begegnen, dazu werden Regeln angegeben; wiederholt wird nachgewiesen, wie diese von *Descartes* befolgt, von *Aristoteles* vernachlässigt worden seien. Auch in diesem Buche kehrt der Gedanke öfter wieder, dass weil es für Gott nur einen Zweck gebe, ihn selbst, auch unsere Bestimmung nur sein könne, ihn zu erkennen und zu lieben. Erkenntnis der Wahrheit, wie sie in Mathematik und Metaphysik erlangt wird, und Wollen der Tugend führt deswegen zum höchsten Ziel, zur Vereinigung mit Gott. Damit alle, auch die geistig Rohen und Groben, denen die Sinne die höchste Autorität, zu solchem Ziele gelangen können, hat Gott es nicht verschmäht, sich sogar den Sinnen ergreifbar zu machen. Für die Thoren ist er gewissermassen *selbst* thöricht geworden, um sie weise zu machen (Liv. V, 5).

8. Wenn auch nicht in Scharen, wie dem Occasionalismus, so doch auch nicht spärlich fielen die Cartesianer dem *Malebranche* zu. *Thomassin* (1619—95), *Bern. Lami* (1645—1715), endlich *Levassor*, der Schriften von ihm ins Englische übersetzte, sind zuerst zu nennen. Freilich hat der letztere, weil er vom Katholizismus abfiel, den Feinden *Malebranches* Stoff zu Verunglimpfungen gegeben. Zu ihnen gesellt sich der Benediktiner *Dom François Lami* (1636—1711) und sogar ein Jesuit, der P. *André* (1675—1764). Beide erklären sich, freilich bei seiner semipelagianischen Schwenkung, gegen ihn. Die Mémoires von Trévoux vom Jahre 1713, p. 922 erwähnen eines Malebranchisten, als einen Anhänger der Ansicht, dass möglichenfalls nichts existiere als das eigene Ich. Ob solche Egoisten, ein Wort, das bis an die Mitte des vorigen Jahrhunderts die schlimme moralische Bedeutung nicht hatte, die man heute damit verbindet, oder Solipsisten (wie man sie später genannt hat, während z. B. bei *Baumgarten* Solipsismus gerade das bedeutet, was man heute Egoismus nennt) jemals litterarisch hervorgetreten sind, steht dahin. Nach *Buffier* zwar, der sie bekämpft, scheint ihre Zahl nicht ganz klein gewesen zu sein; aber schon *Th. Reid* (s. § 292, 4) klagt, dass er keiner Schrift derselben habe habhaft werden können. Möglichenfalls hat *J. Janitsch*, der (*Kants* Urteile über *Berkeley*, Strassburg 1879) ihre Existenz bestritten hat, Recht. Ausserhalb Frankreichs ist besonders der Engländer *John Norris* zu nennen. An Gegnern hat es, auch wenn man die theologischen übergeht, nicht gefehlt. Die den Cartesianismus von einem früheren Standpunkt aus bekämpft hatten, mussten natürlich auch *Malebranche* bestreiten. Hier sticht *Foucher*, Canonicus von Dijon (1644—1696), mit seinem an *Montaigne* erinnernden Skeptizismus hervor. Weniger der durch seinen plötzlichen Abfall von *Malebranche* etwas verdächtige Jesuit *Detertre*. Noch weniger der als „Zoilus" *Malebranches* berüchtigte *Faydit* (gest. 1709). Aber auch vom Standpunkte des Cartesianismus ward er bekämpft, namentlich durch *Regis*, gegen den er sich in einem gedruckten Briefe verteidigte. Kaum war *Malebranche* gestorben, als der an *Locke* anknüpfende Sensualismus in Frankreich zu herrschen anfing. Der Kampf, welchen die Malebranchisten *Lelevel*, *René Fédé*, *Lanion* (als Pseudonym *Wander*), *Claude Lefort de Morinière* und *Miron* gegen denselben führten, war der vergebliche Kampf der Reaktion gegen ein neues Prinzip, das eine Berechtigung hat.

§ 271.

Das System *Malebranches* stellt sich dem ganzen Cartesianismus, den Occasionalismus mit einbegriffen, als eine Ergänzung gegenüber. Wenn *Descartes* angedeutet, *Geulincx* es geradezu ausgesprochen hatte,

dass die Geister nur Modifikationen Gottes seien, so tritt hier die durchgeführte Lehre von den Körpern als Modifikationen der unendlichen (also göttlichen) Ausdehnung auf. Dass *Descartes* von den Körpern, *Malebranche* von den Geistern dies Verhältnis nicht zugeben, erklärt, warum nach *Descartes* nur von den Geistern, nach *Malebranche* nur von den Körpern es eine völlig evidente reine Vernunfterkenntnis giebt, in die sich weder Imagination noch Empfindung mischt. Zu dem subjektiven Grunde, dass dem mathematischen Physiker die Körperwelt, dem frommen Theologen die Geisterwelt substanzieller erscheint, kommt bei *Malebranche* hinzu, dass er nicht mehr so sehr wie *Descartes* von dem Dualismus, den die Substanzialität der Geister und Körper forderte, gefesselt ist. Er gesteht es zu, dass die einen mehr sind als die anderen, also nicht ihnen gegenüber, sondern über ihnen stehen, so dass Physik und Geisteslehre nicht mehr koordinierte Teile des Systems sind. Darum wird die Einseitigkeit, mit der er jener des *Descartes* ergänzend entgegentritt, viel mehr betont, er ist viel einseitiger als sein Meister. Er ist es aber nur, indem er die pantheistischen Konsequenzen aus der von *Descartes* adoptierten Augustinischen Lehre von der perpetuirlichen Schöpfung, d. h. der alleinigen göttlichen Kausalität kühner gezogen hat. Vollständig werden diese und mit Vermeidung der eben angedeuteten Einseitigkeiten durch den eigentlichen Vollender des Cartesianismus gezogen, welcher den Kulminationspunkt dieser Periode bildet. Eben darum musste *Malebranche* vor ihm abgehandelt werden, obgleich die weiter gehenden Konsequenzen früher, zwar nicht veröffentlicht, aber gezogen waren.

III.

Spinoza.

§ 272.

Joh. Colerus (*Köhler* aus Düsseldorf), La vie de B. de Spinoza, à la Haye 1706 (Uebersetzung aus dem Holländischen; die Urschrift erschien 1705, eine deutsche Uebersetzung 1733. Die Verwechslung mit einer von *Fr. Holma* angefertigten holländischen Uebersetzung des *Bayle*schen Artikels vom J. 1698 hat viele dahin gebracht, des *Colerus* Schrift in dieses Jahr zu setzen). La vie de Spinosa par un de ses disciples, Amst. 1719; 2. Aufl. Hamb. 1735. (Es ist dies nur der weniger verfängliche Theil der Schrift des Arztes *Lucas*: L'esprit et la vie de Mons. Benoit de Spinoza. Was hier weggelassen wurde, ist öfter unter verschiedenen Titeln veröffentlicht, als Liber de tribus impostoribus, als Spinoza II u. dgl.). Nach *A. Baltzer* ist Colerus von Lucas abhängig und die Schrift des letzteren zwischen 1688 u. 1700 verfasst. Eine Kompilation des Grafen *Boulainvillers* aus beiden steht in der Disputation des erreurs de B. de Sp., Bruxelles 1731. *Joh. van Vloten*, B. d. Sp. naar leven en werken, 2. Aufl., Schiedam 1871. *A. Baltzer*, Spinozas Entwicklungsgang, Kiel 1888. — *Joh. Ed. Erdmann*, Vermischte Aufsätze, Leipzig 1846. *Ed. Böhmer*, Spinozana I—IV, in der Zeitschr. f.

Philos., Bd. 36, 42, 57; 1860, 1863, 1870. *T. Camerer*, Die Lehre Spinozas, Stuttg. 1877. *Fred. Pollock*, Spinoza, his Life and Philosophy, Lond. 1880. *Jam. Martineau*, A Study of Sp., London 1883. *J. Freudenthal*, Spinoza und die Scholastik, in Philos. Aufs., *Ed. Zeller* gewidmet, Leipzig 1887. — *Ad. Gaspary*, Spinoza und Hobbes Diss., Berlin 1873.

1. *Baruch de Spinoza* (oder *Despinoza*, denn beide Unterschriften finden sich in seinen Briefen; ausserdem kommt *de Espinoza* vor, so wie auch in allen diesen Formen anstatt des *z* das *s* gesetzt wird) ist nach der gewöhnlichen, von *Böhmer* angezweifelten Angabe am 24. November 1632 zu Amsterdam im Schosse einer wohlhabenden Familie der „portugiesischen" Judenschaft (mit welchem Namen man auch die Juden bezeichnete, die, wie die *Spinozas*, Spanier waren) geboren, und wegen seiner früh erkannten Gaben dem Rabbi *Moses Morteira* anvertraut worden, einem Manne, der in einer an die Scholastiker erinnernden Weise eine Vermittlung zwischen Philosophie und Judentum versuchte, und bei diesem Halbrationalismus sich an *Maimonides* anschloss. Nur in der antimystischen (anti-kabbalistischen) Richtung blieb der Schüler dem Lehrer treu, im übrigen entfernte er sich früh von ihm, weil der Rationalismus desselben ihm nicht weit genug ging. Namentlich wollte er nichts von dem umdeutenden Aristotelisieren des Bibelworts wissen, und darum erschien ihm *Ibn Esra* als eine dem *Maimonides* vorzuziehende Autorität. Zuerst von einem Deutschen im Latein unterrichtet, trat *Spinoza* in eine Art von Seminar, welchem der durch seine Heterodoxie berüchtigte Arzt *Franz van den Ende* vorstand, um sich klassische Bildung anzueignen. Zugleich ward er durch den Arzt *Ludwig Meyer* zu naturwissenschaftlichen Studien angeleitet, wobei ihn vielleicht auch *Oldenburg* unterstützte. Der Umstand, dass *Meyer* eifriger Cartesianer war, macht es vielleicht erklärlich, dass *Spinoza* die Schriften des *Descartes* zu studieren anfing, ebenso was Cartesianer geschrieben hatten. Nachweisbar ist dies von den Schriften *Heereboords*. Abgesehen davon, dass die Richtung seines Geistes ihn weniger als den *Descartes* die seinige auf die Physik beschränkte, musste des letzteren Akkomodation an die katholische Lehre ihn abstossen. Der Eindruck allerdings, den die § 190 genannten jüdischen Aristoteliker auf ihn gemacht hatten, ist allem Anschein nach in philosophischer Hinsicht ein sehr viel geringerer, als manche, vor allen *M. Joël* (Zur Genesis der Lehre Spinozas, Bresl. 1871), behauptet haben. Dagegen haben die Nachweisungen *J. Freudenthals* zweifellos gemacht, dass *Spinoza* mit den Doktrinen der zeitgenössischen christlichen Scholastiker, der überall gelehrten und durch zahlreiche Handbücher verbreiteten Schullehre, sowie insbesondere der Lehre des *Thomas von Aquino* und seiner Anhänger gründlich vertraut war. Endlich verdient die von *Sigwart* vermutete, von *Avenarius* behauptete

frühe Bekanntschaft mit *Giordano Bruno* jedenfalls Beachtung. Immerhin aber war der Eindruck des Cartesianismus auf *Spinoza* von allen der mächtigste, und seine Ansichten modifizierten sich dadurch nicht nur in formeller Hinsicht bedeutend. Die durch alles dieses veranlasste Entfremdung von der Synagoge führte endlich im Jahre 1656 zur Ausstossung aus derselben, durch ein Anathem vom 6. Aug., dessen spanischer Wortlaut uns aufbehalten ist. Ein spanisch geschriebener Protest dagegen hat, wie einige meinen, die Grundzüge zu dem enthalten, was später *Spinoza* in seinem theologisch-politischen Traktat entwickelt hat. Allerhöchstens die Grundzüge; denn hätte *Spinoza* damals schon *Moses* und Christus in ein Verhältnis gesetzt, wie im Tract. theol. polit., so hätte er schwerlich gegen die Ausschliessung protestiert. (Wie vieles übrigens in diesem Traktat schon vor *Spinoza* von *Maimonides* und anderen jüdischen Gelehrten gesagt war, hat *Joël* nachgewiesen). Weder jetzt noch später ist er, so weit bekannt, durch einen feierlichen Akt zum Christentum übergegangen, obgleich er christlichen Predigten oft beigewohnt, an einer Petition, welche die Besetzung einer Predigerstelle betrifft, sich beteiligt hat, und in einer Kirche beerdigt ist. *Baruch,* oder wie er sich jetzt nannte, *Benedictus,* zog fürs erste nach Ouverkerke bei Amsterdam; und jetzt wohl schon bildete sich jener Kreis von meist jüngeren Männern, denen auch später *Spinoza* seine Arbeiten, wie sie allmählich fortschritten, in Abschriften mitteilte, und zu dem er so oft von „unserer Philosophie" spricht. Zu diesem Kreise gehörte *Ludwig Meyer*, *Simon de Vries, J. Bresser, Jarrigh Jelles* dann *G. H. Schuller,* später auch *Tschirnhausen.* Unter ihnen gehören anscheinend mehrere zu den von der Dordrechter Synode verurteilten Arminianern, deren einer ihn in sein Landhaus aufnahm. Seine Beziehungen zu diesen „Collegianten" oder „Rhynsburgern" datieren daher schon von früher Zeit her. Um 1661 siedelte *Spinoza* nach Rhynsburg über, wo er sich mit Schleifen optischer Gläser, die ihm den nötigen Unterhalt verschafften, besonders aber mit Studien beschäftigte. Wie er bereits im Jahre 1661 über den Cartesianismus dachte, geht aus einem Brief an *Oldenburg* hervor; welches seine eigenen Ansichten waren, aus dem für die Amsterdamer Freunde geschriebenen Tractatus brevis de Deo ct., den in holländischer Übersetzung und leider nicht sehr gelungener lateinischer Rückübersetzung *van Vloten* (Ad Bened. de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum, Amstelod. 1862) veröffentlicht hat. Mit dem ersten Teil, der Appendix dieses Traktates, mehr noch mit dem Anfange der Ethik bis zur 9. Proposition stimmt auch überein der kleine Aufsatz, den *Spinoza* in dem genannten Jahre an *Oldenburg* schickte. (Vgl. *Ed. Böhmer,* B. de Spin. Tract. de deo et homine ct.,

Hal. 1852, 4, besonders aber *Chr. Sigwart,* Spinozas neu entdeckter Traktat u. s. w., Gotha 1866, und *Trendelenburg* in s. histor. Beitr. zur Phil. III, p. 277—398). Der Standpunkt in diesem Traktat ist noch nicht ganz der seines späteren Hauptwerks. So statuiert er darin noch eine wirkliche Verbindung und gegenseitige Einwirkung von Seele und Leib, die er später leugnet, und nach seiner Lehre von den Attributen der Substanz leugnen muss. Es folgt daraus, dass auch diese letztere Lehre früher anders gefasst ward als später. Nur solchen, die er für diskret und geistesstark hielt, theilte er seine Lehren mit. Als daher ein junger Mann, wahrscheinlich sein damaliger Hausgenosse *Alb. Burgh,* Unterricht in der Philosophie von ihm verlangte, diktierte er ihm in die Feder die Hauptsätze der Cartesianischen Philosophie. Diese Diktate wurden auf *L. Meyers* Wunsch erweitert und von diesem im Jahre 1663 herausgegeben als Ren. des Cartes Principia philosophiae more geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica. In den letzteren erörtert *Spinoza* nach *Freudenthals* überzeugender Darlegung die Hauptpunkte der Cartesianischen Metaphysik (ebenso wie in den Principia mit vorsichtigen Hinweisen auf seinen eigenen Standpunkt) in gedrängter, an die Formen der zeitgenössischen Scholastik sich haltender Darstellung. Um zu verhindern, dass diese Schrift glauben mache, der verdächtige Mann sei ein Cartesianer, fingen seit derselben die wirklichen Cartesianer an, ihn in jeder Weise zu verfolgen. Im Jahre 1663 begab er sich nach Voorburgh, immer mit der Ausarbeitung seines Systems beschäftigt, an dessen dritten, d. h. nach dem ursprünglichen Plane letztem Teil er 1665 arbeitet, so dass er einem aus dem Amsterdamer Kreise, *J. B. (Bresser?),* achtzig Propositionen ankündigt. Die Abschriften, die durch seine Freunde von diesen Sendungen genommen wurden, waren natürlich wörtliche, obgleich sich auch in diese nach *Spinozas* Korrespondenz mancher sinnentstellende Schreibfehler eingeschlichen hat. Dagegen scheint *Spinoza* selbst, wenn er einzelne Sätze aus seinem System schriftlich mitteilte, eine grosse Freiheit hinsichtlich der einzelnen Ausdrücke geübt zu haben. Überhaupt wurde im Einzelnen fortwährend geändert. (So war, wie jetzt aus *Vlotens* Supplem. hervorgeht, in *Simon de Vries'* Briefe vom 24. Februar 1663 ursprünglich nicht, wie bei der Herausgabe hinein korrigiert worden ist, Schol. prop. 10 lib. I citiert, sondern Schol. tert. prop. 8, was zu der Ethik, wie sie vorliegt, nicht passt, so dass also jetzt nicht mehr, wie früher scheinbar mit Recht gefolgert werden darf, dass ihr erstes Buch, geschweige, dass sie ganz im Jahre 1663 fertig war). Aus diesen Änderungen ist wohl zu erklären, dass so oft Rückweisungen auf frühere Sätze nicht passen. Die Ansicht aber war abgeschlossen, und vielleicht auch alle fünf Teile

der Ethik vollendet, als er den Bitten seiner Freunde nachgab und im Jahre 1670 seinen Wohnsitz im Haag nahm, seit etwa 1671 bei dem Maler *van der Spyck*, der ihn porträtiert hat, und auch mit Erfolg in seiner Kunst unterrichtet haben soll. Die Übersiedelung fällt mit der (anonymen) Herausgabe seines Tractatus theologico-politicus in dasselbe Jahr. Als Druckort ist auch in den vier, offenbar späteren Abdrücken Hamburg, als Verleger *Heinr. Künraht* angegeben, um *Christoph Konrad* in Amsterdam zu verbergen. Das Geschrei, welches diese oft aufgelegte Schrift namentlich bei den Theologen hervorrief, dabei der Tod seines Gönners *de Witt*, der ihn stets zum Druckenlassen antrieb, liess *Spinoza*, dem die eigene Ruhe, aber wohl auch die der Gewissen anderer über alles ging, den Plan Weiteres zu veröffentlichen ganz aufgeben. Aus denselben Gründen lehnte er auch im Jahre 1672 die ihm angebotene Heidelberger Professur ab. Nur einmal, im J. 1675, scheint er entschlossen gewesen zu sein, die Ethik, die als MS. sich in vieler Händen befand, drucken zu lassen. Das Gerede, welches diese Nachricht hervorrief, liess ihn davon abstehen. Da sich immer entschiedener Symptome der Phthisis bei ihm zeigten, so nahm er Massregeln für den Todesfall. Er bestimmte, dass die Ethik gedruckt, dass ihr aber nicht sein voller Name, sondern nur die Initialen desselben vorgesetzt würden: seinen Wunsch, dass sein System nicht nach ihm genannt werde, hat die Nachwelt nicht respektiert. Andere Schriften verbrannte er, unter ihnen eine Übersetzung des Pentateuch. Am 21. Februar 1677 beschloss er sein in jeder Beziehung musterhaftes Leben. (Übrigens gilt von seinem Sterbetage, was oben vom Geburtstage gesagt ward). Schon in demselben Jahre erschien die von *G. H. Schuller* besorgte Ausgabe: B. D. S. Opera posthuma cIↄIↄcLxxvII, welche die fünf Bücher Ethica, den unvollendeten Tractatus politicus, den gleichfalls unvollendeten de intellectus emendatione tractatus, der vor der Ethik, aber nach dem Tract. brev. geschrieben ist, Briefe und Antworten, und das unvollendete Compendium grammatices linguae hebraeae in einem Quartbande enthalten. Die erste Gesamtausgabe von *Spinozas* Werken ist die von *H. E. G. Paulus*: Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia, 2 voll., Jen. 1802, 3. *Gfrörers* leider in Stocken geratenes Sammelwerk, Corpus philosophorum optimae notae, Stuttg., Brodhag. 1830, enthält sämtliche Werke bis auf die hebräische Grammatik. Im Jahre 1843 ist von *C. H. Bruder* eine Stereotypausgabe in drei Bändchen (Leipzig *Tauchnitz*) veranstaltet, welche nicht viel korrekter ist als die von *Paulus*. In demselben Format ist das oben angeführte Supplementum gedruckt, das ausser dem Tractatus brevis de Deo u. s. w. eine kleine mathematische Abhandlung über den Regenbogen enthält, von der viele meinten,

sie gehöre zu den verbrannten Manuskripten, obgleich sie seit dem Jahre 1687 gedruckt existiert, freilich sehr selten geworden ist. Dazu kommen noch einige Lebensnachrichten aus einem holländischen MS., sowie einige bisher ungedruckte Briefe. Eine Ausgabe von *H. Ginsberg*, 4 voll., erschien Leipzig, dann Heidelberg 1875—1882. Weitaus besser als alle die genannten ist die Jubiläums-Ausgabe von *J. van Vloten* und *J. P. N. Land:* B. d. Sp. Opera quotquot reperta sunt, 2 voll., Hagae 1882, 83. Wie schlecht die lateinische Übersetzung des Tract. brev., haben *Böhmer (Fichtes* Zeitschr., Bd. 42) und *Trendelenburg* a. a. O. nachgewiesen. Die deutsche von *Chr. Sigwart*, Tübingen 1870, hat durch die hinzugefügten Erläuterungen und Parallelstellen doppelten Wert. Von Übersetzungen der philosophischen Werke *Spinozas* ist die französische von *Em. Saisset* (Paris 1842, 3. Aufl., 1872) der deutschen von *B. Auerbach* (1841, 1872) weit vorzuziehen. Von den unzähligen Monographieen über *Spinoza* muss *F. H. Jacobi*, über die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn (1785), noch heute genannt werden, weil von ihr ein gründliches Studium *Spinozas* in Deutschland datiert. Ziemlich vollständig findet man die ältere Litteratur über *Spinoza* in *Antonius van der Linde*, Spinoza, Göttingen 1862.

2. Dass *Spinoza* sowohl bei der Darstellung der Cartesianischen Prinzipien als in seinem eignen Hauptwerk die geometrische Methode anwendet, kann als Geständnis angesehen werden, dass er durch *Descartes* zu der durchweg mathematischen Anschauungsweise gekommen sei, die ihn charakterisiert, und die man nie aus den Augen verlieren darf, wenn man sich nicht das Verständnis seiner Lehre erschweren will. Philosophische und mathematische Gewissheit sind ihm Synonyma (Tr. theol.-polit. c. 14, 36). Nur weil sie eine notwendige Folge der mathematischen Anschauung, hat die Form der geometrischen Beweise eine grosse Bedeutung, selbst wo die Beweise geschmacklos sind und Erschleichungen enthalten. Jeder Gesichtspunkt, der für den Mathematiker nicht da ist, wird daher von *Spinoza* ausdrücklich als ein ungehöriger verworfen. Also vor allen der theologische, um dessen willen *Aristoteles* die mathematische Betrachtung für nicht ausreichend in der Physik erklärt hatte. Im Gegensatz dazu will *Spinoza* nicht einmal in der Ethik den Zweckbegriff gelten lassen. Er wird nicht müde, über die zu spotten, die einen nach Zwecken wirkenden Gott wollen, die das Hysteronproteron begehen aus Zwecken etwas zu erklären, oder die den konfusen Begriff des Sollens zu den menschlichen Handlungen hinzubringen. Er rühmt es ausdrücklich an der Mathematik, dass sie *non circa fines versatur* (Eth. I, Append.), und empfiehlt sie als Muster. Alles, also auch der Menschen Thun und Trachten, ist zu betrachten, als wenn es sich um Linien, Ebenen und Körper handle (u. a. Eth. I,

pr. 33, schol. 2; III, praef.). Gerade wie die Mathematik den Zweckbegriff nicht kennt, gerade so auch den der Kausalität nicht. In ihr ist nie von einem eigentlichen Wirken, das ohne Übergehen nicht zu denken ist, sondern von einem blossen Bedingen die Rede; anstatt der Ursachen hat sie Gründe, anstatt der Wirkungen Folgen. Ganz so *Spinoza*. Der Ausdruck *causa* kommt bei ihm vor, sogar *causa efficiens* (u. a. Eth. I, prop. 16, coroll.); allein die sehr oft wiederholte Polemik dagegen, dass die *causa* als *transiens* (I, pr. 18) gedacht werde, die erläuternde Bemerkung, wenn *efficere* von etwas prädiziert werde, heisse dieses *ex ejus definitione* (so I, pr. 16, dem.), oder auch *ex ea sequitur* (u. a. I, prop. 7, dem.), die stets wiederkehrende Exemplifikation mit dem Triangel, aus dessen Natur oder Definition dies oder jenes folge, zeugt deutlich, dass er wirklichen Kausalzusammenhang nicht kennt, sondern nur das Bedingtsein durch einen Vor- oder Hilfsbegriff. Darum verbindet er auch *causa* und *ratio* durch *seu* (I, pr. 11, dem. alit.). Wie der Raum die Figuren weder bezweckt noch bewirkt, wohl aber bedingt, weil die Figur nicht ohne Raum gedacht werden kann, so giebt es für *Spinoza* keinen anderen Begriff des Bedingten, als dass es ein anderes voraussetzt: *conceptum alterius rei involvit* (I, ax. 4). Dies wird so festgehalten, dass überall, wo der Begriff von etwas den eines andern voraussetzt (*praesupponit, involvit*), es ohne weiteres als bedingt durch dieses (als sein *effectus*) bestimmt wird (vgl. II, pr. 5, dem.). Mit dieser Polemik gegen jede *transitio* hängt die gleiche gegen alles reale Nacheinander, gegen die Zeit zusammen, die er nur als eine konfuse Vorstellung ansieht. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit *Averroës* (dessen Gedanken durch die Kommentare zur Schrift des *Maimonides* und durch *Gersonides* ihm geläufig sein konnten, dessen Argumenta de aeternitate in dem Katalog bemerkenswerter Bücher von *Spinozas* Hand, wie *Schuller* meldet, sich finden), der den Philosophen inmitten der Ewigkeit stellt, wo alles Vor und Nach verschwindet und alles Mögliche als schon wirklich geschaut wird, fordert *Spinoza*, dass der Philosoph alles *sub specie aeternitatis* (II, pr. 44, cor. 2) betrachte, d. h. in völliger Zeitlosigkeit (I, def. 8), womit natürlich gesetzt ist, dass er alles *simul* (de int. em. XIV) betrachtet, d. h. ohne eine reale, nur in seiner logischen Folge. Ebenso behauptet er entschieden, dass zwischen Denkbarkeit und Realität kein Unterschied, dass alles, was möglich, auch wirklich sei (I, pr. 35).

3. Demgemäss ist der Ausgangspunkt seiner Lehre nicht der Welturheber, ja nicht einmal die Grundursache aller Dinge, sondern die logische Voraussetzung alles Seienden, das, vermittelst dessen allein alles Übrige gedacht werden kann, welches aber selbst keines Vorgedankens bedarf, aus dem sein Begriff gebildet werden müsste. Nur

diesen negativen Sinn hat jene *causa sui* (I, def. 1), bei der also von einem wirklichen Sichhervorbringen, wie bei *Descartes*, nicht die Rede ist. Über ein solches, darum über die *causa sui* hatte *Spinoza* im Tract. brev. gespottet, in dem Tract. de int. emend. will er sich diesen gebräuchlichen *(vulgo)* Ausdruck gefallen lassen, wenn man darunter versteht, was *in se*, d. h. nicht *in alio* ist. So, aber auch nur so adoptiert ihn die Ethik. Die beste Übersetzung von *causa sui* bei *Spinoza* ist: das Unbedingte. Dieses findet er nun in der einen Substanz aller Dinge, die, weil sie allein ist oder *omne esse* in sich vereinigt, nicht ohne Widersinn als nicht-existierend gedacht werden kann (I, def. 1; de int. em. IX). Wenn er diese Substanz aller Dinge Gott nennt, so darf man nicht vergessen, dass er ausdrücklich erklärt, er verstehe unter diesem Worte etwas ganz anderes als seine christlichen Zeitgenossen, dass es ihm ganz gleichbedeutend ist, ob er sagt *Deus* oder *Natura*, endlich dass er ebenso die Sätze: Gott ist nur einer, und: die Substanz aller Dinge ist nur eine, durch *hoc est* verbindet (Ep. 21 = 73 *van Vl.*; Eth. IV, praef.; I, pr. 14, cor. 1). Wer daher mit dem Worte Gott die religiöse Bedeutung verbindet, thut besser, beim Lesen des *Spinoza* anstatt *Deus* immer *Natura* zu setzen. Die Einheit der Substanz ist nicht als numerische zu fassen, denn Zahl setzt einen höheren Gattungsbegriff voraus, sondern als Alleinigkeit (Ep. 50). Da es ausser der Substanz gar kein wirkliches Sein giebt, etwas aber begrenzt, beschränkt, bestimmt oder endlich (welche vier Worte bei *Spinoza* ganz dasselbe bezeichnen) nur dadurch ist, dass es an ein ihm gleichwesiges (also eine Figur an andere Figuren) stösst (vgl. I, def. 2), so ist natürlich die Substanz unendlich. Bei diesem Worte prägt *Spinoza* wie vor ihm *Descartes* ein, dass trotz der verneinenden Vorsilbe Unendlichkeit ein positiver Begriff sei; denn da Bestimmtheit Negation ist, indem sie von dem Bestimmten (einer Figur z. B.) das Übrige abscheidet (Ep. 50), da sie ein *non-esse*, einen *defectus* angiebt (Ep. 41), so ist, was wie die Substanz reine Bejahung des Seins ist (I, pr. 8, schol.), natürlicher Weise ohne diese Verneinung, darum als unendlich im positiven Sinne des Wortes zu denken (ebend.). Da unendlich und ohne Schranken dasselbe heisst, so kann statt dessen auch „vollkommen" gesagt werden. So im Tract. brev. (p. 22), wo deswegen das *non esse* als *omnium imperfectionum maxima* erscheint (p. 56). Was jede Determination ausschliesst, ist weder hinsichtlich seines Seins determiniert, noch auch hinsichtlich dessen, was aus ihm folgt; d. h. wo es etwas bewirkt, thut es dies nicht gezwungen. Diesen Gegensatz zum Zwange nennt *Spinoza* ebenso oft Notwendigkeit wie Freiheit (Eth. I, def. 7), und sagt demgemäss, Gott wirke *(agit)* ohne Zwang, und er sei freie Ursache (I, pr. 17). Bedenkt man, dass *Spinoza*

nicht müde wird zu leugnen, dass Gott aus freiem Willen handle, dass er ebenso oft das *agit* wie oben das *efficit* mit *ex eo sequitur* vertauscht, so ist klar, dass *libere* hier nur heisst: von selbst oder ohne Zwang, *agere* aber ungefähr so viel wie bei uns Bewirken oder Machen, wenn wir sagen: die Natur des Triangels macht (bewirkt), dass seine Winkel u. s. w. Im Ganzen wird darum stets festgehalten, dass mit derselben Notwendigkeit, aus der Gott existiert, alles aus ihm folgt (IV praef.), d. h. dass sein Sein und sein Bewirken zusammenfallen.

4. Das Korrelat zu dem gar nicht Bedingten oder der Substanz bildet das nur Bedingte, das *Spinoza* manchmal (z. B. Ep. 4) mit den Aristotelikern das Accidens, gewöhnlich aber mit den Cartesianern *modus*, auch *modificatio* oder *affectio* nennt. Er erklärt den Modus als das, was in einem anderen ist, so dass es nur vermittelst desselben begriffen werden kann (I, def. 5), oder desselben als seines Vor- und Hilfsbegriffs bedarf (I, pr. 8, schol.). Wie der unendliche Raum als Vorbedingung einer bestimmten Figur sehr gut ohne sie, sie aber nicht ohne ihn denkbar ist, so kann die Substanz nicht weggedacht werden, wohl aber der Modus, in dem sie *certo et determinato modo expressa* ist; das bestimmte Seiende kann als nicht existierend gedacht werden, das Sein selbst nicht (I, pr. 24; Ep. 28). Eben darum kommt nur der Substanz Ewigkeit, d. h. aus der Definition folgende Existenz zu, dem Modus dagegen nicht; ebenso ist sie die jede Vielheit ausschliessende Einheit, der Modi dagegen giebt es viele u. s. w. Kurz der Substanz und den Modis werden so entgegengesetzte Prädikate beigelegt, dass er selbst ihren Unterschied mit dem von gerade und krumm vergleicht. Sie sind, wie Korrelate das sein müssen, sich diametral entgegengesetzt. Und wieder, wie das abermals bei Korrelaten natürlich, weisen sie auf einander hin, ein Verhältnis, das *Spinoza* so fixiert, dass er die Substanz als *causa* (aber nicht *transiens*, sondern *immanens*) der Modifikationen bezeichnet, deren Ursache und Ganzes zugleich sie sein soll. Mein Vergleich ihres Verhältnisses mit dem des Oceans zu den stets verschwindenden Wellen ist zwar kindisch gescholten, scheint mir aber ebenso berechtigt, wie der *Spinozas* im Tract. brev. mit dem des *intellectus* zu seinen Ideen, deren Summe er ist, oder aber wie der andere in der Ethik, nach welchem die Substanz sich zu den Modis verhält, wie die Linie zu den in ihr (als möglich) existierenden Punkten. Wenn nun *Spinoza* an sehr vielen Stellen seines Werks behauptet, es existiere *realiter* nur die Substanz und ihre wechselnden Formen oder Modifikationen, so entsteht die Frage, wie finden in seinem Systeme die Einzeldinge Platz, die *res particulares*, von denen er doch sehr oft spricht? Versteht man unter Einzelwesen oder Dingen, wie wir dies hier thun wollen — *Spinoza* selbst verbindet mit dem Worte *res* die

allerverschiedensten Bedeutungen — für sich seiende, selbständige Wesen, so statuiert der Spinozismus eigentlich keine Dinge. Vielmehr zu Dingen kommen wir nur, indem wir die ihrem Wesen nach unselbständigen Modi verselbständigen, indem wir von dem, was doch ihre Natur ist, dass sie nur an anderem sind, abstrahieren, in welcher abstrakten Betrachtungsweise wir sie also so verwandeln, wie in dem einen der gebrauchten Bilder der Frost die Wellen in Eisklumpen, in dem andern eine die Linie schneidende Nadel sie in Punkte umwandeln würde. *Spinoza* nennt diese abstrahierende und zerstückelnde Betrachtungsweise, der sich zu enthalten sehr schwer sein soll, Imagination (s. sub 11), und so wird man sagen müssen, die Imagination allein macht aus den (unselbständigen) Modi (selbständige) Dinge. Nennt man die blosse Summe von Einzelwesen, ganz abgesehen von dem gesetzmässigen Zusammenhange, wie der gemeine Sprachgebrauch und auch *Kant* im Gegensatz zu Natur dies thut: (Sinnen-) Welt, so haben *Jacobi* und *Hegel* Recht, wenn sie wiederholen, was vor ihnen *Sal. Maimon* gesagt hatte, und namentlich im Gegensatz zu denen, welche *Spinoza* vorwarfen, er habe die Welt zum Gott gemacht, behaupten, er habe vielmehr die Welt geleugnet. Vergleicht man, mit einer geringen Modifikation des von *Spinoza* selbst gebrauchten Bildes, die Substanz und ihre Modi mit einer Fläche und den Figuren, die hineingezeichnet werden können, so liesse sich dieses zerstückelnde Thun der Imagination mit dem Zerlegen jener Fläche in unendlich viele sehr kleine Quadrate vergleichen, deren jedes dann ein Bild wäre von dem, was wir mit *Spinoza res particularis* oder auch *individuum* nennen. Fragt man nun, was die Bedingung (*causa proxima*) der Existenz eines solchen Quadrates ist, so gewiss nicht die unendliche Fläche, sondern die es umgebenden Quadrate; und die Sätze *Spinozas*, dass kein endliches Ding aus Gott folge oder ihn zu seiner (nächsten) Ursache habe, sondern jedes wieder durch endliche Dinge, und diese abermals durch endliche Dinge bedingt sei, so dass Endliches nur aus Endlichem folge (I, pr. 28), sind ganz erklärlich. Ebenso dass jedes Einzelwesen, weil durch ein anderes bedingt, ein Gezwungenes, also nicht ein Freies oder Notwendiges, dass es damit etwas Zufälliges sei, das nicht aus seiner Definition gefolgert oder *a priori*, sondern nur durch Erfahrung (d. h. Imagination) erfasst werden könne (II, pr. 31, cor.; Ep. 28). Mit Hilfe des eben gebrauchten Bildes ist es sehr leicht erklärlich, wenn *Spinoza* sich so sehr dagegen verteidigt, dass er die Substanz aus den Dingen zusammensetze, und wenn er doch wieder die Dinge Teile der Natur nennt (Epp. 40, 29, 15). Jenes ist ihm ebenso (d. h. nicht weniger, aber auch nicht mehr) widersinnig, als wenn man die Linie aus Punkten zusammensetzte. In unserem Bilde

kann jedes Quadrat zwar Teil der Fläche genannt werden, und doch wird keiner sagen können, sie sei aus jenen zusammengesetzt; einmal nicht, weil sie nicht vor ihr da sind, dann aber nicht, weil um die Fläche zu haben, man die Grenzen der Quadrate, und also sie als solche wegdenken muss. Die Dinge als solche sind also Produkte einer beschränkten Auffassung. In Wahrheit sind die Dinge Modifikationen, welche das wahre Sein (Gott, die Natur) in bestimmter Weise ausdrücken (I, pr. 25, cor.). Sobald sie aber in dieser ihrer Wahrheit gedacht werden, sind sie nichts für sich, nicht mehr Dinge im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern sind an deren Stelle beschränkte Partizipationen des einen wahrhaften Seins getreten. Jede dieser Partizipationen muss natürlich zwei Momente enthalten; und dass *Spinoza* bald das eine, bald das andere betont, erschwert oft das Verständnis. Erstlich gehört sie als Ausdruck des wahren Seins zu dem unendlich Vielen (d. h. Allem), was aus Gott folgt (I, pr. 16, 17, schol.) oder in Gott enthalten ist (II, pr. 8), so dass es nicht ohne ihn gedacht werden kann, d. h. zu dem (unmittelbar) von Gott Causierten, d. h. Bedingten (V, pr. 29, schol.). Diese Seite an dem Einzelwesen ist sein Wesen oder seine Natur (*essentia sive natura:* IV, def. 8; pr. 56, dem.), oft metonymisch sein Begriff (*definitio:* I, pr. 16, dem.) genannt, dem gerade wie dem Sein überhaupt Ewigkeit beigelegt (Cogit. met. 1, 2; Eth. I, pr. 21) oder der eine ewige Wahrheit genannt wird (Ep. 28). Darum ist „unter der Form der Ewigkeit betrachten" und „etwas aus seinem Wesen begreifen" bei *Spinoza* synonym (V, pr. 29, 30). Da das Sein das jede Negation ausschliessende absolut Positive war, so ist es unmöglich, dass das Wesen eines Dinges solches enthalte, was sein eigenes Nichtsein involviert. Ein solches wäre u. a. Vergänglichkeit; darum fällt das Festhalten, resp. Behaupten der eigenen Existenz mit dem Wesen jedes Dinges zusammen (III, pr. 4, dem., pr. 6, 7). Zu diesem Positiven, welches die eigentliche Realität (*entitas sive realitas* IV, praef.) der Dinge ausmacht, kommt dann zweitens das, was die *essentia* zur *actualis* oder *praesens existentia* oder zum *actu existere* verendlicht (V, p. 29, dem.; II, pr. 9). Dieses kommt ihm von den anderen Dingen, mit denen es zu einem *communis ordo naturae* oder *connexio causarum* (II, pr. 30, dem.; pr. 7, schol.) verbunden ist. Dieses negative Moment, das eben als negatives nicht aus dem Sein abgeleitet, und darum als Faktum empirisch aufgenommen wird, macht aus dem (seinem Wesen nach) Ewigen ein Zeitliches oder Dauerndes. Demselben kommt also eine doppelte Existenz und ebenso eine doppelte Stellung in dem Komplex des Existierenden zu: einmal die, welche durch sein Wesen, andererseits die, welche durch sein Bedingtsein durch anderes gesetzt ist. Nach jener ist es ein durch sich selbst, nach

dieser ein durch anderes Notwendiges. Das letztere heisst bei *Spinoza contingens* (I, pr. 33), und fällt daher bei ihm ganz wie bei seinem späteren Gegner *Wolff* (s. § 290, 4) mit dem *hypothetice necessarium* zusammen. Die beiden Existenzweisen, die zeitlose und die zeitige, die in unserem Bilde jene der Flächenhaftigkeit, diese der Vierseitigkeit jedes Quadrats entsprechen würden, hat *Spinoza* verglichen mit der Art, wie durch zwei sich schneidende Sehnen unendlich viele Rechtecke gleichen Inhalts im Kreise bestimmt werden können, und der Existenz zweier solcher Rechtecke, die durch zwei wirklich gezogene Sehnen bestimmt wurden (II, pr. 8, schol.), ein Vergleich, der es erklärlich macht, dass später, in der Leibnitz-Wolffischen Schule, das Wesen mit der Möglichkeit gleich gesetzt und die *existentia complementum possibilitatis* genannt ward (s. § 288, 3; 290, 4).

5. Zwischen der Substanz als dem *infinitum* und den Dingen als den *finitis* steht in der Mitte das, wozu man von den Dingen aufsteigend zuletzt, dagegen von dem Unendlichen herabsteigend zuerst gelangt: die Summe aller Modi. *Spinozas* Ausdrücke: unendliche Modifikation, unendlicher Modus u. a., bezeichnen sehr treffend diese Mittelstellung, bei der nur ja an nichts einer Emanation Ähnliches, sondern nur an logisch-mathematische Über- und Unterordnung zu denken ist. Geht man nämlich (immer mit Benutzung unseres Schemas) von dem allerbegrenztesten, dem primitiven Quadrat aus, so giebt dies, was *Spinoza individuum primi ordinis* nennt; denkt man sich mehrere von ihnen vereinigt, so giebt das *individua secundi ordinis*, und so immer weiter hinauf, bis man bei dem alle Umfassenden ankommt, welches bei allen Veränderungen seiner untergeordneten Bestandteile stets dasselbe ist, und dies ist *tota natura* (II, lemma 7, schol.). Anstatt dieses Ausdrucks wird in einem Briefe an *Tschirnhausen* gesagt *facies totius universi;* und zugleich sagt *Spinoza,* diese meine er, wenn er von unendlicher, ewiger Modifikation Gottes spreche, die unmittelbar aus Gott folge. In der That, wie man bei dem erwähnten Aufsteigen das einfache Quadrat erkennt als aus den umgebenden, diese wieder aus den sie umgebenden unmittelbar folgend, so wird man zuletzt auf die Frage: was ist die Voraussetzung für sämtliche Quadrate zusammen, aus der sie also als aus ihrer *causa proxima* unmittelbar folgen? schwerlich etwas anderes antworten können als: die ungeteilte Fläche. Ganz demgemäss nennt *Spinoza* in seinem Tract. brev. Gott *causa proxima* nur der unendlichen Modifikation (Suppl., p. 59), lässt ihn durch unendlich viele Mittelglieder von dem einzelnen Dinge geschieden sein, und sagt wiederholt in der Ethik, sie allein folge unmittelbar, also die unter ihr Befassten nur mittelbar aus Gott. Damit aber, dass jetzt sowohl das absolut Unbedingte als dieses Zunächstbedingte das

Prädikat der Unendlichkeit bekommen hat, und weiter, dass sie beide mit dem Worte *natura* bezeichnet wurden, entsteht das Bedürfnis, durch genaue Distinktionen Missverständnisse abzuschneiden. Dem einmal aufgestellten Begriffe, nach welchem das Unendliche das Positive, die Grenze (als ein Negatives) Ausschliessende ist, bleibt *Spinoza* stets treu. Er statuiert aber einen Unterschied zwischen dem, was überhaupt alle Begrenzung ausschliesst, und dies ist ihm das *absolute infinitum*, die Substanz, und dem, was nur die Zahlbestimmtheit ausschliesst. Dieses letztere meint er überall, wo er vom Unendlichen in der Mehrzahl spricht und diese *infinita* als Synonymon von *omnia* braucht (z. B. I, pr. 16). Obgleich *Spinoza* selbst öfter sagt, man solle nur das absolut Unendliche *infinitum*, dagegen das Unzählige *indefinitum* nennen, obgleich er jenes als das *infinitum rationis* diesem als dem *infinitum imaginationis* entgegensetzt, so bleibt er sich doch nicht treu. Dies lässt oft den Unterschied verschwinden zwischen den Begriffen, die wir bis jetzt entwickelt haben, und die mit Anschluss an *Spinozas* eigene Worte die abwärts gehende Stufenfolge geben: All oder Unendliches *(omne esse, absolute infinitum,* im Tract. brev. auch *omne);* Alles, Unendliche oder unendlich Viele *(omnia, infinita)*; endlich Jedes oder Einzelnes *(quodcunque, res particularis, finitum, singulare).* Hält man diesen Unterschied fest, so ist es kein Widerspruch wenn *Spinoza* sagt, dass k e i n endliches Ding aus Gott folgt, und dass a l l e s aus Gott folge (I, pr. 16, dem.). Ebenso wenig ist es ein Widerspruch, dass a l l e s endliche Sein notwendig, und dass j e d e s Endliche zufällig sei. Genauer als mit dem Prädikat des Unendlichen nimmt *Spinoza* es mit dem Ausdruck Natur. Da adoptiert er den schon in den Commentis des *Averroës* (de coelo 1, 1) vorkommenden, den Scholastikern geläufigen Unterschied von *natura naturans* und *natura naturata* (vgl. *H. Siebeck* im Archiv f. G. d. Ph. III, 370 ff.); nur dass seinem ganzen Standpunkt gemäss an die Stelle des Schöpfungsbegriffes, der bei jenen (z. B. in *Vincent. Bellovac.* Lehrspiegel 15, 4) beide verband, hier der des Bedingens tritt. Die *natura naturans* sei, sagt er sowohl im Tract. brev. (Suppl., p. 80) als auch in der Ethik (I, pr. 29, schol.), das, was in sich ist und keines anderen bedarf, d. h. Gott; dagegen hinsichtlich der *natura naturata* weichen beide Darstellungen von einander ab. Nach dem Tract. brev. ist zwischen der *natura naturata generalis*, d. h. den unmittelbar aus Gott folgenden Modi, und der *natura naturata particularis*, d. h. den besonderen, durch jene bedingten Dingen zu unterscheiden. Die Ethik kennt diesen Unterschied nicht mehr und definiert die bedingte Natur als das, *quod ex necessitate Dei naturae sequitur, hoc est omnes modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt* (I, pr. 29, schol.), also ganz wie

der Tractat. brev. die *natura naturata generalis* gefasst hatte. Behalten wir daher für den Komplex der Dinge (der früheren *natura naturata particularis)* den Ausdruck Welt, so würde die zwischen ihr und Gott in der Mitte stehende *natura naturata* ungefähr dem entsprechen, was wir Weltganzes oder Weltordnung nennen könnten, die sich also von dem Unbedingten als das System aller Bedingungen unterschiede, innerhalb dessen jedes Einzelne ein Bedingtes wäre.

6. Der Unterschied der Natur, werde sie nun als All, werde sie als alles gefasst, und der Einzelwesen kann ein quantitativer genannt werden, und ein geometrisches Schema reichte darum zu seiner Verdeutlichung aus. Zu qualitativen Unterschieden kommt das System durch einen dritten Grundbegriff, dessen Definition *Spinoza* selbst, anders als es hier geschah, zwischen die der Substanz und des Modus schiebt, durch den Begriff des Attributs. Wenn *Spinoza* wiederholt, wo er behauptet, es existiere ausser der Substanz und ihren Modis nichts *realiter,* zu diesem Worte hinzufügt: *i. e. extra intellectum**), und dennoch ausser jenen von Attributen spricht, so scheint nur übrig zu bleiben, dass die Attribute *in intellectu* sind. Dass dies wirklich die Lehre *Spinozas* sei, wird von vielen bestritten; freilich so, dass sie die Hauptstellen, die dafür sprechen, totschweigen. Sie werden hier hervorzuheben sein. *Spinoza* hat den in seinen Cogit. metaphys. (I, 3) ausgesprochenen Satz, dass die Substanz als solche uns nicht affiziere, und dass sie daher durch ein Attribut, das (wie vor ihm schon *Descartes* gelehrt hatte) von ihr nur *„ratione distinguitur“,* zu erklären sei, niemals vergessen. Deswegen spricht er von den Attributen der Substanz immer so, dass darin das Sein für den erkennenden Verstand hervorgehoben wird. So gleich in der Definition des Attributs (I, def. 4), wo, während *Descartes* gesagt hatte, das Attribut mache das Wesen der Substanz aus *(constituit), Spinoza* sagt, Attribut sei, was der Verstand perzipiere als ihr Wesen ausmachend (dass *constituens* hier Neutrum ist, wird durch II, pr. 7, schol. unzweifelhaft bewiesen), worin eine Hinweisung auf ein Nichtperzipiertes auch von denen anerkannt wird, welche eine andere Ansicht haben als die hier vertretene. Es gehören hierher ferner die Wendungen, dass das Attribut das Wesen der Substanz *exprimit, explicat,* oder aber, dass das Wesen *per attributum intelligitur, sub attributo consideratur* u. s. w., die alle den Begriff der Offenbarung

*) Anm.: *Kuno Fischer,* Gesch. d. n. Phil., 2. Aufl., I, 2, p. 275 u. 317 (vgl. 3. Aufl., p. 359 u. 387) behauptet, ich habe mich hier nicht auf Eth. I, pr. 4, berufen dürfen, denn da füge *Spinoza* gerade zu dem Worte *substantia* hinzu: *sive quod idem est attributa.* Mein Citat in m. Vermischten Aufsätzen bezog sich nicht auf das Ende der dem., an welches *Fischer* denkt, sondern auf ihren ersten Satz, wo jener Zusatz sich ebenso wenig findet wie in Ep. 4, die ich gleichfalls als Beleg angeführt habe.

oder Erscheinung involvieren, d. h. einer Relation auf ein perzipierendes Subjekt. Am entscheidensten ist, was *Spinoza* an *Simon de Vries*, oder vielmehr in ihm dem ganzen Kreise, in dessen Namen *de Vries* angefragt hatte, schreibt. Nachdem er die Substanz wie in der Ethik definiert hat, fährt er fort: Ganz dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur dass es Attribut heisst *respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis*. (Hier also wird der betrachtende Verstand, bei *Descartes* wurde [vgl. § 267, 4] die Natur als das bestimmt, was der Substanz *talem naturam tribuit*). Er begegnet dann dem Bedenken, dass ein und dasselbe mit zwei Namen bezeichnet werde, damit, dass ja auch was wir eben nennen, in Bezug auf den anschauenden Menschen weiss heisse. Das andere Beispiel, welches er eben daselbst anführt, dass der dritte Patriarch auch zwei Namen führe, deren einer sein Verhalten zum Bruder bezeichne, erinnert an das, was er im Tr. theol.-polit. XIII, 11, 12 von den Gottesnamen gesagt hatte. Nur der Name Jehovah soll *Dei absolutam essentiam sine relatione ad res creatas* anzeigen, dagegen *El Sadai* und alle übrigen *attributa sunt, quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur vel per ipsas manifestatur*. Wird nun gar (I., pr. 32, dem.) ausdrücklich die *substantia absolute infinita* von ihr, *quatenus attributum habet*, unterschieden, so wird es doch wohl dabei sein Bewenden haben müssen, dass die Attribute nicht Wesensunterschiede in die Substanz bringen, sondern nur angeben, was sie für den betrachtenden Verstand ist, also Erscheinungsweisen derselben, oder was dasselbe, nur anders ausgedrückt ist, Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes. Meinen Vergleich mit den gefärbten Brillengläsern, durch die eine weisse (d. h. keine oder alle Farben enthaltende) Fläche angeschaut wird, aufzugeben, kann mich am wenigsten der Spott dessen bewegen, welcher mir entgegensetzt, der Verstand setze die Attribute nicht, sondern unterscheide sie nur; denn damit scheint mir nur an die Stelle der Brillengläser ein Prisma gestellt zu sein, welches das Weiss in Blau und Gelb zerlegt, d. h. *bonnet blanc* an die Stelle von *blanc bonnet*. Mit ernsteren Waffen, aber noch weniger glücklich haben die obige Ansicht die bekämpft, welche sagen, damit werde *Spinoza* zum Kantianer gemacht. Als wenn *Kant* den Unterschied von an sich und für uns oder von Wesen und Erscheinung erfunden hätte! Als wenn ihn nicht, so lange die Menschen denken, jeder gemacht hätte, der da versucht, hinter die Dinge zu kommen oder ihr Wesen zu erforschen! Aber nicht nur gemacht ist dieser Unterschied worden, sondern auch über ihn nachgedacht, seit *Demokrit* unterschied, was ἐτεῇ sei und was νόμῳ, oder *Aristoteles* das φύσει dem πρὸς ἡμᾶς entgegenstellte, ebenso im Mittelalter in allen Untersuchungen über das *esse in re* und *esse in intellectu*, über die *distinctio*

secundum rem und *secundum rationem*, über die *denominatio extrinseca* und das *ens rationis*. Was endlich den *Spinoza* selbst betrifft, so muss man alle die Stellen vergessen, wo er *denominationes extrinsecas, relationes* und *circumstantias* der *essentia*, wo er die *modi cogitandi* den *modis rerum*, wo er die *distinctiones reales* dem *distingui solo conceptu* entgegengesetzt, um sagen zu können, eine solche Unterscheidung sei dem *Spinoza* fremd, gehöre erst einem späteren Jahrhundert an. Dabei bleibt der himmelweite Unterschied zwischen *Kant* und *Spinoza*, dass der erstere die Unterscheidung nie vergisst und sein Nachdenken darüber bis zu dem Punkte geführt hat, wo es sich ergiebt, dass alle Prädikate, welche den Erscheinungen beigelegt werden, den Dingen an sich abgesprochen werden müssen. Beides verhält sich anders bei *Spinoza*. Nur wo er es nicht umgehen kann, darum namentlich dort, wo ihm Einwände gemacht werden, berührt er das Verhältnis des Seins und Gedachtwerdens, und dass beides im Gegensatz stehen könne, fällt ihm nicht ein. *Cogitari debet* und *est* ist ihm, wie allen vor *Kant*, selbstverständlich dasselbe. Ebenso *non esse* und *nequire cogitari*. Die Frage, warum beides eins, weist er fast spöttisch ab, wie dort, wo er das Kriterium der Wahrheit berührt, oder da, wo das Adäquatsein der Idee, das zuerst n i c h t ihre Übereinstimmung mit dem Ideat bezeichnet, doch die Gewissheit dieser Übereinstimmung involviert. Eben darum kann ich darin, dass *Spinoza* sagt *substantia sive* — oder auch *id est* — *ejus attributa* keine Instanz gegen meine Auffassung sehen. Es ist wie bei *non est, i. e. cogitari nequit* oder umgekehrt. — *Spinozas* Lehre von den Attributen der Substanz würde sich demnach so gestalten: Der Verstand vermag etwas zu denken nur, indem er ihm Prädikate beilegt. Ist das, was er denkt, ein Beschränktes, Endliches, so werden die demselben beizulegenden Prädikate Verneinungen enthalten dürfen. So z. B. wenn der Geist, weil er Körper nicht genau unterscheiden kann, sie *sub attributo entis, rei ct. comprehendit* (II., pr. 40, schol. 1). Anders bei der Substanz, dem Sein selber, welchem als dem absolut Affirmativen nur solche Prädikate beigelegt werden dürfen, die etwas absolut Positives, das heisst Vollkommenheit oder Unendlichkeit ausdrücken. Freilich sobald sie mehrere sind, eines also n i c h t was das andere, wird ihre Unendlichkeit nicht die der Substanz sein, die ganz ohne Negation war, sondern es wird sich jetzt eine dritte Unendlichkeit ergeben, die des *infinitum in suo genere* (I, def. VI, explic.). Darunter ist zu verstehen solches, dem nichts ihm Gleichartiges abgeht, so dass also die Ausdehnung, die alles Ausgedehnte umfasst, auch wenn ihr das Denken abgeht, dennoch unendlich (in ihrer Art) bleibt oder *infinitam certam essentiam exprimit* (I, pr. 10, schol.). So viel es nun solcher ganz positiver, diese Unendlichkeit ausdrückender Prädikate giebt, so

viel müssen dem nichts ausschliessenden Sein beigelegt werden, und ein unendlicher Verstand wird es eben deswegen unter unzähligen Attributen betrachten; für ihn besteht die Substanz aus allen, d. h. unzähligen Attributen, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (I, def. 6). Anders ist es mit dem menschlichen Verstande. Auch er kann ohne Attribute, d. h. ohne ihr Prädikate beizulegen, die Substanz nicht denken, die daher wohl *sepositis affectionibus*, nicht aber aber *sepositis attributis cogitari potest*, also (nach dem eben Gesagten auch für den menschlichen Verstand wie für den unendlichen) aus Attributen besteht. Was darum ausser dem Verstande Substanz, einfaches Sein ist, das wird, sobald der Verstand, sei er endlicher oder unendlicher, herantritt, zu Attributen oder besteht aus ihnen (I, pr. 30, dem.). (Ich halte diese Stelle für eine der wichtigsten zur Begründung meiner Auffassung, obgleich gerade sie zur Widerlegung derselben angeführt worden ist in der vortrefflichen Camererschen Schrift.) Aber aus welchen? Wie es dem *Spinoza* Ernst ist mit seinem Spott über die, welche den von uns bewohnten *globulus* für die ganze Welt halten (Tr. br. de Deo), ebenso ist es ihm Ernst, wenn er in seinen Briefen an *Tschirnhausen* die Möglichkeit statuiert, dass ein anderer endlicher Verstand das Attribut der Ausdehnung nicht kenne, ganz wie unser Verstand unendlich viele Attribute der Substanz nicht zu fassen vermöge, obgleich er wisse, dass es deren giebt. Sollte er auch früher die Hoffnung gehabt haben, es werde dem menschlichen Verstande gelingen, noch andere Attribute Gottes zu entdecken: in späterer Zeit stand ihm dies fest, dass, weil der Mensch selbst ein Denk- und Ausdehnungsmodus, er nur das Attribut des Denkens und der Ausdehnung kenne, und eben darum Gott nur unter diesen beiden Attributen denken könne, freilich aber auch unter beiden müsse. Trotz dieser Beschränkung vindiziert er dem menschlichen Verstande eine adäquate Erkenntnis Gottes, da man, wie *Descartes* bereits gezeigt, eine ganz adäquate Erkenntnis des Triangels habe, auch noch ehe man alle Sätze kennt, die aus seiner Definition folgen. Nicht also in der Substanz, sondern in der Beschränktheit des menschlichen Verstandes liegt der Grund, warum wir uns damit zu begnügen haben, sie als denkend und ausgedehnt zu betrachten. Im Grunde aber wird eigentlich nicht sehr viel geopfert, wenn auf das Kennen der übrigen verzichtet wird. Da nämlich das Denken, das *Spinoza* gerade so fasst wie *Descartes* (als das Objektivmachen oder Vorstellen dessen, was *formaliter* existiert), in sich spiegelt, was in allen Attributen enthalten ist, so bildet es, mechanisch ausgedrückt, die Hälfte alles dessen, was alle, oder enthält genau so viel wie *alle* übrigen Attribute zusammen enthalten — eine exceptionelle Stellung, die *Spinoza* anerkennt, wenn er dem Denken anstatt der

„übrigen" manchmal „die" Attribute entgegenstellt (II, pr. 8, cor.; pr. 6, cor.). Dieses ihnen äquivalente Korrelat aller übrigen Attribute kennt der menschliche Verstand und kennt jeder endliche Verstand, auch der, welcher Ausdehnung nicht zu fassen vermöchte. Aber noch mehr. Es scheint das Gefühl, dass Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, einen Gegensatz bilden, gewesen zu sein, das *Spinoza* in seinem Tract. brev. (p. 192) so bestimmt aussprechen liess: wenn nicht Körper unsere Ideen oder Gemütsbewegungen veranlassten, so würde doch, was dieselben hervorriefe, ein vom menschlichen Geiste ganz Verschiedenes sein. Dieses *„omnino differe"* weist jedem Objekte des Denkens eine der seinigen entgegengesetzte Natur zu. Diese aber ist, da das Denken Innerlichkeit, Beisichsein war, Äusserlichkeit, Aussersichsein; und eben deswegen droht jedes dem Denken entgegenstehende Attribut mit der Ausdehnung zusammenzufallen. Vielleicht hat *Spinoza* dies gefühlt, als er es aufgab, nach den anderen Attributen zu forschen; vielleicht auch war es dieses Gefühl, welches, als *Tschirnhausen* durch *Schuller* ihn darauf aufmerksam machte, dass jetzt das Denken mehr enthalten werde, als jedes der anderen Attribute, *Spinoza* darauf schweigen liess, und dann dahin brachte, dass er im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen so verfuhr, als sei es gar nicht möglich, das Sein unter anderen als diesen beiden Attributen zu betrachten. Wie sich unter ihnen das All, wie Alles, wie das Einzelne dem betrachtenden Geiste darbietet, das ist jetzt weiter zu untersuchen*).

---

*) Durch *Hegel* für die hier entwickelte Auffassung gewonnen, habe ich sie in meinem Versuch einer wissensch. Darst. d. Gesch. d. n. Philos. I, 2. (Leipz., Riga u. Dorpat 1836) § 8, gründlicher in m. Vermischten Aufsätzen (Leipz. 1846) entwickelt, als die einzige, bei der nach meiner Ansicht der Monismus oder Pantheismus des *Spinoza* festgehalten werden könne. Eine Bestätigung dieser Ansicht musste ich darin finden, dass eine andere Auffassung der Attribute, wie das Beispiel von *K. Thomas'* und in späterer Zeit *Böhmers* bewies, Hand in Hand damit ging, *Spinoza* als Pluralisten oder, wenn man will, Polytheisten zu fassen. Aber nicht von diesen allein, sondern auch von solchen, welche den Monismus der Substanz als Spinozistische Lehre ansehen, ja nahezu von allen, welche die von mir verteidigte Ansicht erwähnen, wird sie bekämpft; und wenn diese Angriffe mir gleich gezeigt haben, dass dieselbe Schwächen darbietet, so ist mir doch keine vorgekommen, die sich mir mehr empföhle. Um mit dem zu beginnen, was der bedeutendste Gegner der von ihm als „formalistisch" bezeichneten Ansicht vorschlägt, so kann ich, trotz der glänzenden, in vielen Partieen bewundernswerten Reproduktion des Spinozistischen Systems durch *Kuno Fischer*, mich mit dessen Behauptung, dass die Attribute Kräfte seien, nicht befreunden, weil wir in dem allerersten Punkte differieren, indem ich leugne (s. oben sub 2), dass die Spinozistische Substanz wirkende Ursache ist, worauf *Fischer* eigentlich seine ganze Darstellung gründet. *Trendelenburg* darf ich wohl nicht mehr unter die Gegner zählen; denn wenn er die Attribute „verschiedene Definitionen einer und derselben Sache" oder auch verschiedene „Ausdrücke" nennt, so gestehe ich, dass ich keinen Unterschied zwischen

7. Was zuerst die Substanz als solche, die *natura naturans* betrifft, so ist sie je nach den beiden Attributen ausgedehnte und denkende (*res extensa, res cogitans* II, pr. 1 u. 2). In beiden Fällen aber muss jede Beschränkung weggedacht werden, darum ist Gott weder Körper noch ist er Wille; denn der erstere ist eine beschränkte Ausdehnung, der zweite ein bestimmtes und also beschränktes Denken. Unendliche oder auch substanzielle Ausdehnung, unendliche Grösse, ferner Attribute (d. h. eigentlich die übrigen Attribute) Gottes, weiter *natura Dei* oder auch schlechtweg *natura* sind die Worte, womit das ausgedehnte Unendliche; dagegen unendliches oder auch substanzielles Denken, unendliches Vermögen zu denken, manchmal auch *idea Dei*, oft schlechtweg *Deus*, sind die Namen, mit denen das denkende Absolute bezeichnet wird, so dass also, während zuerst *Deus* und *natura* durch *sive* verbunden waren, es jetzt heisst: *quod formaliter est in natura, objective est in Deo*, niemals aber umgekehrt. Die beiden Worte in diesem engeren Sinne genommen verhalten sich also wie *res* und *cognito rei*, und der von *Descartes* nur behauptete Parallelismus der formalen und objektiven Existenz ist hier, weil Formalität oder Aktualität (was man heute Realität nennt) und Objektivität (was heute Idealität heisst) beides Prädikate des einen Seins sind, keines weiteren Be-

diesen Behauptungen und meinen eigenen entdecken kann. Von beiden weicht ab, bekämpft aber meine Auffassung entschieden *P. Schmidt* in der interessanten Schrift über *Schleiermacher*, auf die am Anfang des § 315 hingewiesen werden wird. Nach ihm sind Denken und Ausdehnung die obersten Gattungen des Seins. Damit kann ich mich insofern ganz einverstanden erklären, als wenn man von den wahrgenommenen Einzelwesen sich durch Negieren ihrer Bestimmtheit (Endlichkeit nach *Spinoza*) immer höher erhebt, man zuletzt bei den zwei Gattungen des denkenden und ausgedehnten Seins anlangt, über welchen nur das sie umfassende *Omne esse* steht, welches mit des *Spinoza* Substanz oder Natur oder Gott zusammenfällt. Damit aber ist die Frage noch gar nicht berührt, geschweige einer der möglichen Antworten darauf vorgegriffen: Wo kommt das her, wodurch das eine Sein sich als diese zwei Gattungen zeigt, oder wodurch sie beide sich unterscheiden, das denkende Sein das nichtausgedehnte, das ausgedehnte das nichtdenkende ist? Darauf nun antwortet *Hegel* und nach ihm ich: es ist nicht aus der Substanz abzuleiten, also muss es an sie herangebracht sein; und das hat der Verstand gethan, der nicht nur ein, sondern zwei positive (dem Sein entsprechende) Prädikate in sich findet, aber auch nicht mehr als diese zwei. Dies, dass *Spinoza* so zu seinen Attributen kommt, das ist für mich der weitaus wichtigste Punkt, dem gegenüber mir als verhältnissmässig unwichtig erscheint, in wie weit er selbst ein Bewusstsein darüber hat, dass es sich so mit seinen beiden Attributen verhalte. Sogar wenn ich durch kein einziges Citat beweisen könnte, dass *Spinoza* ein Bewusstsein darüber gehabt habe, dürfte ich sagen: die Attribute sind Prädikate, welche der Verstand der Substanz beilegen muss, nicht weil sie, sondern weil er diese eigenthümliche Beschaffenheit hat. (Ich dürfte dies, wie ich auch sagen darf, dass jeder Mensch, wenn er zu schielen versucht, die Pupille verändern muss, obgleich nur sehr wenige *Schielende* wissen, dass dem so ist). Nun aber finde ich den Brief an *Simon*

weises bedürftig. Da unter dem Gedachtwerden oder dem als-Idee-Sein bei *Spinoza* ganz wie bei *Descartes* das ins-Bewusstsein-Fallen verstanden wird, so ist natürlich ein bewusstloses Denken ein Widerspruch, und Gott, indem er denkt, weiss, dass er denkt. Dieser Punkt wird von *Spinoza* sehr betont, indem er davor warnt, unter Idee ein stummes (d. h. unvernommenes) Abbild zu verstehen, und verlangt, dass darunter ein (bewusster) Akt des Denkens verstanden werde (II, pr. 43, schol.). Darum ist die *idea tam ejus (sc. Dei) essentiae quam omnium quae ex ipsius essentia necessario sequuntur* (II, pr. 3), welche das göttliche Denken konstituiert, natürlich kein unbewusster Vorgang; und wer unter Selbstbewusstsein nicht mehr versteht als bewusste Empfindung, wird sagen dürfen, dass *Spinoza* hier einen selbstbewussten Gott lehre; wer vom Selbstbewusstsein (auch des Menschen) mehr fordert, wird dies bestreiten können. War Gott oder die Substanz überhaupt die Bedingung *(causa prima)* alles Seienden, so wird seine Ausdehnung die Bedingung alles körperlichen Seins — man denke hier an *Malebranche* —, ebenso aber er als Denkender Bedingung sämtlicher Denkvorgänge sein; der Zirkel ist ebenso in der Ausdehnung begründet, wie die Idee des Zirkels im Denken. Wer daher die Existenz eines ausgedehnten Dinges, z. B. des Zirkels, daraus ableiten wollte, dass Gott ihn gewollt, d. h.

---

de Vries, den ich selbst dann nicht so leicht abfertigen könnte, wie *K. Fischer*, wenn er bloss für den Adressaten geschrieben wäre, geschweige denn jetzt, wo er sich als eine *epistola catholica* für *Spinozas* Schule erweist. Wenn die Mitglieder des Amsterdamer „Collegiums", an welches *Spinoza* hier schreibt, seine Antwort lasen, so musste es ihnen sogleich klar werden, dass es sich also in der Lehre von den Attributen um das handle, was seit Jahrhunderten im philosophischen Sprachgebrauch eine *distinctio rationis* im Gegensatz zur *distinctio realis* hiess. Auch *Descartes* schliesst sich diesem Sprachgebrauch an, und darum hat *K. Fischer* in seiner Übersetzung des ersten Buchs der Princ. phil., wenn er den Ausdruck „rationale" Unterscheidung braucht, minder glücklich übersetzt als *Picot*, wenn er (Oeuvr. de Desc., ed. *Cousin*, voll. III, p. 104) sagt: qui se fait par la pensée. Wer (wie jener Amsterdamer Spinozistenkreis wahrscheinlich that) beim Lesen des Spinozaschen Briefes daran denkt, dass *Descartes* (Princ. phil. I, p. 62) gerade dort, wo er gesagt hatte, dass der Unterschied zwischen einer Substanz und einem Attribute derselben eine *distinctio rationis* sei, es rechtfertigt, dass unter Umständen diese mit der *distinctio modalis* vereinigt werde, weil sie beide den Gegensatz zur *distinctio realis* bilden, der kann, wenn er meine hier entwickelte Auffassung der Spinozistischen Attributenlehre teilt, die letztere als von *Descartes* nahe gelegt ansehen. (Mancher aber, der sie nicht teilt, wird vielleicht meinen, anstatt formalistisch hätte *Fischer* sie, dem analog wie die Sabellianische Trinitätslehre genannt wurde, modalistisch nennen müssen). Sie scheint mir auch jetzt noch die zu sein, bei der ich mir den Gegensatz von *Spinozas* sich entgegengesetzten Attributen einer Substanz zu *Descartes'* zweierlei sich entgegengesetzten Substanzen am besten deutlich machen kann, und wird mir durch die Aussprüche des Tract. brev., der diese beiden Prädikate von allen anderen unterscheidet, nicht umgestossen. Ich sehe in jenen Aussprüchen die Brücke von *Spinozas* ursprünglicher Lehre zu dem späteren Spinozismus.

gedacht habe, würde ganz abgesehen von dem Irrtum, der darin liegt, dass ein einzelnes Ding von etwas anderem bedingt sein soll, als wieder von einzelnen (s. oben sub 4; I, pr. 28), noch den zweiten begehen, dass er den Modus des einen Attributs durch Beschränkung des anderen erklären wollte. Beide gehen einander gar nicht an, jedes ist *per se* zu fassen; denn sonst wären sie *modi*. Also alles, was *formaliter* (d. h. als ein Reales) aus Gottes Attributen oder seiner Natur (d. h. seiner Ausdehnung) folgt, das folgt als Gedachtes aus seinem Denken oder seiner Idee (II, pr. 6, 7, cor.).

8. Überspringt man nun, wie oben, zunächst die *natura naturata (generalis)* und wendet sich zu der Welt der Einzelwesen, so sind diese, je nachdem sie unter dem einen oder dem anderen Attribute betrachtet werden, entweder *corpora* (*res corporeae,* auch schlechthin *res*) oder sie sind *ideae, cognitiones*. So gewiss die von uns eingeführten kleinen Quadrate ihre Stellung zu einander behalten, sie mögen nun durch ein gelbes oder ein blaues Glas betrachtet werden, so gewiss ist *ordo rerum idem ac ordo idearum,* und ein Körper und seine Idee oder seine *cognitio* sind *una eademque res* (II, pr. 7 u. schol.), die das eine Mal in das göttliche Denken, das andere Mal in die göttliche Ausdehnung fällt. Der oben angeführte Satz, dass Einzelnes nun aus Einzelnem folgt, bekommt hier die nähere Bestimmung, dass ein Körperliches nur durch ein Körperliches, ein Denkvorgang nur durch einen Denkvorgang bedingt (verursacht) werden kann (II, pr. 9, dem.), eine Trennung beider Welten, durch die alle idealistischen Erklärungen in der Physik, alle materialistischen in der Geisteslehre ausgeschlossen sind. Der Occasionalismus konnte nicht weiter in dieser Trennung gehen als *Spinoza,* der nicht nur derer spottet, welche sich einreden, ihr Wille bewege ihre Hand, sondern ebenso das Entstehen der Ideen im menschlichen Geiste wie ihr aus demselben Heraustreten, z. B. im Tode, vom Körper ganz unabhängig sein lässt, so dass der Geist von innen stirbt (III, pr. 11, schol.). Indes darf nicht übersehen werden, worauf nach *H. C. W. Sigwarts* Vorgange meine Verm. Aufs. (p. 160) hinweisen, dass die materialistischen Erklärungen geistiger Vorgänge nachsichtiger von ihm behandelt werden, als das Gegenteil. Geschieht es ihm doch einige Mal (II, pr. 19, dem.), dass den Ideen die Ideate nicht als *res,* sondern als *causae* gegenübergestellt werden, was seltsam mit dem kontrastiert, was er am 18. November 1675 an *Schuller* schreibt. Obgleich wegen dieser Trennung der Leib sowohl als der Geist als *automata,* der letztere als *automaton spirituale* (de int. em. XI, 85) zu fassen sind, so werden doch wegen des Parallelismus, ja wegen der Einheit beider Ordnungen die wenigen Sätze der Körperlehre, die *Spinoza* dem zweiten Buche als Lemmata eingestreut hat, auch für die

Geisteslehre sehr wichtig, und stehen deswegen unter der Überschrift *de natura et origine mentis* an ihrer ganz richtigen Stelle. Da in der Ausdehnung alle Körper gleich sind, und da ferner, wenn ein einzelner Körper weggedacht wird, die Ausdehnung nicht verschwindet, so kann sein Wesen (vgl. II, def. 2) nicht in ihr bestehen, sondern in dem, was die Ausdehnung modifiziert, indem es zu ihr hinzukommt. Dies war bei *Descartes* die Bewegung gewesen, die Gott zu ihr hinzubrachte. Diesen *Deus ex machina* entfernt *Spinoza*, indem er die Bewegung aus der Ausdehnung folgen lässt. Indem er ferner in der Bewegung einen Gegensatz statuiert, den er mit den Worten *motus et quies* (nicht als Abwesenheit zu fassen) bezeichnet, kommt er in dem Tract. brev. dazu, das Wesen jedes Körpers in eine bestimmte Proportion von Bewegung und Ruhe zu setzen. Eine solche findet sich nun schon in dem *corpus simplicissimum*, unter dem nur zu verstehen ist eines der oben erwähnten *individua primi ordinis*, das darum von anderen dieser Art sich nur durch Schnelligkeit und Langsamkeit, noch nicht durch Richtung u. s. w. der Bewegung unterscheidet. Dieses selbe *individuum* ist unter dem Attribute des Denkens oder im göttlichen Denken ein einfacher Gedanke oder Denkvorgang, eine *idea*. Denken wir uns ein *individuum secundi ordinis*, so wäre dieses unter dem Attribute der Ausdehnung ein *corpus compositum*, das schon eine Menge von verschiedenen komplizierten Bewegungen, beschleunigte, krummlinige u. s. w. enthalten könnte. Diesem entspricht nun ebenso ein Ideenkomplex oder eine *anima*, so dass es also keinen zusammengesetzten Körper giebt, der nicht beseelt wäre. In verschiedenem Grade; denn je komplizierter, je mehr also verschiedener Eindrücke fähig, um so vollkommener ist der Körper, und um so ideenreicher oder vollkommener seine Seele (II, pr. 13, schol.). Ist endlich der Leib so zusammengesetzt wie der menschliche, so heisst seine Seele ein Geist *(mens)*, der eben deswegen nicht etwas Einfaches ist, sondern ganz so aus Ideen besteht, wie sein Leib aus Körperindividuen (II, pr. 15, dem.), und von dem man deswegen nicht sagen darf, dass sein Wesen im Denken, sondern vielmehr, dass es in der Idee dieses seines Leibes oder dem Wissen sämtlicher Körperzustände besteht (II, pr. 13). Dabei ist nicht zu vergessen, dass es vom Körper und seiner Existenz kein anderes Wissen giebt als welches sein Erregt- und Affiziertsein betrifft (II, pr. 19). Die sogenannte Verbindung des Leibes und der Seele besteht also darin, dass es ein und dasselbe Ding ist, das das eine Mal unter dem einen, das andere Mal unter dem anderen Attribute betrachtet wird (III, pr. 2, schol.). (Dies nun, dass jedes Einzelwesen und also auch der Mensch als Modus der Substanz unter denselben Attributen steht wie sie, bringt *Tschirnhausen* dazu [Ep. 67], einen der treffendsten Einwürfe gegen die

Vielheit der Attribute vorzubringen: Woher komme es denn, dass da der Mensch ein Modus der unendlich viele Attribute habenden Substanz sei, der menschliche Geist doch nur die Idee von zweien derselben habe? *Spinoza* versucht in einem Briefe zu antworten, von dem uns nur ein Fragment erhalten ist [Ep. 68]. Die Antwort, die er giebt, könnte nur beruhigen, wenn er anstatt zu sagen, das Wissen von diesen Attributen falle in unendlich viele andere *mentes*, gesagt hätte, es falle in andere *intellectus infiniti* [vgl. sub 9]; denn wie was mein Wesen konstituiert von einer anderen *mens*, d. h. einem anderen Teil des einen *intellectus infinitus*, von dem ich und jene *mens* Teile sind, gewusst werden soll, ist absolut unbegreiflich). Der Geist ist also nichts anderes als die *idea* oder die *cognitio corporis*. Da aber eine Idee nur ein Produkt der Denkthätigkeit ist, diese aber mit dem Bewusstsein zusammenfiel, so ist die *idea corporis* ein bewusster Denkakt des Geistes, darum mit der *idea corporis* das Wissen davon so verbunden, dass wie der Geist *idea corporis*, so er auch *idea* dieser *idea*, also *idea mentis* ist. (*Kuno Fischer*, dessen Rektifikation meiner früheren Ansicht ich dankbar annehme, hat diesen Punkt sehr lichtvoll erörtert, für welchen die entscheidenden Stellen sich de int. em. VI, 34 ff. und Eth. II, pr. 20—22 finden).

9. Das Heraufsteigen von den Individuen erster zu denen höherer Ordnungen hatte (sub 5) zu der *tota natura* geführt, die aber nicht die alle Vielheit ausschliessende, sondern die alles, was notwendig aus der Substanz folgt, befassende *natura naturata* war. Auch diese wird unter den beiden Attributen gedacht werden müssen. Unter dem einen wird sie nicht ein bestimmtes Verhältnis von Ruhe und Bewegung, sondern alle enthalten, und also überhaupt *motus et quies* sein; unter dem andern wird sie gerade wie ein Geist viele, so alle *ideae*, darum aber auch alle Ideenkomplexe oder *mentes* befassen (V, pr. 40, schol.). Dieser Inbegriff aller Ideen (und Geister) ist der *intellectus infinitus*, von dem es daher ganz begreiflich ist, dass er nicht zur *natura naturans*, sondern ganz wie *motus et quies* zur *natura naturata* gehört (I, pr. 31; pr. 32, cor. II; Ep. 27). Da die *natura naturata*, wenn man vom Endlichen aufstieg, das Letzte, wenn vom Unendlichen herabstieg, das Erste gewesen war, wozu man kam, so ist es begreiflich, warum diese beiden unmittelbar aus Gott folgenden, der *intellectus infinitus* und *motus et quies*, früher als nicht Werke, sondern ewige Söhne Gottes bezeichnet werden (Tract. brev. p. 82); Ausdrücke, die in der Ethik nicht mehr vorkommen. Der *intellectus infinitus* besitzt oder enthält also *objective* das Wesen aller Dinge (ebend., App. p. 246). Er ist die *idea* oder *cognitio omnium*, wie unser Geist die *cognitio* alles unseren Körper Ausmachenden ist, und wie das substanzielle Denken die *cognitio* von *omne esse* gewesen war. Gerade wie die einzelnen Körper Partizipationen

von *motus et quies* und durch diese bedingt sind, so ist natürlich eine jede *mens* ein Teil des *intellectus infinitus*. Sein Unterschied von der *cogitatio infinita* kann so bestimmt werden, dass er aus Ideen besteht, dagegen die *cogitatio infinita* nicht (Ep. 26). Den Inhalt der letzteren bildet die Idee nur des einen Seins, darum ist sie nicht *idea omnium*, wohl aber *idea Dei*. Übrigens liegt es sehr nahe, bei *Spinozas intellectus infinitus* an den *intellectus universalis* des *Averroës* zu denken (s. § 187, 2).

10. Da nach *Spinoza* der Mensch ein Teil der Natur, d. h. ein Ding unter Dingen ist, so bildet seine Anthropologie natürlich einen Teil der Physik, und ist bei ihm von der Zoologie lange nicht so weit entfernt, wie bei *Descartes* (III, pr. 57, schol.). Der dritte Teil der Ethik, welcher den Menschen als blosses Naturwesen und in seiner Vereinzelung betrachtet, fixiert zuerst die Begriffe der Aktivität und des Leidens. Thätigsein heisst adäquater und ausreichender, Leiden dagegen heisst nur partieller Erklärungsgrund des eigenen Zustandes sein (III, def. 2). Darum ist der Mensch, dessen Körperzustand durch die ihn begrenzenden Körper bedingt ist, dessen Empfindung ausser dem eigenen Sein auch das Sein anderer Wesen zum Bewusstsein bringt, thätig und leidend zugleich, d. h. er ist in seiner Thätigkeit gehemmt, affiziert; aber deshalb strebt er auch, gegen diese Hemmung sein Dasein zu behaupten, denn dies fällt mit der Natur jedes Dinges zusammen (III, pr. 3, schol.; pr. 6, 7, 9). Nennt man nun das Bewusstsein des Affiziertseins Affekt, so wird das Bewusstsein jenes Strebens *(appetitus)*, die *cupiditas*, der erste Affekt sein, an den sich, je nachdem die Hemmung oder die Befriedigung prävaliert, die Trauer und Freude anschliessen. Modifikationen dieser Grundaffekte sind dann die Furcht und Hoffnung. Da sie alle ein Leiden involvieren, so kann bei dem absoluten Sein als dem absoluten Erklärungsgrunde, also dem absolut Thätigen, von ihnen nicht die Rede sein. Wie das Wesen, dem sie zukommen, sind diese leidentlichen Zustände *(passiones)* ebenso wohl körperlich als geistig. Mit ihnen sind nun sogleich die Begriffe des Gutes und des Übels gesetzt, die, weil sie nur Befriedigung und ihr Gegenteil bedeuten, eine Relation zu dem Begehrenden bezeichnen, so dass wohl der Ausdruck „dies ist mir gut", dagegen der Ausdruck „dies ist (überhaupt) gut", durchaus nicht einen vernünftigen Sinn hat (III, pr. 39, schol.). Verbindet sich mit der Freude oder Trauer die Idee des sie verursachenden Gegenstandes, so hat man Liebe oder Hass (III, pr. 13). Es wird nun von *Spinoza* gezeigt, wie sich aus der Verbindung der bisher angegebenen die allerverschiedensten, teils deprimierenden, teils exaltierenden Leidenschaften ergeben, und indem stets der deprimierte Gemütszustand als der zu fliehende gesetzt wird (III,

pr. 28), eine Statik und Mechanik der Leidenschaften aufgestellt, die zu dem Resultate führt, dass jeder gerade so handelt, wie es seine Natur fordert, d. h. seinen Nutzen sucht, und dass die Affekte der Menschen nur durch stärkere Affekte besiegt werden können. Mit diesen beiden Sätzen aber sind auch die Prämissen zu der Staatslehre des *Spinoza* gegeben, deren Grundzüge ein Scholion der Ethik, und die ausführlicher der Tractatus politicus enthält. *Spinoza* will nichts anderes geben als eine Physiologie des Staats, die auf seinem Standpunkt zu einer mechanischen Physik desselben wird. Nicht Gesetze für irgend ein Utopien, sondern eine Beschreibung, wie der natürliche Mensch zu einem Staate kommen muss, will er geben. Da es in der Natur eines jeden Wesens liegt, sein Sein zu behaupten und zu mehren oder seinen Nutzen zu suchen, so hat es dazu ein Recht, und überhaupt fallen Recht und Macht zusammen. Nicht nur hat der Hecht ein Recht die kleinen Fische zu fressen, sondern auch der Mensch hat das Recht, seiner Natur gemäss, also der Unvernünftige unvernünftig, der Weise vernünftig zu leben. Unrecht wäre demnach im Naturzustande nur, was keiner will und keiner kann. Kommen nun die Menschen in Verkehr, und sie müssen es, weil am Ende dem Menschen nichts so nützlich werden kann wie die Menschen, so können sich die Vernünftigen, d. h. die, welche nur auf das Wissen ausgehen, nie einander ins Gehege kommen; dagegen die, welche ihren Affekten folgen, müssen sich in dem, wonach sie streben, kreuzen, und darum sind die Menschen von Natur Feinde. Da in diesem gegenseitigen Kriege alle machtlos sind, so müssen sie aus dieser widersprechenden Lage, dass Bethätigung der Macht unmächtig, des Rechts rechtlos macht, herausgehen; und dies geschieht dadurch, dass sie der Gemeinschaft, die dadurch zum Staat wird, das *summum imperium* übertragen, d. h. die Macht, durch Furcht und Hoffnung zu schrecken und zu locken, und damit die schwächeren Affekte in Zaum zu halten. Im Verhältnis zum Staat werden so die Menschen zu Bürgern, im Verhältnis zu den Gesetzen desselben Unterthanen. Die Vereinigung der Menschen zum Staate wird, da *Spinoza* den Begriff der Nationalität gar nicht berücksichtigt (Gott schafft nicht Nationen, sondern Individuen, sagt er einmal), als eine rein äusserliche gefasst. Ebenso wenig kommt bei ihm die natürliche Einheit der Familie zur Sprache. Wo er das Wort braucht, versteht er darunter künstliche Bürger-Verbände innerhalb des Staats. Der Eintritt in den Staatsverband ist allerdings eine Beschränkung der eigenen natürlichen Macht; weil aber damit die Sicherheit erkauft wird, so ist der Gewinn grösser als der Verlust, und darum rühmt *Spinoza* seiner Staatslehre im Gegensatz zu der des *Hobbes* nach, sie lasse die natürlichen Rechte bestehen. Nach wie vor lassen sich

die Menschen von Furcht, Hoffnung u. s. w. zum Handeln bestimmen, nur dass im Staate alle dasselbe fürchten und hoffen. Während im Naturzustande nur das Unmögliche Unrecht war, ist im Staat Unrecht nur, was der Staat verbietet, Recht, was er erlaubt. Wie des Einzelnen, so geht auch des Staates Recht so weit als seine Macht; anderen Staaten gegenüber binden ihn Verträge, so lange er sie für vorteilhaft erachtet u. s. w.; den eigenen Bürgern gegenüber ist seine Macht durch den Widersinn begrenzt, den er beginge, wollte er befehlen, was er nicht erzwingen kann, und sich also verächtlich machen. Dies geschähe z. B., wo er religiöse oder wissenschaftliche Überzeugungen verfolgen wollte. Etwas anderes als die Überzeugungen sind die äusseren Zeichen derselben. Den Kultus zu bestimmen ist nach *Spinoza* ganz wie nach *Hobbes* Sache des Staats. Weil die Gesinnung für den Staat ein *noli me tangere,* so konstruiert er denselben auch ohne alle Rücksicht auf sie: die Staatsmaschine soll so eingerichtet sein, dass sie ganz gleich gut geht, ob die Bürger Pietät gegen den Staat haben, ob nicht. Nur von der guten Einrichtung hängt es ab, ob Völker gedeihen oder zu Grunde gehen; von einem sonstigen Verfall des Volks will er nichts wissen: die Menschen waren stets und sind überall dieselben, also können nur die Staatseinrichtungen die Schuld tragen, wenn es schlecht geht. Darum wird auf die Allmacht des Staats ein grosses Gewicht gelegt, und dabei stets die Regierung als der eigentliche Staat gefasst. Obgleich die Regierenden (oder der Regent, denn in der Monarchie heisst es: *rex est civitas)* gegen ihre Unterthanen nicht eigentlich Unrecht haben können, so mögen sie doch nie vergessen, dass ihre Macht dort aufhört, wo Drohungen und Versprechungen nicht mehr wirken, ganz besonders aber, dass die gefährlichsten Feinde eines jeden Staates die eigenen Bürger sind. Darum ist der Staat am sichersten, in dem am meisten der Vernunft gemäss regiert und den Bürgern die grösste Freiheit gegeben wird. Von den drei Formen, welche die Regierung haben kann, hat *Spinoza* nur die Monarchie und Aristokratie behandelt; bei der Demokratie bricht die Darstellung ab. Dem oft ausgesprochenen Grundsatz *Spinozas,* dass jeder Versuch, die bestehende Verfassung zu stürzen, Verderben bringen müsse, würde es widersprechen, wenn er, der in einer Republik Lebende, die Monarchie als die einzige Friedens- und Sicherheitsanstalt dargestellt hätte. Auf der andern Seite vergessen die, welche *Spinoza* so gern zum Demokraten machen, dass sein in der Ethik (IV, 54, schol.) ausgesprochener Grundsatz *Terret vulgus, nisi metuat,* in seiner Politik nicht zurückgenommen, nur der Begriff *vulgus* auf die sehr entschiedene Majorität der Menschen ausgedehnt wird. Allerhöchstens drei von hundert, meint er, würden unter den erwählten Vertrauensmännern vernünftig sein. Wie in der Monarchie

der König, so sind in der Aristokratie die Optimaten der Staat. Obgleich *Spinoza* zugesteht, dass eine Monarchie genugsame Freiheit darbieten werde, wo der Fürst sich das Wohl der Masse zum Ziele setzt, obgleich er ferner es als ein erklärliches Faktum anerkennt, dass aus dem primitiven Staate, der Demokratie, die Aristokratie, aus dieser die Monarchie hervorgeht, so meint er doch einer aus mehreren Bürgerschaften bestehenden aristokratischen Republik die längste Dauer verbürgen zu können.

11. Wenn die Politik *Spinozas* die bürgerliche Freiheit, d. h. diejenige Machterweiterung, deren die Masse der Menschen fähig, dargestellt hat, so stellt sich dagegen seine Ethik die Aufgabe zu zeigen, wie die wenigen, die des Staates nicht bedürfen, und denen eben darum die bürgerliche Freiheit nicht genügt, sich zu der höchsten, der Geistesfreiheit erheben, die eine Privattugend ist (Tract. polit. I, 6). Dass wer den Zweckbegriff und darum alles Sollen leugnet, und die Freiheit des Willens mit dem geworfenen Stein vergleicht, der sich einredet, er wolle fliegen, dass dieser nicht ein Moralsystem in imperatorischer Form aufstellen kann, ist klar. Wie alles, so wird auch das Wollen des Menschen nach Art mathematischer Physik behandelt. Zuerst wird gewarnt, nicht einen von den verschiedenen Willensakten *(volitiones)* unterschiedenen Willen *(voluntas)* anzunehmen; denn eine solche Fiktion habe gerade den Wert wie die scholastische *lapideitas* im Unterschiede von den *lapides* (II, pr. 48, schol.). Dann aber führt ihn die von *Descartes* ihm überkommene Identifikation des Wollens mit dem Bejahen verbunden mit der Thatsache, dass was man klar erkannt hat (wie z. B. die Dreiseitigkeit des Triangels) man bejahen muss, zu dem Resultat, dass jede klare Idee eine *volitio,* darum aber auch die Summe aller solchen Ideen und die Summe aller *volitiones,* d. h. *intellectus et voluntas, idem sunt* (II, pr. 49, cor. et schol.). Eine rein theoretische Natur, wie sie vielleicht nie wieder existiert hat, kann *Spinoza*, wie er es nicht fassen würde, wenn es einem missfiele, dass die Kugel rund ist, auch nicht begreifen, wie man irgend einem nicht Beifall geben sollte, was man verstanden, d. h. als notwendig erkannt hat. Eben darum steht man dem Verstandenen als einem Selbstgebilligten oder Gewollten, d. h. frei gegenüber; mit wachsendem Verständnis wächst also die (Geistes-) Freiheit, denn um so mehr ist solches da, dessen ich Herr bin. Umgekehrt, je weniger ich verstehe, um so mehr muss ich mir, als nicht von mir selbst gebilligt, gefallen lassen, also um so beschränkter bin ich. Dieser Gegensatz zwischen Beschränktheit *(servitus)*, welche *Spinoza* im vierten, und der Geistesstärke und Geistesfreiheit *(libertas)*, die er im fünften Buche seines Hauptwerkes behandelt, ist der Kardinalpunkt seiner Ethik, die eben deswegen der

Sache nach nichts anderes ist als, wie er eine frühere Schrift genannt hatte, ein *tractatus de intellectus emendatione*. Um zu erklären, wie jene Beschränktheit entsteht, ist zurückzugehen auf jenes zerstückelte Sein, die (Sinnen-) Welt, und auf die Individuen verschiedener Ordnungen. Nimmt man nun auch hier das gebrauchte Schema von der in Quadrate zerlegten Fläche zu Hilfe, so wird man die bisher betrachteten Zusammensetzungen der einfacheren Individuen zu komplizierteren mit solchen hineingezeichneten Figuren vergleichen können, deren Umrisse nur gerade Linien und rechte Winkel zeigen. Denkt man sich dagegen die hineingezeichnete Figur krummlinig, so würden eine Menge der Quadrate geschnitten und nur zum Teil in das Bereich der Figur fallen; d. h. es ist möglich, dass in komplizierten Individuen viele ihrer Komponenten nicht ganz, sondern nur partiell in ihr Dominium fallen. Ist nun ein solches Individuum ein Körper, d. h. wird es als ausgedehnt betrachtet, so werden die Bewegungen seiner Bestandteile nicht ganz von den seinigen beherrscht werden; also wird es in ihm gestörte Bewegungen geben. Nur in ihm; denn natürlich findet solche Störung weder in einem *corpus simplicissimum* statt, noch auch in dem *individuum summi ordinis*, das sämtliche Bewegungen, weil sämtliche Körper in sich befasst. Was von dem komplizierten Körper gilt, das gilt natürlich auch von dem Ideenkomplex oder Geist, der diesen Körper *objective* ausdrückt. Ein Teil der Ideen, aus denen er besteht, wird ganz in sein Dominium fallen, daher ganz aus seiner Definition abgeleitet werden können, so dass er also nach der oben aufgestellten Begriffsbestimmung hinsichtlich ihrer sich thätig verhält. Anders wird es sich hinsichtlich derjenigen Ideen verhalten, die nicht ganz in ihn, sondern zum Teil in ihn, zum Teil in andere Partieen des *intellectus infinitus* (d. h. in andere *mentes)* fallen. (Wo Zwei ein und denselben Gegenstand einseitig, jeder halb fassen, findet dies statt. Gerade das Gegenteil wieder hinsichtlich dessen, was allem zukommt und von jedem Teil wie vom Ganzen gilt [II, pr. 38]. Darum aber auch nur im ersteren Falle Verschiedenheit der Ansichten). Diese zerstückelten *(mutilatae)* Ideen, die wir nur *ex parte* haben (II, pr. 10, cor.), nennt *Spinoza* unadäquate, und im Gegensatz dazu die Ideen, die der Geist ganz besitzt, adäquate, so dass also diese beiden Ausdrücke ganz wie bei *Descartes* nicht etwa ein Verhältnis zu den Ideaten, sondern nur ihr Verhältnis zu dem Geiste ausdrücken, der sie hat. Eben deswegen fällt auch das Adäquatsein mit dem Sicher *(certum)*-sein ohne weiteres zusammen: was ich ganz weiss, weiss ich sicher und zweifelsfrei, dagegen die unadäquaten (halb gewussten) Ideen sind unsicher (II, pr. 43, schol.). Die unadäquate Idee, obgleich Teil einer adäquaten, enthält doch in anderer Beziehung mehr als die letztere.

Sie ist nämlich durch ihre Beziehung anf den Geist, in den sie fällt, verunreinigt; darum ist sie nicht nur *mutilata,* sondern auch *confusa* (II, pr. 35). Im Unterschiede von den ganzen und reinen Ideen können die unadäquaten *imagines* der Dinge heissen (II, pr. 17, schol.). Jede einzelne Idee für sich ist natürlich adäquat; ebenso enthält der *intellectus infinitus* alle Ideen ganz, in ihm sind sie also adäquat. Nur in einem Geiste, der zwischen beiden in der Mitte steht, also Teil eines grösseren ist, wird es neben den Ideen, die ganz in seine Domäne fallen, deren er also Herr oder hinsichtlich deren er thätig ist, auch solche geben, die er nur halb besitzt und beherrscht, hinsichtlich deren er also leidend oder beschränkt ist. Die Summe der ersteren (der eigentlichen *ideae)* nennt *Spinoza intellectus,* der letzteren (der *imagines) imaginatio;* und es ist daher klar, warum es wohl einen *intellectus infinitus,* nicht aber eine *imaginatio infinita* geben kann. Der Verstand also oder bessere Teil des menschlichen Geistes, wie *Spinoza* ihn oft nennt, befasst die Ideen, die klar, bestimmt und so sicher sind, dass hinsichtlich ihrer gar kein, auch darüber kein Zweifel stattfindet, dass sie mit ihrem Ideat übereinstimmen. Eines Kriteriums hinsichtlich dieses letzteren (das also eine sekundäre Eigenschaft der adäquaten Ideen ist) bedarf es bei einer adäquaten Idee nicht, so wenig als das Licht braucht erleuchtet zu werden (de int. em. VII). Eine adäquate Idee haben heisst auch wissen, dass sie wahr ist; und darum ist die Erkenntnis des Verstandes von keinem Zweifel tangiert. Ganz anders verhält es sich mit den inadäquaten Ideen und mit ihrer Summe, der Imagination. Sie befasst das Halb- und eben deswegen unsichere und zweifelhafte Wissen. Ganz wie die Bewegungen, in denen die Affektionen unseres Körpers bestehen, nur zum Teil ihm, zum Teil den affizierenden Körpern angehören, also nicht aus ihm allein zu erklären sind, gerade so verhält sich der Geist, indem er die Ideen dieser Affektionen hat, passiv, leidend, weil jede ihrer Ideen immer die Idee anderer Wesen mit involviert. Daher sind alle sinnlichen Wahrnehmungen, in denen wir ja weder unsere Affektionen rein, noch das Affizierende ganz perzipieren, und ist die darauf gestützte Erfahrung, ebenso ist das Wissen von uns selbst als von besonderen Individuen ein inadäquates, verworrenes, beschränktes, d. h. Werk der Imagination (II, pr. 16, 26, cor., dem.; pr. 28). Das Gleiche gilt von jeder Leidenschaft; sie ist ein verworrenes Denken, also Idee einer Körperstörung. Das Eigentümliche dieser beschränkten oder ersten Weise des Erkennens (de int. em. IV; Eth. II, 40, schol. 2) ist, dass sie alles vereinzelt und zerstückelt (Ep. 29), darum alles gesondert *(seorsim)* betrachtet, und also als ein Zufälliges, das auch anders sein kann (II, pr. 44), dass sie alles nicht unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit,

sondern unter den der Dauer stellt (II, pr. 45, schol.), überhaupt aber, dass sie nichts betrachtet, wie es in sich selbst ist, sondern nach seiner Beziehung auf uns, wodurch ebenso wohl die konfusen Zweck- als die ebenso konfusen Allgemeinbegriffe entstehen, mit welchen beiden die nichtssagenden Ausdrücke gut und schlecht, schön und hässlich gegeben sind (II, 10, schol. 1; I, App.). Diese beschränkte Auffassung ist bei den meisten Menschen die einzige, und für Jeden ist es schwer sich ganz von ihr zu befreien; deswegen wird sie auch als die bezeichnet, welche die Dinge *ex communi naturae ordine* betrachtet (II, pr. 29, cor.).

12. Dem Beschränkten stellt nun *Spinoza* den Geistesfreien und Geistesstarken entgegen, den nichts mit dem unfreien Staunen erfüllt, welches das Nicht- oder Halberkannte begleitet, sondern der es erkennt und also billigt oder will. In der höheren Erkenntnis, die solche Freiheit giebt, unterscheidet *Spinoza* zwei Grade; darum wird sie immer als die *cognitio secundi et tertii generis* bezeichnet, während in dem früheren Tract. brev. für sie die Namen *fides* und *cognitio* im Gegensatz zur *opinio* vorkommen, alle drei auch wohl mit den religiösen Begriffen *peccatum, lex* und *gratia* parallelisiert werden (Suppl., p. 180). Die niedrigere Stufe dieser beiden erkennt durch Räsonnement, die höhere in unmittelbarer Anschauung, darum hat jene es mit dem Bedingten und Abgeleiteten; diese mit dem Unbedingten zu thun. Die drei *genera cognitionis* entsprechen also der Stufenfolge: *communis naturae ordo, natura naturata, natura naturans.* Im Gegensatz zu der Imagination betrachten diese beiden Erkenntnisgrade, die als *ratio* und *cognitio intuitiva* unterschieden, aber öfter auch unter dem Namen *ratio* zusammengefasst werden, alles in seinem ewigen und notwendigen Zusammenhange; es giebt für sie kein Anders-sein-können, also verhalten sie sich zu allem beistimmend, d. h. frei. In gleichem Gegensatz haben sie es nicht mit dem Individuellen und individuell Verschiedenen zu thun, sondern mit dem Allgemeingiltigen, welches die *nationes communes* oder *fundamenta rationis* (II, pr. 44, cor.; 2, dem.) oder *ratiocinii nostri* (II, pr. 40, schol.) bildet, darum mit dem gesetzmässigen Zusammenhange. Deswegen wird auch der Satz: aus Nichts wird Nichts, der das ausnahmslose Bedingtsein von allem prädiziert, unter die *notiones communes* gezählt (Ep. 28), die ganz etwas anderes sind, als die oben verworfenen Allgemeinbegriffe. Hält man dies fest, dass Begreifen Billigen oder Selbstwollen ist, so ist es ganz erklärlich, dass *Spinoza* bei allem seinem Fatalismus doch behaupten kann, dass, ja den Weg zeigen, wie der Mensch zu immer grösserer Freiheit kommen, und sich von jedem Leiden befreien kann. Er braucht es nur zu verstehen, es in seiner Notwendigkeit zu begreifen, so hört er auf, anderes zu wünschen; ja weil seine Einsicht wuchs, ist ihm jenes frühere Leiden

Veranlassung zu grösserer Macht, und also Lust geworden. (Es ist interessant, hiermit zu vergleichen, wie *Jakob Böhme* dem Begnadigten selbst seine Sünde zum Genussmittel werden liess, s. § 234, 5). Je mehr das Wissen, die klare Erkenntnis, zum Verlangen, d. h. zum Affekt wird, desto mehr ist sie nach dem oben gefundenen Gesetz im Stande, die leidenden Affekte zu besiegen; je mehr sie wächst, um so mehr nimmt die Gelassenheit *(acquiescentia)* und Geistesstärke *(fortitudo, virtus)* zu. Diese hat die höchste und dauernde Freude, die Seligkeit, nicht etwa zum Lohne, sondern in ihr besteht die Seligkeit (V, pr. 52). Da nun alles in seiner Notwendigkeit nur erkannt wird, wenn es als notwendige Folge des unendlichen, göttlichen Seins erkannt wird, so ist jene Freude ohne die Idee Gottes nicht möglich. Also ist (vgl. sub 10 die Definition der Liebe) jenes Erkennen notwendig Liebe zu Gott (V, pr. 32, cor.). Dass dieser *amor intellectualis* nichts anderes ist als die Liebe zur Wahrheit, das sagt der Tract. brev. ausdrücklich (Suppl., p. 116). Wie wir die Wahrheit nicht lieben, damit sie uns wieder liebe, so auch Gott nicht; ja nur wünschen, dass er uns liebe, hiesse, da Gott kein einzelnes Wesen lieben kann, wünschen, er sei nicht Gott (V, pr. 19). Nicht also liebt Gott uns, sondern wir, wenn wir erkennen, lieben Gott. Da wir aber alle zusammen den *intellectus infinitus* bilden, welcher Gott erkennt und also liebt, so kann gesagt werden, dass unsere Liebe ein Teil der Liebe ist, mit welcher Gott sich selber liebt, dass mit derselben Liebe, mit der er sich, er auch die Menschen liebt, endlich dass unsere Hingabe an Gott sein Ruhm und seine Herrlichkeit ist (V, 36, cor. et schol.). Da die adäquaten Ideen als Bestandteile des *intellectus infinitus* ewig, und nur ihre Zerstückelungen vergänglich sind, so muss, je mehr adäquate Ideen den Geist eines Menschen konstituieren, was wieder um so mehr stattfinden wird, je vollkommener organisiert sein Körper ist, ein um so grösserer Teil von ihm ewig sein, er also um so weniger den Grund haben, den Tod zu fürchten (V, 38, 39). (Wer in den letzten Sätzen einen persönlichen Gott, eine persönliche Fortdauer und wer weiss noch was findet: möge nicht vergessen, dass nach *Spinozas* ausdrücklicher Erklärung Gott weder Verstand noch Willen hat; dass nach ihm ein Gott, der den Menschen wieder liebte, kein Gott wäre; ferner dass ihm Selbstheit und Dauer nur Figmente der Imagination sind, die er doch gewiss nicht verewigen will; endlich dass er Religion und Seligkeit nur in der selbstvergessenen Hingabe bestehen lässt, durch die der Mensch ein Werkzeug Gottes wird, das, unbrauchbar geworden, weggeworfen und durch ein anderes ersetzt wird (vgl. Tract. brev., p. 178). In solch einem anderen dauern auch die Ideen fort, die meinen Geist konstituiert hatten).

13. Nur in Holland fand der Spinozismus sogleich einen Anklang. Aus dem erwähnten Amsterdamer Freundeskreise verbreitete sich, durch Mitteilung der schriftlich existierenden Ethik, die Bekanntschaft mit *Spinozas* Lehren so schnell, dass manche Druckschrift, die heute zu den Vorläufern der Ethik gezählt zu werden pflegt, vielmehr ihr den Ursprung dankt. Dies gilt u. a. von den Schriften *Wilh. Deurhoffs* (1650—1717), eines Amsterdamers, dessen Werke im J. 1715 gesammelt erschienen sind. Ob der Collegiant *Joh. Bredenborg* (Enarratio tractatus theologico-politici ct., 1675) und der Socinianer *Franz Kuper* (Arcana atheismi revelata ct., 1676), wie einige behaupten, ihre Übereinstimmung mit *Spinoza* unter der Maske von Angriffen gegen ihn verbargen, ist schwer zu entscheiden. Dass es dergleichen Verhüllungen gab, namentlich seit die Opera posthuma *Spinozas* herausgekommen waren, geht unzweifelhaft aus dem jetzt sehr selten gewordenen Werke eines entschiedenen Spinozisten hervor, der von solchen spricht. Im Jahre 1684 erschienen nämlich, angeblich in Hamburg bei *Kühnhardt*, in der That aber in Holland, Principia pantosophiae in drei Büchern, von denen das dritte unvollendet ist, das erste aber, welches als Einleitung einen Abriss der Logik giebt, den Titel führt: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens, und zum Motto hat: *Quod volunt fata non tollunt vota.* Der Verfasser hat sich nicht genannt. *Placcius* (Theat. anon., p. 332) aber sagt, der dem Werke beigegebene Kupferstich (der sich in meinem Exemplar nicht findet) beweise, es sei *Abraham Johann Kuffelaer*, Jur. utr. Doct. in Utrecht. Ebenso nennt ihn auch *Bayle*, ebenso *J. S. Baumgarten*, der (in seinen Nachr. v. e. Hall. Bibl., I, 1748) eine kurze Inhaltsanzeige des Buches giebt. Der Name des Verfassers wird dann später gewöhnlich *Cuffeler* geschrieben. Neben der Begeisterung für *Spinoza*, die sich (u. a. I, p. 103) offen zeigt, ist das Interessanteste in diesem Buch, dass es verheisst, es solle nach denselben Prinzipien, nach denen die Lehre von Gott in dem „libro aureo", der Ethik des *Spinoza* bearbeitet worden sei, hier die Lehre von den natürlichen Dingen behandelt, und damit der Grund gelegt werden zu einer vollständigen Lehre vom Menschen. Von diesem wird nun freilich wenig geleistet; denn das ganze zweite Buch enthält für den nicht mathematisch gebildeten Leser einen Abriss der Arithmetik und Algebra. Das dritte, welches die Physik enthält, bricht ab, nachdem die Lehre vom Fall und vom Schwimmen im Wasser abgehandelt worden ist. Als Hauptsatz muss hervorgehoben werden, dass zwar das Wesen der Körper in der Ausdehnung, ihre wirkliche Existenz aber in der Bewegung bestehe, und daher die Summe der Bewegungen, welche die Cartesianer nie näher bestimmen, sehr gut genau bestimmt werden

kann: sie ist gerade so gross, wie die Summe wirklicher Körper. Entgegengesetzte, sich gleiche Bewegungen nennt man Ruhe. Aus dem gestörten Gleichgewicht sind alle Bewegungen, so z. B. die beschleunigte Fallgeschwindigkeit, leicht zu konstruieren. Die nachströmende Luft, namentlich der feinere ätherische Bestandteil derselben, der auch in dem sogenannten *Vacuum* des Barometers *(Baroscopium)* bleibt, spielt dabei die Hauptrolle. Einflussreicher noch als diese Laien wurden einige Geistliche, indem sie, was nicht schwer war, den Spinozismus mit religiöser Mystik verschmolzen. So *Friedrich von Leenhof* (1647 bis 1712), dessen „Himmel auf Erden" im J. 1703 erschien, und viele Streitschriften hervorrief. Wichtiger noch ward *Partiaan van Hattem* (1641—1706) aus Bergen op Zoom, an den sich die zahlreiche Sekte der Hattemisten anschloss. Nachweislich hat dieser, zuerst in Abschriften, die Ethik des *Spinoza* gelesen. Auch seine Lehren haben Veranlassung zu sehr vielen Streitschriften gegeben. Bei weitem grösser aber, als die Zahl der Anhänger, war die der Gegner *Spinozas*. Nicht nur von theologischer Seite, sondern auch mit den Waffen der Philosophie wurde der Spinozismus als Feind der Religion und als Atheismus bekämpft. Die Namen *Lamb. Velthuysen* (Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis 1680), *Pierre Poiret* (de Deo, anima et malo 1685), *Chr. Wittich* (Anti-Spinoza etc. 1690), *Dom. Fr. Lami* (le nouvel athéisme renversé etc. 1696), *Jacquelot* (Dissertation sur l'existence de Dieu etc., Paris 1696), *Jens* (Examen philosophicum sextae definit. Ethic. Bened. de Spinoza ct., Dort. 1698) beweisen, dass Gegner und Anhänger von *Descartes* und *Malebranche* sich vereinigten, um den Spinozismus zu bekämpfen. Dass auch in Deutschland man Notiz von *Spinoza* zu nehmen anfing, das beweist eine Menge von Gegenschriften, deren Titel im Anfange des 18. Jahrhunderts *Jänichen* in einer eigenen Schrift zusammenstellte. Der Umstand, dass in Deutschland auf *Spinoza* besonders durch *Leibnitz* hingewiesen wurde, der ihm sein System entgegenstellte, macht es erklärlich, dass der Spinozismus hier nicht aufkommen wollte. Wer zu ihm neigt, versteckt dies wenigstens. So *Fr. Wilh. Stosch* in seiner Concordia rationis et fidei s. Harmonia philosophiae moralis et religionis christianae (1692 angeblich in Amsterdam, wirklich in Guben gedruckt); so noch später *Chr. Gabr. Fischer* in Königsberg (gest. 1751) in seiner anonymen Schrift Vernünftige Gedanken von der Natur u. s. w., 1743.

§ 273.

1. Ähnlich wie *Descartes* (s. § 269, 2), nur in entgegengesetzter Richtung, geht *Spinoza* von dem Prinzipe seiner Philosophie zu dem über, wodurch es eigentlich aufgehoben wird. Auch in dem § 259

bestimmten Sinn des Wortes, als Einheit des formellen und objektiven Seins, war dieses Prinzip die alleinige Substanzialität Gottes. Gerade durch sie aber wird *Spinoza* dazu getrieben, sie fallen zu lasen. Um die Substanz als das allein wahre Sein zu denken, muss jede Verneinung, darum aber auch jede Bestimmtheit ausgeschlossen werden. Damit aber wird doch das aus ihr Ausgeschlossene zu solchem, was nicht in ihr, also nicht mehr *in alio* ist. Dann aber ist es das bestimmte Sein, *in se* oder substanziell. Nicht nur schwer, wie *Spinoza* bekennt, sondern geradezu unmöglich ist es, die Modifikationen nicht als für sich seiende Dinge zu nehmen. Sie selbst verwandeln sich für den betrachtenden Geist, darum verwandelt er sie. Wie überall das Ausgeschlossene neben dem Ausschliessenden, so stellt sich also das bestimmte Sein neben dem unendlichen Sein ein; ganz wie *Parmenides* gezwungen gewesen war, das vom Sein ausgeschlossene Nichtsein neben diesem zu statuieren.

2. Gerade wie sein eben genannter hellenischer Vorgänger suchte *Spinoza* seinen Pantheismus dadurch zu retten, dass er die Betrachtung des Seins als unendlichen und einen die allein richtige Vernunft-Betrachtung, dagegen die es vervielfältigende blosse Meinung (§ 36, 3) oder Imagination sein lässt. Da er aber die Imagination daraus erklärt, dass es viele Geister und viele zerstückelte Ideen giebt, so bewegt er sich eigentlich in einem steten Zirkel: die Imagination zerstückelt und ist selbst Folge der Zerstückelung. Er wird eben die Vielheit selbständiger Wesen nicht los; und um sich den Widerspruch, in den er dadurch gerät, zu verbergen, scheidet er seinen Pantheismus und Individualismus (Monismus und Pluralismus) durch das *quatenus*, welches *Herbart* nicht unwitzig das Zauberwort genannt hat, das bei *Spinoza* alles möglich gemacht habe.

3. Wegen dieses Neben-einander-Hergehens zweier verschiedener Anschauungsweisen ist denen, die *Spinoza* zu einem Muster formeller Konsequenz, d. h. widerspruchsloser Übereinstimmung machen, kaum etwas anderes übrig geblieben, als die eine Seite allein als seine wirkliche Ansicht zu berücksichtigen, dagegen die andere, sei es nun als Inkonsequenz oder als Anbequemung an Andersdenkende, zu ignorieren. Das Letztere ist fast ohne Ausnahme mit den antipantheistischen Sätzen geschehen, bis *K. Thomas* (Spinoza als Metaphysiker, Königsb. 1840) den umgekehrten Versuch machte, als eigentliche Lehre des *Spinoza* den Atomismus anzugeben und zu behaupten, mit dem Pantheismus (dann freilich fast mit dem ganzen ersten Buch der Ethik) sei es ihm gar nicht Ernst, es sei nur den pantheistischen Cartesianern zu Liebe geschrieben. Den einen Vorteil hat diese paradoxe Ansicht jedenfalls gehabt, dass seit ihr man angefangen hat, genauer zuzusehen,

was es denn für eine Bewandtnis hat mit jener, seit *Jacobi* so viel gepriesenen Konsequenz des *Spinoza.* Es möchte sich da finden, dass *Spinoza* so konsequent war, nicht bei dem einmal Gesagten stehen zu bleiben, sondern alle Konsequenzen daraus zu ziehen, selbst die, welche im Gegensatz zum Ausgangspunkte stehen. Wie *Descartes* mit der alleinigen Substanzialität Gottes, zu der er gelangte, dem *Spinoza,* so hat dieser, indem er von ihr ausgehend dazu zurückgedrängt wird, die Einzelwesen als substanziell zu fassen, der folgenden Periode ihr Thema gegeben, welches sie so durchführt, dass wie er mit *Descartes,* sie mit *Spinoza* verfährt: sie hält nur das fest, wozu er gelangte.

Der neueren Philosophie zweite Periode.

(Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Individualismus).

§ 274.

Wenn bei dem Organisieren der vorhergehenden Periode vergessen war, dass es zum Wesen des Geistes gehört, stets aus der Allgemeinheit heraus in die einzelnen Subjekte hineinzutreten und in solchem Nahrung-Geben und -Nehmen sich und sie zu beleben, so rächt sich diese Vernachlässigung so, dass jetzt in entgegengesetzter Einseitigkeit der Subjektivismus und Individualismus in allen Gebieten des geistigen Lebens sein Haupt erhebt. Die Achtung vor dem kirchlichen Dogma tritt zurück gegen das Betonen der individuellen Überzeugung und des ebenso individuellen Heilsbedürfnisses, worin Aufgeklärte und Pietisten im Interesse für Ketzer und auch sonst sich einander annähern. Im Staate haben die Nachfolger der grossen Königin und des grösseren Ministers (§ 262) das Signal dazu gegeben, dass der Egoismus der Regenten und Staatsmänner mehr wiegt als die Rücksicht auf das Staatswohl; und wie alle, so verbreitet auch diese Lebensmaxime sich von oben herab, bis auf dem Throne und in der Hefe des niederen Volkes gleichzeitig die Phrase erfunden wird: nach uns die Sündflut! In der Kirchenverfassung endlich zeigt sich der Umschwung, dass die Gemeinden der Landeskirche über den Kopf wachsen, und überall ein Misstrauen gegen das Territorialsystem erwacht, womit die Hinneigung vom lutherischen zum reformierten Wesen Hand in Hand geht. Dieser Gegensatz zu dem, was das Prinzip bei dem früher charakterisierten Organisieren gewesen war, berechtigt, diese Periode als die der Des-organisation zu bezeichnen.

§ 275.

Der Individualismus, die einzige Weltformel, die in einer solchen Periode der Zeitverständige aussprechen kann, hat das von *Spinoza* wider Willen zugestandene Thema durchzuführen, und in bewusstem Gegensatz zum Pantheismus die Substanzialität der Einzelwesen bis zum Extrem zu verteidigen. Da die Einzelwesen aber bei *Descartes* und *Spinoza* zweierlei, und durch ihre entgegengesetzten Prädikate einander ausschliessende gewesen waren, so wird sich der Individualismus in zwei diametral entgegengesetzten Reihen entwickeln, die nach den Namen, welche die Einzelwesen zuletzt erhalten hatten (*res* und *ideae)*, die realistische und idealistische genannt werden können, worunter also hier nur individualistische (antipantheistische) Systeme verstanden werden sollen, die unter sich selbst wieder im Gegensatz stehen. Zweckmässigkeitsgründe machen es rätlich, mit der realistischen Reihe zu beginnen.

I.
Die realistischen Systeme.

§ 276.

Die Tendenz des Realismus ist, die Einzelwesen, innerhalb ihrer aber auf Kosten der geistigen die materiellen zu erheben. Das negative und positive Moment, die sich in dieser Aufgabe unterscheiden lassen, sind nun so aus einander getreten, dass zuerst der menschliche Geist zu dem demütigen Bekenntnis seiner Armut gebracht wird, ohne dass die, welche dies bewirken, immer das Bewusstsein haben, dass die Erniedrigung der geistigen Wesen nur zum Triumph der körperlichen dienen kann. Die Skeptiker und Mystiker dieser Periode, selbst die, bei welchen das supranaturalistische Interesse am mächtigsten hervortritt, haben dennoch denen vorgearbeitet, welche die Behauptung, dass der Geist nicht vermöge, aus sich selbst die Wahrheit zu schöpfen, nicht mehr so ergänzten, dass Gott, sondern so, dass die Aussenwelt solcher Armut abhelfe. Präludien übrigens zu dieser Behauptung fehlen kaum bei Einem dieser beiden Richtungen.

§ 277.

A. Die Skeptiker.

3. *K. S. Barach*, Hieronymus Hirnhaim u. s. w., Wien 1864. *G. E. Guhrauer*, Marcus Marci und seine philosophischen Schriften, in *Fichtes* Zeitschrift, Bd. 21, 1852. — 4. *Chr. Bartholmèss*, Huet, évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850. *K. S. Barach*, P. D. Huet als Philosoph, Wien u. Leipzig 1862. — 5. *Ludw. Feuerbach*, Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, Ansb. 1838; 2. Aufl., Leipzig 1844. *A. Deschamps*, La genèse du scept. érudit chez Bayle, Liège 1879. *G. v. Hertling* s. § 280.

1. Die Selbstgenügsamkeit des Geistes, welche der Descartes-Spinozistische Ausdruck anerkannt hatte, dass der Geist als ein *„automaton“* seine Ideen aus sich erzeuge, ward schon von einigen Zeitgenossen beider bestritten, unter denen als der früheste *François de la Mothe le Vayer* (1586—1672) zu nennen ist, als Prinzenerzieher ein weltmännisch gebildeter Mann. Er wird, nachdem er unter seinen vielen Schriften (zuerst gesammelt 1654—56, 2 voll., Fol., zuletzt Dresden 1756—59, 14 voll., 8°) auch solche verfasst hatte, in denen verschiedene Völker und verschiedene Zeiten verglichen werden, ähnlich wie *Montaigne* durch diese ethnologischen Studien in der skeptischen Richtung immer mehr bestärkt. Sie spricht sich nirgends offener aus als in den Cinq dialogues, die nach seinem Tode 1673 als das Werk eines *Orosius Tubero* erschienen. Die Unsicherheit der Sinne, darum aber noch mehr der sich ganz auf die Sinne stützenden Vernunft müsse, so lehrt er hier, zu einem Verzicht auf alles Wissen führen, welcher dem religiösen Glauben nur förderlich sein könne. Der Wille, durch den man sich den Geheimnissen der Religion unterwirft, dieser macht die Verdienstlichkeit des Glaubens aus.

2. Berührungspunkte mit *le Vayer* zeigt der sonst schon durch Nationalität und Lebensberuf von ihm verschiedene Engländer *Joseph Glanvill* (1636—1680), ein Glied der Schule von Cambridge, seit 1664 ein eifriger Mitarbeiter der Royal Society. Bei ihm part sich die skeptische Ansicht, die er in dem Werk The Vanity of Dogmatizing (London 1661; neu bearbeitet als Scepsis scientifica, London 1665; her. von *J. Owen* 1885), entwickelt, worin u. a., ähnlich wie später von *Hume*, die Giltigkeit des überlieferten Kausalitätsbegriffs angegriffen wird, mit einer supranaturalistischen Theologie in der Weise von *Henry More*, die er in seiner Philosophia pia (London 1671), seinen Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion (1676, 4°), und seinem spiritistischen Sadducismus triumphatus (zuerst London 1681) vertritt, ebenso aber auch mit grosser Vorliebe für antischolastische, auf Experimente gegründete Naturwissenschaft, die er besonders in seinem Plus ultra or the Progress and Advancement of Knowledge (1668) zeigt. Wie schon der Titel verrät, nimmt er auf *Bacon* Rücksicht. Auch auf *Descartes;* aber nicht, um ihm beizustimmen. Gegen ihn sowohl als gegen *Hobbes*, gegen den thatsächlich auch *Rob. Boyles* Schrift Some Considerations touching the Usefulness of Experimental Philosophy, London 1663, 64 (lat. Lindoviae 1692) gerichtet war, werden *Montaigne* und *Charron* zu Hilfe gerufen.

3. Als dritter ist ein deutscher Zeitgenosse *Glanvills*, der Prager Prämonstratenser - Abt *Hieronymus Hirnhaim* (1637—1679) zu nennen, dessen Schrift de typho generis humani ct. (Prag 1676, 4°)

keine Bekanntschaft mit *Descartes* verrät, der aber in Verachtung des Wissens *Glanvill* noch übertrifft, und sich besonders darin gefällt, den Widerspruch zwischen den Dogmen und den Vernunftaxiomen hervorzuheben, um daran die Mahnung zu schliessen, dass der Geist, unfähig die Wahrheit aus sich zu schöpfen, sich von der Offenbarung Gottes helfen lasse. Sei er doch überhaupt auf passives Verhalten hingewiesen, da er ja nur denken könne, was er vorher empfunden, d. h. empfangen hat. Auch die Liebe zur Naturwissenschaft teilt *Hirnhaim* mit *Glanvill;* nur ist seine Physik nicht die moderne, sondern die der letzten mittelalterlichen Periode. Seine Weltseele, die in ihr enthaltenen *ideae seminales,* ferner die in den Dingen wirkenden *Archäi* erinnern sehr an *Paracelsus,* was um so erklärlicher wird, wenn man bedenkt, dass der Paracelsische Arzt und Philosoph *J. Marcus Marci* (1595—1665) grossen Einfluss auf ihn gehabt hat, dessen Schrift Idearum operatricium idea drei Jahre vor *Hirnhaims* Geburt in Prag erschienen war, und der an der Prager Universität lehrte.

4. Viel bedeutender und seines Gegensatzes zu *Descartes* und *Spinoza* sich bewusst ist der als Polyhistor berühmte Theolog *Daniel Huet* (8. Febr. 1630 bis 26. Jan. 1721). Eine Zeit lang dem Cartesianismus zugeneigt, scheint er durch *Isaac Vossius* von demselben abgewandt worden zu sein. Wie der Vater *(Gerhard Vossius)* die erste Veranlassung gewesen sein mag zu *Huets* biblischem Euemerismus, der ihn in seiner Demonstratio evangelica in der Geschichte fast aller griechischen Götter und Göttinnen nur die des *Moses* und seiner Schwester wieder erkennen lässt, so der Sohn zu *Huets* späterer Feindschaft gegen *Descartes.* Die Schriften: Censura philosophiae Cartesianae (Paris 1689), Quaestiones Alnetanae de concordia rationis et fidei (Caen 1690) und der im Jahre 1690 französisch geschriebene, dann von *Huet* selbst ins Lateinische übersetzte, erst nach seinem Tode veröffentlichte Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain. (Amst. 1723) zeigen, wie sich sein zum Grimm gesteigerter Widerwille gegen *Descartes* und *Spinoza* mit einem Skeptizismus verbindet, welcher die Unsicherheit der Sinne, viel mehr aber die der Vernunft, deren Lieblingswaffe, der Syllogismus, nur auf Erschleichungen beruhe, verklagt, und eben darum Unterwerfung unter die Offenbarung fordert, von der zuletzt auch die Glaubwürdigkeit der Vernunftaxiome abhänge. Nur weil in dem Dogma von der Trinität die Dreiheit und Einheit nicht demselben Subjekte (der Substanz) beigelegt ist, nur deswegen hat das *princip. ident.* Giltigkeit, nicht aber umgekehrt. In demselben Masse aber, als er die Unfähigkeit der Vernunft betont, nähert sich *Huet* sensualistischen, ja materialistischen Ansichten. Dass nichts im Verstande sein kann, was nicht zuvor in

den Sinnen war, ist ihm ein feststehendes Axiom, und er wiederholt es gern, dass die Eindrücke auf das Gehirn den Geist nötigen, etwas sich vorzustellen.

5. Entschieden die erste Stelle unter den Skeptikern dieser Periode gebührt *Pierre Bayle* (18. Nov. 1647 bis 27. Nov. 1706). Frühe mit den Schriften *Montaignes* und *le Vayers* bekannt geworden, lernte er erst in Genf, wohin er sich begab, weil sein Wiederabfall (1670) vom übereilt ergriffenen Katholizismus seine Sicherheit in Frankreich fährdete, den Cartesianismus kennen, den er, während er Professor in Sedan war, in seinen Diktaten entwickelte. Schon in der in Sedan verfassten, aber erst im Jahre 1682 in Rotterdam veröffentlichten Schrift über die Kometen (d. h. die Kometenfurcht) finden sich deutliche Spuren eines Skeptizismus. Ganz unverhohlen zeigt sich derselbe in seinem Dictionnaire historique et critique (Rotterdam 1695—97, 2 Bde., Fol.; 2. Aufl., um die Hälfte vermehrt, 1702; beste Ausgabe 1740 von *Des Maizeaux*, 4 Bde., Fol.). Was *Bayle* ausserdem geschrieben hat, findet sich in Oeuvres diverses de P. Bayle (I—III, 1, 2, à la Haye, Fol.). Nichts rechtfertigt so sehr, dass *Bayle* hier zu den individualistischen Philosophen gestellt ward, als die Art wie er den *Spinoza* behandelt. Der Lobredner der Toleranz ist da kaum wieder zu erkennen, so sehr gleichen seine Invektiven denen des glaubenseifrigen *Huet*. Die ungeheuerste Meinung, welche alle möglichen Ungereimtheiten übertrifft u. s. w., wird der Spinozismus genannt; dagegen die Ansicht, von der er ganz richtig einsieht, dass sie den diametralen Gegensatz zum Pantheismus bildet, der Atomismus, erfreut sich einer viel freundlicheren Behandlung. Wenn derselbe nur dem Irrtum entgegentritt, den er an *Spinoza* stets als den ärgsten rügt, dass nämlich die Einzelwesen bloss Modifikationen der einen Substanz, so scheinen dagegen die sonstigen Unterschiede zwischen atomistischen Ansichten, z. B. die zwischen Cartesianern und Gassendisten, von keinem Belang. Mit diesem Antipantheismus aber ist *Bayle* nicht etwa zu dem Punkte zurückgekehrt, von welchem *Descartes* ausgegangen war, zu der unangreifbaren Selbstgewissheit, aus der sich dann das zweifelsfreie Wissen ergab. Vielmehr zeigt sein Skeptizismus die entschiedene Neigung, beides in Abrede zu stellen. Der Aussenwelt sollen wir viel sicherer sein als unser selbst; ja da wir in jedem Augenblick neu hervorgebracht werden, wissen wir gar nicht, ob wir noch (dieselben) sind u. s. w. Ebenso unsicher wie die Selbstgewissheit stehe die daraus abgeleitete Evidenz, welche als das Kriterium der Wahrheit angegeben werde. Das sei sie durchaus nicht; denn die Glaubenssätze, die doch gewiss Wahrheit enthalten, streiten gegen die evidentesten Vernunftaxiome, und Ketzereien, wie z. B. der Manichäismus, entsprechen den Forderungen der Vernunft

viel mehr als die christliche Lehre. Dies ist kein Schade für die letztere, denn da der Glaube auf Offenbarung beruht und die Gefangengabe der Vernunft fordert, so ist er, je schwerer diese wird, um so verdienstlicher. Dabei weist *Bayle* auf das entschiedenste die Anmassung zurück, die Redlichkeit dessen zu bezweifeln, welcher behauptet, er glaube solches, was der Vernunft widerspricht. Wie sollte auch ein solcher Widerspruch nicht stattfinden, da die Vernunft, wie die kaustischen Mittel, segensreich nur wirkt, wo sie Irrtümer widerlegt, dagegen wo sie die religiöse Wahrheit beweisen will, gleich jenen, wo sie das gesunde Fleisch berühren, Schaden anrichten muss? Muss; denn sie stellt sich die Aufgabe, was sie beweist als notwendig darzustellen, verwandelt also bei der Betrachtung der Heilsordnung das freie Werk Gottes in ein notwendiges, gerade wie der Spinozismus thut. Einem Polyhistor wie *Bayle* musste die Erfahrung als Anhäuferin gegebenen Stoffes hoch stehen; seine Vorliebe ist mehr als auf die Natur auf den geschichtlichen Stoff gerichtet, indess hat er doch auch die Naturwissenschaft mit Interesse betrachtet. Viel mehr aber als die Physik interessiert ihn die Ethik. Entsprechend dem individualistischen Standpunkt, den er einnimmt, setzt er als das eigentliche Prinzip des sittlichen Handelns die eigene Überzeugung, das eigene Gewissen. Bei der näheren Bestimmung, was unter Gewissen zu verstehen ist, kommt er aber sehr oft dazu, das Moment der Allgemeinheit so hervorzuheben, dass seine Moral zwischen Subjektivismus und Objektivismus schwankt. Jener tritt hervor, wenn er die falsche Überzeugung, falls sie unverschuldet ist, ebenso sehr eine Handlung rechtfertigen lässt wie die wahre, und zwischen dem irrenden und das Wahre fordernden Gewissen keinen Unterschied macht. Dagegen aber macht sich der letztere geltend, wenn er behauptet, dass das Gewissen aller in gewissen Forderungen übereinstimme, wenn er es als die allgemeine Vernunft bezeichnet, oder die Moral mit der Logik zusammenstellt, welche letztere alles verbiete, was gegen das theoretische Gewissen ist. Nur in einem Punkte schwankt er nie: das ist die völlige Trennung der Moral von der theoretischen Seite der Religion, dem Dogma. Nicht nur, dass er stets gegen die polemisiert, welche den Heiden die Sittlichkeit absprechen; sondern in dem Gegensatz zur theologischen Begründung geht er so weit, dass er in Widerspruch mit sich selbst gerät. Wenn er es für möglich erklärt, dass ein Staat aus lauter Atheisten besteht, wenn er sagt, dass der schlechteste Christ der beste Bürger sein könne, so stimmt dies noch ganz gut zusammen mit jener Unabhängigkeit der Moral von dem religiösen Bekenntnis. Wenn er aber, dies noch überbietend, andeutet, dass die eifrigen Christen notwendig das Wohl des Staates hintansetzen müssen, wenn er zeigt, dass dieses Wohl allerlei

fordere und voraussetze, was der Christ als Unrecht ansehe, dann ist doch offenbar behauptet, dass die Bürgertugend nicht bei jedem Bekenntnis (nämlich bei dem christlichen nicht) bestehen könne. Er bricht dieser Behauptung, welche wiederholt, was vor ihm *Machiavelli* behauptet, und antecipiert, was später *Mandeville* (s. § 284, 2) betont hat, die Spitze ab durch die boshafte Bemerkung: man könne hinsichtlich der aus Christen bestehenden Staaten ruhig sein; die Zahl derer, die wirklich so leben, wie das Evangelium vorschreibt, werde immer sehr klein sein, die dagegen, welche trotz ihres Christennamens ehrgeizig, interessiert u. s. w. sind, würden überall die Mehrzahl bilden.

§ 278.

B. Die Mystiker.

J. Tulloch, Rational Theology and Christian Philos. in England in the 17 th. Century, 2 voll., London 1872. *Jam. Martineau*, Types of Ethical Theory, 2 voll., Oxf. 1884. — *Ed. Droz*, Étude sur le scepticisme de Pascal, Paris 1886. *Jos. Bertrand*, Blaise Pascal, Paris 1891.

1. Demselben Ziele wie der Skeptizismus führt auch der Mystizismus dieser Periode zu, eine Übereinstimmung, welche das Verschmelzen mystischer und skeptischer Elemente in einem Individuum, z. B. in *Hirnhaim* und bei *Blaise Pascal* (1623—1662), dem glänzenden Gegner der Jesuiten, erklärt, der an *Descartes'* Körperlehre mit einer an *Montaigne* angelehnten skeptischen Einschränkung ihrer Giltigkeit festhält, dagegen der rationalen Geisteslehre des *Descartes* die Überzeugung entgegensetzt, dass das Herz Gott fühlt, und uns zeigt, dass nur die willenlose, leidende Hingebung an ihn uns zur Heiligkeit führt (Pensées, fragments et lettres de Pasc. publ. p. *P. Faugère*, 2 voll., Paris 1844, und insbesondere Les pensées de Bl. P. par *Aug. Molinier*, 2 voll., Paris 1877—1879). Noch mehr als bei dem Skeptizismus ist es hier das supranaturalistische Interesse, in dem die Mystiker dem Geiste seine Armut und Unfähigkeit zur Selbsthilfe vorhalten. Dann aber schliesst sich an die Forderung, sich die Wahrheit von der offenbarenden Gottheit, sehr bald der Wink an, sie sich auch von der erscheinenden Welt schenken zu lassen. Ist aber der Geist einmal an die demütige Rolle des Almosenempfängers gewöhnt, so wird auch die völlige Unterordnung unter den Wohlthäter gefordert werden können. Freilich ist diese nicht möglich, so lange die geistigen und materiellen Einzelwesen durch ihre entgegengesetzten Prädikate sich gegenseitig ausschliessen, und eben darum ganz gleich berechtigt sind. Es wird hier eine Änderung eintreten müssen, die überhaupt erst ein Rangverhältnis möglich macht. Dies kann entweder so geschehen, dass den Geistern ein Prädikat gegeben wird, das sie den Körpern näher bringt,

oder aber so, dass die Körper ein Prädikat erhalten, welches sie geistähnlicher macht. Dem angegebenen Ziele, dass die ideale Welt der realen untergeordnet werde, führt das erste Auskunftsmittel direkter zu; das zweite kann auch in dem entgegengesetzen Interesse ausgebeutet werden. Unter den Zeitgenossen und Freunden, die als Glieder der rationalistischen Theologenschule von Cambridge (Latitudinarier) zusammengehörend, das eben Angedeutete leisten, hat *More*, der auch die Geister als ausgedehnte Wesen fasst, ganz besonders dem Realismus die Wege geebnet, während *Cudworth*, dem die Bestandteile der körperlichen Welt zu *quasi* denkenden Wesen werden, nachweisbaren Einfluss auch auf *Leibnitz*, d. h. auf die Entwicklung des Idealismus geübt hat. (Über die anderen Glieder der Schule, vgl. *v. Hertling* a. a. O. 98 ff., 138 ff.).

2. *Henry More* (12. Okt. 1614 bis 1. Sept. 1687) wurde durch etwas planlose philosophische Studien in Cambridge zuerst zu einem eigentümlichen Pantheismus geführt, aus dem ihm das Studium der Neuplatoniker, der deutschen Theologie und anderer mystischer Schriften, endlich aber der Cartesianismus heraushalf. Nur eine kurze Zeit gewährte ihm der letztere volle Befriedigung; dann, seit 1668, ward ihm immer klarer, dass in der wahren Philosophie der Cartesianismus nur die eine Seite, der im Sinne der Neuplatoniker aufgefasste Platonismus die andere bilde, die sich wie Leib und Seele ergänzen sollen; ja in dem Enchiridion Metaphysicum (1671) erscheint ihm *Descartes'* „mechanische Philosophie" auf einer Stufe mit dem Materialismus, als dessen hauptsächlicher Vertreter ihm seit 1659 *Hobbes* gilt. Diese wahre Philosophie soll in der ursprünglichen, weit über *Moses* hinausreichenden jüdischen Kabbala niedergelegt gewesen sein, und durch den Phönizier *Moschus* soll sie sich auf die Griechen *Pythagoras, Plato* u. s. w. fortgepflanzt haben. In einer Menge von Schriften — A Collection of Philosophical Writings, 2. Aufl., London 1662; Henr. Mori Cantabr. Opera omnia, tum quae latine tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata, instigatu et impensis generosissimi juvenis *Joannis Cockshuti*, London 1679, 3 voll., Fol. — entwickelt er die Schicksale und den Inhalt dieser wahren Kabbala. Als der wichtigste Satz ist anzusehen, dass alle Substanzen ausgedehnt sind, so aber, dass den Geistern noch eine vierte Dimension zukommt, vermöge der sie nicht, wie die Körper, in den Schranken der Undurchdringlichkeit gehalten sind. Eben darum haben sowohl die Unrecht, welche behaupten, der Geist sei nirgends (die Nullibilisten), als die, welche lehren, er sei ganz in jedem Teile (Holenmerianer). Vielmehr wie eine von innen erleuchtete Kugel, so lässt der Geist graduelle Unterschiede erkennen, ist mit seiner innersten und erleuchtetsten Partie mit einem, mit seiner

äusseren und dunkleren Region mit anderen Organen verbunden. Die mit den Sinnesorganen verbundenen peripherischen Teile der Seele veranlassen auf die erfolgten Eindrücke den inneren, centralen Teil zur Produktion von Gedanken. (Nur von Gott kann man sagen, dass er überall und nirgends, dass er überall ganz und gleich, dass er ganz Centrum u. s. w. sei.) Was die Körper betrifft, so können diese, weil ihnen die vierte Dimension abgeht, nicht sich konzentrieren und expandieren, sie sind undurchdringlich. Eben darum giebt es unter ihnen nur oberflächliche Einwirkung, und *Descartes* hat ganz Recht, wenn er die Körperlehre als Mechanik behandelt. Worin seine Physik einer Rektifikation bedarf, ist, dass nicht nur die organischen, sondern alle Körper von Geistern durchdrungen sind, die auf den untersten Stufen Keimformen *(formae seminales)*, auf einer höheren Seelen heissen, und dass ein solcher beseelender Geist auch das All durchdringt, der Natur- oder Weltgeist, der, selbst ohne Bewusstsein und Überlegung, als Werkzeug Gottes dient, und durch den die Erscheinungen der Sympathie und Antipathie, des thierischen Instinkts u. s. w. zu erklären sind.

3. *Ralph Cudworth* (1617 bis 26. Jan. 1688), der Universität Cambridge seit seinem vierzehnten Jahre als Zögling, von seinem zweiundzwanzigsten an als Lehrer angehörend, seit dem Jahre 1664 ständiges Mitglied der Royal Society, hat ausser einigen kleineren Schriften theologischen Inhalts ein grosses Werk veröffentlicht: The True Intellectual System of the Universe (The First Part, wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its Impossibility demonstrated, Lond., *Richard Royston,* 1678, Fol.). *Mosheim,* welcher dieses Werk ins Lateinische übersetzte (Systema intellectuale, Jen. 1733, 2. Aufl. 1773), hat u. a. auch das postume Werk *Cudworths*, den Treatise concerning Eternal and Immutable Morality übertragen (her. 1731). Die materialistischen Lehren, namentlich von *Hobbes,* brachten *Cudworth* dahin, das Wesen des Atheismus, unter dem er die Lehren derer zusammenfasst, welche nur Körperliches statuieren *(corporealists)*, genauer zu untersuchen. Von den vier Klassen, auf die er alle zurückführt, erscheint ihm der Demokritische Atomismus, der alles aus nur ausgedehnten Wesen ableitet, und der Stratonische Hylozoismus, nach welchem die primitiven Teilchen belebt sind, als die wichtigsten. Die letztere Ansicht, welche den blossen Atomismus negiert, kann nun sehr gut mit der Theologie vereinigt werden; ja eigentlich rettet nur sie vor der schwärmerischen Ansicht, dass Gott überall mit seiner Wunderkraft unmittelbar eingreife. Der rektifizierte Hylozoismus, zu dem sich *Cudworth* bekennt, legt jedem Bestandteil der körperlichen Welt eine plastische Natur, was die Chemiker *Archäus* nennen, bei, deren Wesen man Denken nennen mag, wenn man nur darunter kein

bewusstes versteht. Ebenso hat jedes grössere Ganze, sowohl ein Tier- und Menschenleib als ein Planet, sein eigenes Lebensprinzip; und wer sich fürchtet, dem ganzen Universum eine solche plastische Natur zuzugestehen, wird mindestens nicht umhin können, jedem Planetensystem eine zu bewilligen. Nur ist bei diesen Lebensprinzipien nicht an einen Gott zu denken; ja schon das ist ein Irrtum, wenn man das Leben der Planeten u. s. w. für ein sehr hohes hält, vielmehr ist es das niedrigste und mit unserem Träumen oder mit dem instinktartigen Thun der Tiere zu vergleichen. So viel Wahrheit man nach *Cudworth* aus den positiven Behauptungen des Hylozoismus ziehen kann, so schwach findet er ihn in seinen Verneinungen, namentlich in seinen Einwänden gegen die Beweise für das Dasein Gottes. Er selbst nimmt alle diese Beweise in Schutz; den theologischen gegen *Descartes'* Leugnung der Finalursachen, namentlich aber den ontologischen. In diesem findet er, ganz wie die zweiten Objektionen gegen *Descartes* (s. 267, 2), nur eine Lücke. Zuerst müsse nämlich bewiesen werden, dass ein Wesen, dessen Existenz notwendig, möglich sei, und dann erst aus seinem Begriff die Existenz gefolgert werden; also entweder ist Gott unmöglich oder er existiert wirklich. Auch aus dem Faktum, dass es ewige Wahrheiten giebt, muss nach *Cudworth* geschlossen werden, dass es einen ewigen Verstand giebt, in dem sie sich finden, und an dem die Vernunft der einzelnen Menschen partizipiert. Alles Wissen nämlich ist eigentlich ein Erleuchtetwerden von Gott, wie denn auch historisch alle Philosophie ihren ersten Grund in jener von Gott offenbarten Kabbala hat, die sich von den Juden auf die Griechen fortpflanzte. Endlich widerlegt *Cudworth* die Einwände gegen das Dasein Gottes, die von der Existenz des Übels hergenommen sind. Allerdings lasse sich eine Welt denken, in der Einzelnes besser sei; etwas anderes aber ist, ob nicht damit mehr an Vollkommenheit des Ganzen verloren ginge. Jedenfalls aber ist Unvollkommenheit nie auf den Willen Gottes, sondern auf die Beschränktheit zurückzuführen, die von dem Wesen des Endlichen nicht zu trennen ist.

4. Wie unter den Skeptikern, so gebührt auch unter den Mystikern die höchste Stelle einem Franzosen. *Pierre Poiret* (15. Aug. 1646 bis 21. Mai 1719), zuerst durch *Descartes* gewonnen, dann durch die Schriften von *Tauler*, *Thomas a Kempis* und besonders der *Antoinette Bourignon* (1616—1680), deren Werke er 1679—1684 herausgab (19 voll., Amsterdam, 12°), von ihm abgewandt, ist seitdem von Abscheu namentlich gegen *Spinoza* erfüllt, der sich u. a. in der zweiten Auflage (1685) seiner Cogitationes rationales de Deo, anima et malo ausspricht, die ursprünglich (1677) sehr Cartesianisch gelautet hatten. Die Oeconomie divine (Amst. 1682, 7 voll., 12°), ent-

wickelt besonders *Poirets* theologische Lehren, die eine Zeit lang, namentlich in Deutschland, grossen Einfluss gehabt haben. Für seine philosophischen Ansichten aber ist die wichtigste Schrift de eruditione triplici, solida, superficiaria, falsa (Amst. 1692, 12°). Die Schrift Fides et ratio collata (Amst. 1708, 12°) scheint nicht von ihm verfasst, sondern nur bevorwortet (Posthuma Poireti erschienen Amsterdam 1721). Wie *More* vergleicht auch *Poiret* den Geist mit einer Lichtkugel, deren Oberfläche die äusserliche und niedrigere, deren Centrum die innere und höhere Erkenntnis vermittelt. Jene ist der thätige Verstand oder die Vernunft, durch die wir Ideen und den Triumph der Vernunft, die Mathematik, besitzen, welche eben deshalb nur mit Schatten der Wirklichkeit zu thun hat, und sobald sie in dem Wirklichen herrschen will, wie in der mathematischen Physik der Cartesianer, anstatt des lebendigen Leibes der Natur nur ihren Leichnam erfasst, anstatt zweckmässiger Ordnung und Freiheit nur toten Mechanismus und Fatalismus findet. Viel höher als jener thätige steht der leidende, lediglich empfangende Verstand. Er selbst aber ist ein doppelter: Empfänglichkeit entweder für die Einwirkung der sinnlichen Welt, oder für die Gottes. Selbst jene aber steht viel höher als die Vernunft; denn durch sie affiziert uns doch Wirkliches, wir wissen also dadurch von Existenz, nicht nur von Bildern. Am höchsten natürlich steht die Empfänglichkeit für die göttliche Offenbarung, durch welche der Mensch zum Theologen sich erhebt, wie er durch den Vernunftgebrauch zum Philosophen herabsinkt. Eben darum war es eine vollständige Umkehrung dessen, was wahr ist, wenn *Descartes* die Evidenz der Vernunft zum Angelpunkte alles Wissens machte. Das Gewisseste von allem ist Gott, und darum mit ihm der Anfang zu machen. Er ist uns viel gewisser als die eigene Existenz. Danach kommt die Existenz der materiellen Dinge. Die verkehrte Methode der Cartesianer liess gerade an dem Gewissesten, an Gott und, wie *Malebranches* Beispiel zeigt, an der Existenz der Körper zweifeln.

§ 279.

C. Der Empirismus.

Th. Birch, History of the Royal Society, London 1756—1757, 4 voll. *H. Hettner* s. § 259. *Leslie Stephen*, History of the English Thought in the Eighteenth Century, 2 voll., London 1876.

Auch wo die Skeptiker und Mystiker nicht, wie *Poiret*, geradezu die sinnliche Wahrnehmung über die aus dem Geiste selbst geschöpfte Erkenntnis stellen, auch wo sie nicht, wie *le Vayer*, *More* und *Huet*, sich zu dem Grundsatz bekennen: *nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, bahnen sie doch dem Empirismus die Wege. Ist der

Geist erst Einem, der Gottheit gegenüber zum blossen Empfänger gemacht, so ist damit auch gezeigt, dass es mit seinem Wesen nicht streitet, sich beschenken zu lassen. Und dabei ist es bei der antipantheistischen Tendenz dieser Lehren nicht glaublich, dass die Gottheit lange diese Stellung des alleinigen Austeilers behalten werde. *Bayle* ist nicht der einzige, welcher einsieht, wo der eigentliche Gegensatz zum Pantheismus liegt. Hatte sich bei *Huet* und *Poiret* (ähnlich wie auch in neuerer Zeit öfter) Sensualismus und blinde Unterwerfung unter den Glauben gepaart, so braucht nur religiöse Aufklärung ins Mittel zu treten, und jener wird in aller Reinheit dastehen, und dem Geiste zurufen: von der Aussenwelt müsse er sich sagen lassen, was war, und heissen lassen, was recht und gut sei. Die theoretische Seite dieses Standpunkts repräsentiert *Locke*, die praktische die englischen Moralsysteme.

§ 280.

a. Locke.

Lord King, The Life of John Locke, 2 voll., London 1829. *H. R. Fox Bourne*, The Life of J. Locke, 2 voll., London 1876. — *G. Hartenstein*, Lockes und Leibnitz' Erk.-Lehren, in *Hart.'s* Histor.-philos. Abh., Leipz. 1870. *A. de Fries*, Die Substanzenlehre J. L.'s, Bremen 1879. *Al. Campb. Fraser*, Locke, London 1890. *G. v. Hertling*, J. Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892. *Ed. Martinak*, Die Logik J. Lockes, Halle 1894. — *J. J. L. Vian*, Histoire de Montesquieu, Paris 1878. *Alb. Sorel*, Montesquieu, Paris 1887.

1. *John Locke*, am 29. Aug. 1632 in Wrington in Sommersetshire geboren, in Oxford durch die Lehren der Scholastiker wenig befriedigt, durch das Studium *Bacons* und *Descartes'* lebhaft philosophisch angeregt, daneben insbesondere auch mit medizinischen Studien beschäftigt, war 1665 kurze Zeit der englischen Gesandtschaft an den brandenburgischen Hof (in Cleve) zugeordnet, und trat darauf, 1667, als Sekretär, Erzieher und Hausarzt in die Dienste des Lord *Ashley*, späteren Earl of *Shaftesbury*. Von 1675—1679 lebte er in Frankreich, bis 1683 wieder in England; dann zog er sich nach Holland zurück, diesem Zufluchtsorte aller religiös oder politisch Unzufriedenen. Nach der Thronumwälzung in England kehrte er dorthin zurück und erhielt durch den Einfluss seines Gönners, wie schon kurze Zeit im Jahre 1672, ein Handels-Staatsamt als Commissioner of Appeals, später als Commissioner of Trade. In Holland veröffentlichte er im Jahre 1685 in lateinischer Sprache seinen Brief über die Toleranz, der mit zwei anderen im Jahre 1689 wiederum anonym erschien, übrigens englisch schon 1667 niedergeschrieben war (Epistola de tolerantia, Gouda 1689, 12°). Ebenda ward auch sein Hauptwerk, wozu der Plan freilich schon im Jahre 1670 gefasst, ja ein kurzer Entwurf im

Jahre 1671 niedergeschrieben war, vollendet und ein Auszug daraus in des Remonstranten *J. Leclerc* Bibliothèque universelle veröffentlicht. Vollständig erschien es erst, nachdem *Locke* mit *Wilhelm* von Oranien nach England zurückgekehrt war, als An Essay concerning Human Understanding in Four Books, London 1690. (Die von *Coste* veranstaltete französische Übersetzung, Amsterdam 1700, ist durch Zusätze von *Lockes* eigner Hand reichhaltiger als die ersten englischen Ausgaben; die späteren enthalten auch diese Zusätze in englischer Rückübersetzung; coll. by *Al. Campb. Fraser*, 2 voll., Oxford 1894). Ausser diesem in sehr viele Sprachen übersetzten Hauptwerke und seiner lehrreichen Verteidigung in den Streitschriften gegen den Bischof *Edward* von Worcester hat *Locke* über die verschiedensten Gegenstände geschrieben (vgl. unten unter Nr. 6): über Regierungsform, über Rentenkonversion, über Erziehung, über die Vernünftigkeit des Christentums, was sich alles in den Sammlungen seiner Werke findet. Von diesen ist die Londoner Oktavausgabe in zehn Bänden sehr oft neu aufgelegt worden. Am 28. Oktober 1704 ist *Locke* im Hause von *Cudworths* Schwiegersohn, Sir *Francis Masham*, dessen Landsitz seit 1691 sein hauptsächlicher Aufenthaltsort war, gestorben.

2. Wie vor ihm *Descartes*, nach ihm *Kant*, so behauptet *Locke*, dass ehe man eine philosophische Untersuchung anstelle, man sich zuerst klar machen müsse, ob dieselbe auch in den Bereich unseres Verständnisses falle, und wie weit das Vermögen unseres Verstandes reiche; eine Untersuchung, die er selbst mit dem Versuche, das eigene Auge zu sehen, vergleicht, und bei der er einprägt, dass sie nicht auf das Wesen des Geistes gehe, sondern nur beobachten wolle, was im Verstande vorgeht, wo er erkennt. Er will durch seine psychologische Untersuchung des Ursprungs, der Gewissheit und des Umfangs der menschlichen Erkenntnis, der Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls nur den Grund und Boden unserer Erkenntnis ein wenig reinigen und den Kehricht entfernen, der auf ihrem Wege liegt. Nur als ein Arbeitsmann (under-labourer) betrachtet er sich gegenüber *Boyle*, *Sydenham*, *Huygens* und dem „incomparable" *Newton* (1643—1727), dessen Philosophiae naturalis principia mathematica 1686 (3 voll.) erschienen waren (2. Aufl. mit dem Vorwort von *Roger Cotes* 1713; der Kommentar der Minoriten *Jacquier* und *Le Seur* 1739; mit diesem 1760; die deutsche Übersetzung der Mathem. Princ. der Naturlehre von *J. Ph. Wolfers*, Berlin 1872. Die Optics, London 1704; Opp. ed. *Horsley*, London 1719—1785, 5 voll.; vgl. *D. Brewster*, Life of Sir Is. Newton, 2 voll., Edinb. 1555). In wörtlicher Übereinstimmung mit *Descartes* bezeichnet *Locke* mit dem Worte *idea* alles, was in das Bewusstsein fällt, und stellt sich vor allem die

Aufgabe, zu erforschen, wie der menschliche Geist überhaupt zu Ideen kommt. Durch das erste Buch wird gegenüber den Cartesianern, der Schule vom Cambridge und *Herbert von Cherburg* das negative Resultat gewonnen, dass die Ansicht, nach welcher Ideen, oder gar Verbindungen von ihnen, also Grundsätze uns angeboren, unhaltbar sei. Gäbe es dergleichen, so müssten sie bei allen, also auch bei Kindern und rohen Völkern sich finden. Das Beispiel der ersteren aber zeigt, dass die für angeboren geltenden theoretischen Grundsätze, die sogenannten Denkgesetze, die übrigens durch ihren abstrakten Charakter zeigen, dass sie das Produkt einer weit fortgeschrittenen Bildung, gar nicht bei allen gelten. Ebenso beweisen die Wilden, dass es keinen einzigen praktischen Grundsatz giebt, der überall gilt. Von den Bestandteilen der Grundsätze, den einzelnen Ideen, gilt das Gleiche; es giebt keine, die angeboren wären. Alle *ideae innatae* (s. *Descartes* § 267, 6) werden also geleugnet, nur die *ideae adventitiae* gelassen. Der Verstand ist von Natur gleich einem unbeschriebenen Blatt Papier.

3. Zu diesem negativen Resultat giebt nun das zweite Buch die Ergänzung, indem es zeigt, dass dieses weisse Papier beschrieben wird durch die Erfahrung, d. h. durch ein ganz passives Empfangen von Eindrücken. Ist was wir so perzipieren ein äusserer Gegenstand, so nennt man diese Perzeption durch den äusseren Sinn oder diese äussere Erfahrung Sensation *(sensation)*. Perzipieren wir aber durch den inneren Sinn *(internal sense)* etwas, was in uns selbst vorgeht, so nennt man diese innere Erfahrung Reflexion *(reflection)*, bei der man nicht vergessen darf, dass sie ein ebenso passives Verhalten ist, wie die Sensation. Ob das, was sich in unserem Verstande abspiegelt, ein äusserer oder innerer Vorgang ist: immer verhalten wir uns bei der Spiegelung, wie das mattgeschliffene Glas in der *camera obscura*. Es giebt also Ideen der Sensation und Reflexion. Das Vermögen eines Gegenstandes, eine Idee in unserem Verstande hervorzurufen, nennen wir seine Qualität. Ist die durch ihn hervorgerufene Idee demjenigen seiner Zustände, durch welchen er ihn hervorrief, ähnlich, dann ist es eine primäre Qualität. So sind Ausdehnung und Undurchdringlichkeit primäre Qualitäten, weil unserer Idee von Ausgedehntsein ein wirkliches Auseinandersein der Teilchen, dem von uns empfundenen Widerstande, eine analoge Konfiguration der Teile in dem Körper entspricht. Dagegen verhält es sich in den meisten Fällen, wo wir von den sinnlichen Qualitäten der Dinge sprechen, ganz anders. Diese Qualitäten (man denke an angenehm, aber auch an blau) besagen eigentlich nur ein gewisses Verhältnis zu unserem Sinnesorgan; die Beschaffenheit des Gegenstandes, wodurch er in uns die Empfindung Blau bewirkt, hat mit dieser Empfindung ebenso wenig Analogie, wie die Beschaffenheit der

Sonne, vermöge deren sie das Wachs erweicht, mit der Weichheit. Anstatt, wie es vielleicht richtiger wäre, hier nur von einem Vermögen zu sprechen, das der Körper hat, blau gesehen zu werden, schreiben wir ihm die Qualität Blau zu. Immerhin; man vergesse nur nicht den Unterschied dieser sekundären Qualitäten von den primären. Die letzteren liegen in den Dingen, die ersteren in uns. (Ganz denselben Unterschied hatte *Descartes* als den der *modi rerum* und *modi cogitandi* fixiert (s. § 267, 6). Noch weiter war *Malebranche* gegangen (s. oben 270, 3). Die Ideen der Sensation also sind eine Wirkung der Qualitäten der Dinge ausser uns, die der Reflexion sind die Wirkungen unserer eigenen Zustände. Aus diesen beiden Arten von Ideen bestehen nun alle unsere Erkenntnisse, und nur aus ihnen; darum ist auch der Bereich des Verstandes auf sie und ihre Verbindungen beschränkt. Wie es unmöglich ist, einem Blindgeborenen ein Gemälde anschaulich zu machen, so kann sogar Gott nicht uns eine Erkenntnis offenbaren, welche einen sechsten Sinn voraussetzte. Wie die unzählige Menge von Wörtern Kombinationen von nur fünfundzwanzig Buchstaben sind, so ist auch die Zahl der primitiven oder einfachen Ideen, aus denen zuletzt alle Erkenntnisse kombiniert werden, nicht sehr gross; und um ihr vollständiges Alphabet aufzustellen, ist es zweckmässsig, zuerst diejenigen Ideen aufzuzählen, die wir einem einzigen Sinne danken (wie Farbe, Ton u. a.), dann die, welche durch Kombination mehrerer Sinne in uns hineingebracht werden (so Ausdehnung, die gemessen Raum heisst), ferner die, welche bloss aus der Reflexion stammen (Denken, Wollen, Dauer, welche gemessen Zeit heisst), endlich die, welche durch Verbindung der Sensation und Reflexion entstehen (so Kraft, Einheit u. a.). Aus diesen einfachen Ideen, die also der Grundstoff aller Erkenntnis sind, werden, gerade wie aus den Buchstaben Silben und Wörter, so durch Kombination die komplexen Ideen, die *Locke* auf die drei Klassen: Modi, Substanzen und Verhältnisse zurückführt. Da die einfachen Ideen die Wirkungen von uns unabhängiger Vorgänge sind, so korrespondiert ihnen natürlich immer etwas Reales: sie sind Ektypa. Dagegen die komplexen Ideen als Gebilde unseres Geistes sind Archetypa (*entia rationis* sagten die Scholastiker): ihnen entspricht nichts Reales. Zu ihnen gehören alle Allgemeinbegriffe, eben darum alles, was durch Wörter (nicht Eigennamen) bezeichnet und durch Definitionen (nicht durch Aufweisen) klar gemacht werden kann. *Locke* adoptiert hier ganz die Grundsätze des mittelalterlichen Nominalismus, d. h. er ist Individualist. Eine Menge von Irrtümern sollen ihren Grund darin haben, dass man vergisst, wie ein Wort immer ein Allgemeines, also nichts Wirkliches bezeichnet. Darum hält er es für nötig, das dritte Buch, das lediglich von der Sprache handelt, ein-

zuschieben. Verständigung wird durch die Sprache so erzielt, dass der Hörer dieselben Ideen gerade so verbindet, wie der Sprechende. Im genauesten Zusammenhange mit der (antipantheistischen) Behauptung, dass nur die Einzelwesen wirklich existieren, steht der Eifer, mit dem *Locke* stets der (auch Cartesianisch-Spinozistischen Lehre) entgegentritt, dass Unendlichkeit ein positiver, Endlichkeit ein negativer Begriff sei. Gerade umgekehrt verhalte es sich.

4. Mit einer allein unter den komplexen Ideen verhält es sich anders als mit allen übrigen, mit dem Substanzbegriff. Sei es dass die Gewohnheit des Zusammenfindens vieler Qualitäten, sei es dass ein anderer Grund uns dazu bringt, genug wir müssen ihrem Zusammen eine Unterlage geben, von der, obgleich uns weder äussere noch innere Erfahrung diesen Begriff giebt, wir auch gar nicht wissen, was wir daran haben, wir sagen müssen, dass sie etwas Reales sei. Die Idee der Substanz ist daher, obgleich komplex, doch ein Ektypon; freilich kein adäquates, wie die der Ausdehnung; denn wir wissen nicht, was das ist, welches jener Idee entspricht, wir sind nur sicher, dass ein solches da ist. Eben darum können wir die Substanzen nicht nach ihrem Wesen, sondern nur nach ihren Eigenschaften einteilen, und da zerfallen sie in denkfähige *(cogitative)* und solche, die es nicht sind. Die ersteren darf man nicht mit den Cartesianern immateriell nennen; denn es ist möglich, ja ihre Leidensfähigkeit macht es sehr wahrscheinlich, dass auch sie materiell sind. Ebenso wenig ist die andere Behauptung der Cartesianer hinsichtlich der Geister richtig, dass das Denken ihr Wesen ausmache. Dann müssten sie, was die Erfahrung widerlegt, immer denken. Das Denken, als eine abtrennbare Eigenschaft, kann ohne logischen Widerspruch auch einem körperlichen Wesen zukommen.

5. Werden nun Ideen noch weiter (wie die Wörter zu Sätzen) verbunden, so giebt die Idee ihrer Übereinstimmung oder ihres Widerstreits eine Erkenntnis. Korrespondiert dem Verhältnis der Ideen das ihrer Ideate, so ist die Erkenntnis real, sonst verbal. (Also ganz der Unterschied, den schon *Occam* gemacht hatte, s. § 216, 5). Je nachdem die Übereinstimmung oder der Widerstreit ganz unmittelbar perzipiert wird oder durch eingeschobene Mittelglieder zum Bewusstsein kommt, je nachdem ist die Erkenntnis intuitiv oder demonstrativ. Zu diesen beiden kommt dann noch eine dritte, die sich wie sie vom Glauben und Meinen unterscheidet, das ist die sinnliche Erkenntnis oder die Perzeption des ausser uns Existierenden. Diese haben wir von den Dingen, eine intuitive von uns selbst, eine demonstrative von Gott. Der Begriff Gottes nämlich ist nur zusammengesetzt aus Ideen, welche Qualitäten von Geistern repräsentieren und durch die hinzugebrachte

Idee der Unendlichkeit erweitert wurden. Sind die Bestandteile einer Erkenntnis Allgemeinbegriffe, so ist sie ein allgemeiner Grundsatz, bei dem man zu vergessen pflegt, dass demselben immer partikulare Erkenntnisse vorausgegangen sind, von denen er abstrahiert ward: dass dieser Zirkel dieser Zirkel ist, weiss man, ehe man weiss, dass jedes sich selbst gleich. Der Nutzen der allgemeinen Sätze ist weder zu unter-, noch zu überschätzen. Ein Unterschied zwischen ihnen ist wichtig. Einige von ihnen geben unserer Erkenntnis keinen Zuwachs, wie die identischen Sätze, die das Subjekt auch zum Prädikat machen, oder auch Sätze, welche einen Teil von dem, was im Subjekt liegt, von ihm prädizieren (der Triangel ist Triangel, der Triangel ist dreiseitig); andere dagegen, indem sie Folgerungen aus der Natur des Subjektes ziehen und diese zu seinem Prädikate machen, sagen uns Neues (z. B. der Aussenwinkel ist grösser als jeder der gegenüberstehenden inneren). Dieser Unterschied der „spielenden" und „belehrenden" Sätze spielt (als der zwischen identischen, analytischen und synthetischen Urteilen) später bei *Kant*, der dabei ausdrücklich an *Locke* erinnert, und seinen Nachfolgern eine wichtige Rolle (s. unten § 296 ff.).

6. Zuletzt giebt *Locke* eine Einteilung des gesamten Wissens: die φυσικὴ oder *natural philosophy* hat es mit den Dingen, die πρακτικὴ oder *moral philosophy* mit den Mitteln zu thun, wodurch das Gute und Nützliche erreicht wird, endlich die σημειωτικὴ handelt von den Zeichen und ist, weil darunter die Wörter die erste Stelle einnehmen, mit Recht λογικὴ genannt worden. Von diesen Zweigen der Wissenschaft hat *Locke* nicht alle gleichmässig, keinen vollständig bearbeitet. Seine Elements of Natural Philosophy geben eine Beschreibung der wichtigsten Erscheinungen des Universums. Logisches behandelt ausser seinem Hauptwerk die Abhandlung Of the Conduct of the Unerstanding. Hinsichtlich der Moralphilosophie waren die Freunde *Lockes* berechtigt, wenn sie ihn um ein System derselben angingen. Da es sich hier, eben wie in der Mathematik, um die Verhältnisse von uns selbst gebildeter Begriffe handelt, so hatte *Locke* öfter behauptet, dass die Ethik eine ebenso demonstrative Wissenschaft werden könne wie die Mathematik. Statt aber eine solche zu geben, lässt er es bei ganz gelegentlichen Bemerkungen bewenden, aus denen hervorgeht, dass er kein Wollen statuiert, als welches aus dem Mangel hervorgeht, und also mit dem Triebe zusammenfällt. Vielleicht war es die Schwierigkeit, diesen Begriff des Willens mit der Freiheit (nicht des Willens, sondern) des Menschen, die *Locke* eifrig verficht, zu vereinigen, die ihn verhinderte, ein eigentliches Prinzip der Ethik aufzustellen. Genug, er entscheidet sich nicht; nicht einmal über die Quelle der sittlichen Ver-

pflichtung, indem er sich oft auf die göttliche Autorität beruft, dann aber wieder Gewicht darauf legt, dass Gott nie etwas fordere, was gegen unser Interesse sei. Als äusseres Merkmal der Sittlichkeit einer Handlung führt er wohl an, dass sie von anderen, nicht dabei Interessierten gebilligt werde. Genauer als die persönliche Sittlichkeit hat er das Leben in den sittlichen Gemeinschaften, in der Familie, im Staat, in der Kirche betrachtet. Immer aber, wie sich dies Leben in seinem Vaterlande gestaltet. Seine Lady *Masham* gewidmeten Gedanken über die Erziehung (Some Thoughts concerning Education), die er im J. 1693 veröffentlichte (WW., Bd. 9), haben immer eine gebildete englische Familie im Auge. Seine zwei Treatises on Government vom J. 1689, eigentlich Anfang und Ende eines grösseren Werkes, das er herausgeben wollte, sind, wie er das eingesteht, eine Betrachtung des Staates vom Standpunkt eines für *Wilhelm* den Dritten begeisterten Whig. Endlich seine Briefe über die Toleranz (WW., VI), sowie die Schrift The Reasonableness of Christianity (WW., Bd. 7) geben die Ansichten eines freisinnigen Gliedes der englischen Kirche. Trotz dieser nationalen Färbung haben diese Schriften, freilich nachdem jene Farbe verwischt war, grossen Einfluss auch ausserhalb Englands gezeigt und müsssen deshalb hier erwähnt werden. Da ist nun vor allem charakteristisch, wie streng er diese Gebiete geschieden haben will. Die Familie sucht er vor der Einmischung der Kirche sowohl als des Staates sicher zu stellen. Darum sein Widerwille gegen die Erziehung in öffentlichen Schulen, die in England nicht nur Staats-, sondern auch Kirchen-Institute sind; statt ihrer soll ein Hauslehrer die Erziehung leiten. Praktische Tüchtigkeit ist bei dieser die Hauptsache; darum wird weniger Sprach-, mehr Sachstudium gefordert; die neueren Sprachen sollen vor den alten, auch diese durch den Gebrauch, und erst wenn man sie sprechen kann, ihre Grammatik gelernt werden. Das Eingehen auf die Eigentümlichkeit des Knaben, das Befördern der Leibesübungen, das Verwandeln der Arbeit in Spiel u. s. w. sind Ratschläge, welche, nachdem sie *Rousseau* (s. 292, 3) ihres englischen Gewandes entkleidet hatte, der Welt als ein neues Evangelium erschienen. Ganz ebenso will er das Staatsleben streng geschieden wissen von dem Familienleben, sowie von der Kirche. Die ganze erste Abhandlung ist eine fortgehende Polemik gegen Sir *Robert Filmer* (1604 bis 1647), dessen erst lange nach seinem Tode (1680) veröffentlicher Patriarcha or the Natural Power of Kings, als MS. sehr verbreitet, bei den Tories in hoher Achtung stand. In ihm war der Staat als eine erweiterte Familie, das Königtum als ein durch göttliche Sanktion geheiligtes Institut dargestellt. Nicht, wie *Filmers* Zeitgenossen *Milton* (1608 bis 8. Nov. 1674) und *Algernon Sidney* (1617—1763), republikanische

Theorieen, sondern eine Staatsverfassung, wie sie sich durch *Wilhelms* Thronbesteigung gestaltet hatte, stellt er in seiner zweiten Abhandlung dar. Danach ist der Staat ein zur Sicherung des Eigentums eingegangener Vertrag, durch welchen die Paziszierenden auf das natürliche Recht, sich alles anzueignen und den Angreifer ihres Eigentums selbst zu bestrafen, verzichten, und sich der durch die Majorität ihren Willen aussprechenden Gemeinschaft unterwerfen; natürlich nur unter der Voraussetzung, dass das Wohl aller der leitende Gesichtspunkt beim Staatsleben werde. Der namentlich durch das Gewicht, welches später darauf gelegt wurde, wichtigste Punkt in dieser Abhandlung ist die Lehre von den Staatsgewalten. *Locke* unterscheidet drei: die legislative, die exekutive (die verwaltende und richterliche) und die föderative. Die beiden letzteren, in denen der Staat eine Souveränetät nach Innen und Aussen bethätigt, haben sachgemäss ein und dasselbe Organ. In der Monarchie ist dies der Fürst, dem freilich ein Anteil auch an der gesetzgebenden Funktion zukommt, so aber, dass der Schwerpunkt derselben in die sowohl vom Volk gewählten als erblichen Repräsentanten des Volkes fällt. Wo die Art der Vertretung durch veränderte Zeitumstände, Verfallen einer vertretenen, Aufblühen einer unvertretenen Stadt u. dgl., widersinnig wird, giebt *Locke* zu verstehen, dass der Monarch seine Prärogative ausüben und das Wahlgesetz ändern dürfe. Im übrigen sieht man seiner ganzen Darstellung an, wie die zum Teil persönlichen Erfahrungen unter den letzten Stuarts ihn misstrauisch gemacht hatten gegen die Ausübung der Prärogative. Immer kommt er darauf zurück, dass die gesetzgebende Gewalt die höchste im Staate sei, und ebenso, dass bei allen Streitigkeiten die allendliche Entscheidung vom Volke gegeben werden müsse. Die unbeschränkte Monarchie ist ihm gar kein Staat: da nur solche einen Staat bilden, die durch Gesetze verbunden sind, so steht der unbeschränkte Monarch ausserhalb des Staats. Die „Appellation an den Himmel“, d. h. der Versuch, es auf den Erfolg der Waffen ankommen zu lassen, wird öfter als die letzte Zuflucht bei tyrannischer Willkürherrschaft eingeführt. Was dann endlich die Kirche betrifft, so ist diese eine freie Gemeinschaft solcher, die in gemeinsamer Gottesverehrung ihr Seelenheil suchen. Da nun der Staat nur das leibliche Wohlsein zu seinem Zweck hat, und seine Macht die Gesinnung nicht zu erreichen vermag, so hat er sich gegen alle Kirchen tolerant zu verhalten. Nur da findet diese Verpflichtung ihre Grenze, wo die Lehren einer Kirche oder die Gesinnung eines Einzelnen das Wohl des Staates fährdet. Weder solche, die sich von ihrem Eide können entbinden lassen, noch Atheisten, die keinen leisten können, braucht der Staat zu dulden. Der Religion selbst kann eine Parteinahme des Staates für sie nur schaden. Je

wahrer sie ist, desto weniger bedarf sie seiner Hilfe. Darum lehrt auch die Erfahrung, dass das Christentum am meisten blühte, als der Staat die verschiedensten Religionen duldete. Freilich war es damals auch am meisten von menschlichen Zuthaten frei, stand noch dem vernünftigen biblischen Christentum am nächsten. Was nun die Schilderung des Christentums in dem oben genannten Werke (Reasonableness etc.) betrifft, so kann es Wunder nehmen, dass *Locke* seine Bekanntschaft mit *Hobbes'* Leviathan verleugnet. Die Verwandtschaft seiner Lehre damit wird dadurch nicht geringer, nur räthselhafter. Wie *Hobbes*, so will auch er, dass die biblische Lehre nicht umgedeutet, sondern wörtlich genommen werde. Da ergiebt sich denn als ihre Summe, dass durch Adams Fall physisches Wohlsein und physische Unsterblichkeit, die etwas dem Menschen Accidentelles, verloren wurde, dass zur Bedingung, die letztere wieder zu erlangen, nur der Glaube, dass Jesus der Messias sei, zur Bedingung aber, unter der am jüngsten Tage man Lohn empfange, der Gehorsam gegen seine Gebote gemacht worden sei. Die letzteren stimmen ganz mit der natürlichen Moral überein. Dass Gott sie geoffenbart hat, ist nicht unnütz gewesen; sehr schwer wäre es auch den geistig Begabtesten, den minder Begabten sogar unmöglich gewesen, sich ohne solche Hilfe von der Wahrheit der moralischen Vorschriften zu überzeugen. Zugleich hätte, wie die Moral der Heiden, welche die Tugend um ihrer selbst willen lieben lehrt, uns beweist, einer der mächtigsten Antriebe zum sittlichen Leben, die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe gefehlt, welche die christliche Religion zu Hilfe ruft. Übrigens leugnet *Locke* nicht, dass zur Beglaubigung der göttlichen Offenbarung Wunder geschehen seien; daher sein Protest dagegen, dass *Toland*, der sie leugnete (s. § 285, 1), sich auf ihn berief. Auch schon vorher hat er, gleich am Anfange jener Schrift, sich gegen die erklärt, die in Christus nur einen Erneuerer der natürlichen Religion sehen. Zwar Widervernünftiges hat Christus nirgends gelehrt, wohl aber solches, was die sich selbst überlassene Vernunft nie gefunden hätte, z. B. dass er der Messias ist, d. h. die ganze Summe dessen, was wir, eben weil wir es nicht selbst finden können, zu glauben haben.

7. Wie *Lockes* Ansichten über Erziehung ein grösseres Publikum gewannen, seit *Rousseau* für dieselben eintrat, so ward zum Apostel seiner politischen Theorieen *Charles de Sécondat*, Baron *de la Brède et de Montesquieu* (18. Jan. 1689 bis 10. Febr. 1755). Schon als junger Mann (1721) war er als Schriftsteller aufgetreten. Seine Lettres persanes enthalten eine geistreiche, aber bittere Kritik der staatlichen und kirchlichen Zustände Frankreichs. Dann entwarf er den Plan zu seinem Hauptwerk, an welchem er zwanzig Jahre lang ge-

arbeitet hat. Aus den geschichtlichen Studien dazu entstanden seine **Considérations** sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains (1634). Mehr aber als das Studium der Alten, des *Machiavelli* (s. § 253) und *Bodin* (s. § 254, 2), denen er viel verdankt, förderte ihn ein mehrjähriger Aufenthalt in England und das Studium der politischen Schriften *Lockes*, sowie einiger sogleich zu nennenden englischen Schriftsteller, die andererseits ihm es verdanken, dass ihre Ideen ausserhalb ihres Vaterlandes in Kurs gebracht wurden. Das Werk erschien unter dem Titel de l'esprit des lois im Jahre 1748, und war in der Zeit von achtzehn Monaten nachweislich zehn Mal gedruckt. Es enthält in einunddreissig Büchern, die zum Teil in etwas lockerem Zusammenhange stehen, seine, d. h. eigentlich die modifizierte Lockesche Theorie. Gegen die Angriffe, welche dagegen gemacht wurden, hat er selbst eine Défense de l'esprit des lois geschrieben. Einige Jahre nach seinem Tode erschien eine zweite Auflage mit Zusätzen, die *Montesquieu* selbst verfasst hatte, und in denen er das verarbeitet hat, was ihm wohlgesinnte Männer vom Fach brieflich zur Ergänzung seiner Lehren mitgeteilt hatten. In dieser Form ist das Werk in die Sammlungen seiner Werke übergegangen. In der Zweibrückener Ausgabe (1784, 8 voll., 8°) füllt das Hauptwerk mit der Verteidigung die fünf ersten Bände (Oeuvres complètes p. *Ed. Laboulaye*, Paris 1875—1879, 7 Bde.; dazu Mélanges inédits publ. par le baron de *Montesquieu*, Paris 1892). — Unter dem Geist der Gesetze, den er betrachten will, versteht *Montesquieu* nicht sowohl die Gesetze selbst, als vielmehr ihre Zusammengehörigkeit mit allen natürlichen und geschichtlichen Eigentümlichkeiten des Volkes, bei welchem sie gelten. Auf diese legt er ein so grosses Gewicht, dass er als Massstab der Güte eines Gesetzes nur will gelten lassen, dass es der Natur eines Volkes gemäss sei, und es als einen höchst seltenen Zufall ansieht, wenn Gesetze, die bei einem Volke gut sind, sich bei einem anderen bewähren. In bewusstem Gegensatze zu *Spinoza* und *Hobbes* erklärt er sich dagegen, dass Gesetz und Recht erst im Staate entstehe, sondern will, dass Gesetze der Gerechtigkeit und Billigkeit aller Staatenbildung vorausgehen. Den eigentlichen Grund derselben aber sieht er in gewissen natürlichen Bedürfnissen, welche den Menschen dahin bringen, Frieden und Gemeinschaft zu suchen. Bei der Vielgestaltung des Erdbodens giebt es dieser natürlich entstandenen Gemeinschaften viele. Dem Kriege zwischen ihnen und innerhalb ihrer machen die zu den natürlichen hinzutretenden positiven Gesetze ein Ende; und so entsteht ein dreifaches Recht, das Völkerrecht, welches die Völker, das politische Recht, welches die Regierenden und Regierten, endlich das bürgerliche Recht, welches die einzelnen Glieder des Volkes mit ein-

ander verbindet. Haben nun in einem Volke alle oder ein Teil von ihnen die souveräne Gewalt, so ist die Regierungsform republikanisch (im ersten Falle demokratisch, im zweiten aristokratisch). Hat sie Einer, aber so, dass dieselbe durch Gesetze geregelt ist, so ist die Staatsform monarchisch; dagegen findet Despotie statt, wo Einer ganz nach seinen Einfällen und seinem Belieben alle nach seinem Willen zwingt. Das Prinzip, durch welches die Demokratie, in welcher das Volk einerseits Monarch, andrerseits Unterthan ist, besteht, ist die (Bürger-) Tugend (in der Aristokratie die Mässigung). Ohne sie kann eine Demokratie nicht bestehen. In der Monarchie ist die eigentliche Springfeder die Ehre, in der Despotie die Furcht. Darum ist in der Demokratie und in der Despotie jeder dem anderen gleich (dort gleich viel, hier gleich wenig). Dagegen ist eine Monarchie ohne Adel und andere Rangklassen eine Unmöglichkeit; ein Versuch, beide abzuschaffen, führt überall zur Despotie. Kleine Staaten sind naturgemässer Weise Republiken, sehr grosse Despotieen, mittlere Monarchieen. (Eine föderative Republik kann auch einen grossen Umfang haben, und kann aus Republiken bestehen, wie die Niederlande oder die Schweiz, oder aus Monarchieen, wie das Deutsche Reich). Ausser der Grösse eines Staates kommt noch das Klima, die Bodenbeschaffenheit u. dgl. in Rechnung. Vieles, was in Europa ein Unsinn wäre, ist in Asien eine Notwendigkeit (vgl. Buch 17 und 18). Obgleich auf dem Standpunkte *Montesquieus* eigentlich nicht von einem Vorzuge der einen Staatsform vor der anderen die Rede sein kann, so leugnet er selbst doch nicht, dass er eine exklusive Begeisterung habe unter den alten Völkern für die Römer, unter den neueren für die Engländer. Durch die letztere nun ist er dahin gekommen, sich in sehr vielem *Locke* anzunähern, besonders aber dazu, in dem berühmten elften Buch, welches die politische Freiheit in ihrer Beziehung zur Verfassung behandelt, seiner Beschreibung der englischen Verfassung (Kap. 6, womit Buch 19, Kap. 27 zu vergleichen ist) beinahe die Form einer Konstruktion *a priori* zu geben, infolge dessen alle die, welche seit einem Jahrhundert aus ihm ihre konstitutionellen Theorieen schöpfen, sich gewöhnt haben, in England das Ideal politischer Freiheit zu sehen. Nachdem er zuerst die politische Freiheit als die Macht definiert hat, zu thun, was man wollen soll, setzt er als ihre Hauptbedingung das richtige Verhältnis der drei Staatsgewalten. Hier schliesst er sich nun zunächst ganz an *Locke* an: *la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens* und *la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil* sind ganz, was bei *Locke* legislative, föderative und executive Gewalt gewesen waren. Während aber bei *Locke* die richterliche Thätigkeit nur einen Teil der exekutiven

Gewalt ausgemacht hatte, die ausser ihr auch die administrative befasst, ist dem französischen Parlamentsrate, der in den richterlichen Behörden seines Vaterlandes das letzte Bollwerk gegen die Despotie sah, die richterliche Funktion so sehr die Hauptsache, dass er erklärt, er werde hinfort unter der exekutiven Gewalt die verstehen, welche Krieg und Frieden erklärt und Gesandte schickt (also *Lockes* föderative Gewalt), und neben ihr und der legislativen Gewalt die richterliche als dritte setzen. Alles ist ihm verloren, wenn diese drei Gewalten in einer Person oder in einem Kollegium verbunden sind: das ist orientalischer Despotismus. Alles wieder ist ihm gewonnen, wenn die Richter ganz andere Personen sind als die, welche die Gesetze geben oder ausführen. Eben darum will er dem Fürsten in einer Monarchie einen grossen Teil an der Legislation zugestehen; aber die völlige Unabhängigkeit der Richter sowohl der Exekutive als der Legislative gegenüber ist das, worauf er immer wieder zurückkommt. Freilich beschränkt er auch die Thätigkeit der Richter ganz auf die Thatfrage, und dann auf die (ganz mechanische) Subsumtion unter das geschriebene Gesetz. Von einer Rechtsfindung ist bei ihm nicht die Rede. Merkwürdig ist, dass er dem Einwande, die Trennung der Gewalten werde zu einer Lähmung aller, und darum zu einem Stillstande der Staatsmaschine führen, nur mit der Versicherung zu antworten weiss: da diese letztere gehen muss, so werden sie zuletzt zusammen gehen. Ausser den von Natur gegebenen Bedingungen, ausser der Verfassung ferner ist kaum etwas von solcher Bedeutung für das Staatsleben, als die Religion. Nach den versteckten Ausfällen gegen das Christentum in den Lettres persanes erwartet mancher vielleicht hier, wie bei *Machiavelli*, ein Zurückstellen der christlichen Religion gegen andere. Er würde sich täuschen. Sei es, dass *Montesquieu*, reifer geworden, seine Ansichten modifiziert hat, sei es, dass der praktische Gesichtspunkt, dass das Heidentum eine Vergangenheit ist, ihn bestimmte: genug, er giebt der christlichen Religion vor allen übrigen den Vorzug.

§ 281.

b. Die englischen Moralsysteme.

Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803. *Fr. Vorländer*, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Franzosen und Engländer, Marburg 1833. *J. Mackintosh*, On the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the 17 th and 18 th Centuries, ed. by *Will. Whewell*, 4. Aufl., Edinburgh 1872. — 2. *R. Zimmermann*, Samuel Clarke's Leben und Lehre, Wien 1870. — 5. *Gid. Spicker*, Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury, Freiburg i. Br., 1872. *G. v. Gizycki*, Die Philosophie Shaftesbury's, Leipzig u. Heidelberg 1876. *Th. Fowler*, Shaftesbury and Hutcheson, London 1882. — 7. *J. Mc Cosh*, The Scottish philosophy, London, Macmillan and Co. 1875.

1. Da *Locke* in dem ersten Buche seines Werks die theoretischen und praktischen Grundsätze zusammengestellt, bei den ersteren aber an das negative Resultat, dass sie nicht angeboren, die positive Ergänzung angeschlossen hatte, sie seien uns von der Aussenwelt dargeboten, so muss hinsichtlich des Praktischen das ganz Gleiche erwartet werden: was zu thun ist, darf der Geist nicht aus sich schöpfen, es muss ihm geboten werden, und zwar nicht, wie das Mittelalter gelehrt hatte, durch Offenbarung, sondern von der Aussenwelt. Diese positive Ergänzung zu *Lockes* negativer Behauptung haben einige Männer gegeben, die ihm nicht nur durch Nationalität, sondern auch dadurch verbunden sind, dass sie ihm ihre erste Anregung zur Philosophie verdanken. Mit Ausnahme eines von ihnen (*Clarke*) haben sie sich ganz auf die Betrachtung des Praktischen beschränkt; da aber die theoretischen Betrachtungen dieses Einen viel weniger Nachwirkung gezeigt haben, als die ethischen, in diesen aber er sehr nahe an die Formel eines der anderen heranstreift, so darf trotz der Einwendungen, die gegen eine solche Zusammenstellung gemacht worden sind, auch seine Lehre hier unter die Moralsysteme gestellt werden.

2. *Samuel Clarke* (12. Dez. 1685 bis 17. Mai 1727), schon als Student in Cambridge dem dort herrschenden Cartesianismus entfremdet, gab in seinem 21. Jahre eine Übersetzung der *Rohault*schen Physik (s. § 268, 3) heraus, die er mit Anmerkungen im Sinne *Newtons* begleitete. (Später trat er dem letzteren so nahe, dass er mit dessen Einwilligung seine Optik ins Lateinische übersetzte). Theologische Schriften und beifällig aufgenommene Predigten waren die Veranlassung, dass die apologetischen Vorträge der *Boyle*-Stiftung für das Jahr 1704 und (ausnahmsweise) auch für das folgende Jahr ihm übertragen wurden. Beide erschienen gedruckt unter dem Titel: A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligation of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation, London, II voll., 1705, 6 (oft aufgelegt und übersetzt; deutsch Braunschweig und Hildesheim, 1756). Ausser diesem Hauptwerke sind zu erwähnen seine Korrespondenzen mit *Dodwell* über die Unsterblichkeit, mit einem Cambridger Gelehrten und *Collins* über die Freiheit, mit *Leibnitz* über Raum, Zeit und andere Gegenstände. Sie finden sich, mit Ausnahme des Briefes an *Dodwell* französisch in *Des Maizeaux*, Recueil de diverses pièces, 2 voll., Amsterdam; 2. Aufl. 1740. Die Originale sind in der Sammlung seiner Werke, London, IV voll., 1738—42, Fol., zu finden. — Der dieser ganzen Periode eigentümliche Antispinozismus des *Clarke* tritt besonders im ersten Teil seines Hauptwerks hervor, in welchem gegen keinen Atheisten so heftig polemisiert wird, wie gegen *Spinoza*. Das Missverständnis, dass *Spinoza* die Summe aller Dinge zu Gott

mache, welches *Clarke* mit *Boyle* teilt, ist nicht der einzige Grund, warum trotz alles gerade hier entwickelten Scharfsinnes er es nur zu einem vorübergehenden Aufsehen, nicht zu nachhaltiger Einwirkung gebracht hat. Vielmehr erklärt sich dies aus einem Zwiespalt, in den der Autor mit sich selbst gerät. Er wiederholt sehr oft, dass alles deduziert werden müsse, dass die philosophische Methode mit der mathematischen zusammenfalle, bewiesen nur sei wessen Gegenteil sich widerspreche u. s. w. Diesen Weisungen folgt er auch so sehr, dass die oben angeführte Zimmermannsche Schrift mit Recht ihn dem *Spinoza* folgen lässt und behauptet, von den zwölf Sätzen, in deren Durchführung sein Werk besteht, könne *Spinoza* die ersten sieben ganz gut unterschreiben. Dieselben behaupten nämlich und deduzieren, dass von Ewigkeit her ein einiges Wesen existiere, das unveränderlich, selbständig, notwendig und unendlich sei. Dann aber springt er plötzlich aus dem deduktiven ins induktive Verfahren ab, schliesst aus dem unerschütterlichen Faktum, dass jeder von uns ein Geist und frei sei, auf die Geistigkeit und Freiheit Gottes zurück, macht die mit den mathematischen unvereinbare teleologische Betrachtungsweise geltend, kurz erweist sich in dem ersten als Anhänger des Empirismus, in dem letzteren als Geistesverwandter von *Leibnitz,* mit dem er hinsichtlich des Bösen, oder vielmehr der mit ihm darin bis aufs Wort übereinstimmt. Mit diesem Zusammenstehen der beiden Antipantheisten ist aber sehr gut vereinbar, dass sie in anderer Beziehung sich bekämpfen. Der Gegensatz zu *Leibnitz,* dem idealistischen Individualisten, der eben berechtigt, *Clarke* hierher zu stellen (vgl. § 275), tritt besonders hervor in der Korrespondenz beider Männer. Auch in diesem Kampfe erscheint wegen einer gewissen Halbheit *Clarkes* Schwert als gebrochen. Gleich anfangs giebt er *Leibnitz* zu, was er übrigens auch in seinem Hauptwerke gesagt hatte, dass nicht mit *Locke* die Möglichkeit zugestanden werden dürfe, dass die Seele materiell sei. Da aber, was ja *Locke* zu jener Behauptung gebracht hatte, nur die Materie das Prinzip der Passivität ist, so erscheint *Clarke* als der minder Folgerichtige, wenn er sich gegen *Leibnitz'* Behauptung sträubt, dass die Seele alle ihre Vorstellungen, auch die Sinnesempfindungen selbst erzeuge (s. § 288, 5). Ebenso erscheint er im Kampf gegen den Pantheismus als der weniger Siegreiche, wenn er nicht so weit im Individualismus gehen will wie *Leibnitz,* der die Möglichkeit leugnet, dass es zwei gleiche kleinste Teilchen gebe. Insbesondere aber bleibt gewiss den Lehren *Malebranches* und *Spinozas* von der Ausdehnung, und also dem Pantheismus bedenklich nahe der, welcher gegen *Leibnitz'* Behauptung, dass der Raum nichts Reales, die Newtonsche verteidigt, dass er sich zu Gott verhalte wie das *sensorium* zu unserer Seele. — Vielmehr aus einem Gusse

ist und hat daher nachhaltigere Wirkung gezeigt, was *Clarke* im zweiten Bande seines Hauptwerks entwickelt. Nämlich in der ersten Partie desselben, welche die Verbindlichkeiten der natürlichen Sittenlehre *(natural religion)* enthält; denn im weiteren Verlauf wird das Buch zu einer theologisch gehaltenen Apologetik für die christlichen Dogmen, die wenig Eigentümliches darbietet. Wie in seiner Gotteslehre *Clarke* vor allen gegen *Spinoza* kämpft, so in seiner Ethik gegen *Hobbes*. Dessen Behauptung, dass die Begriffe Gut und Böse erst durch menschliche Satzung entstehen, wird als sich widersprechend dargestellt. Zugleich wird die absolute Unabhängigkeit der sittlichen Begriffe (ihre *perseitas* nach Thomistischer Terminologie) gegen die behauptet, die wie die Scotisten und *Descartes* es nur vom Belieben Gottes abhängig machen, dass was Tugend nicht Laster ist und umgekehrt. So sicher es nämlich ist, dass Gott alles geschaffen hat, ebenso sehr ist er genötigt, gewisse Verhältnisse unter den von ihm geschaffenen Dingen gelten zu lassen; ganz wie der von uns konstruierte Triangel zwar uns sein Dasein dankt, uns aber doch nötigt, seine Eigenschaften gelten zu lassen. Die von dem Wesen der Dinge untrennbaren, also ewigen Verhältnisse haben Geltung an und für sich. Wollte daher Einer *in praxi* leugnen, z. B. dass wir von Gott abhängen oder dass alle Menschen gleich sind, so wäre das gerade so unvernünftig, als wollte er *in thesi* leugnen, dass zwei mal zwei vier ist. Der einzige Unterschied ist, dass dem theoretischen oder spekulativen Leugnen die Unmöglichkeit entgegensteht; dagegen macht die Freiheit des Willens es uns möglich, Gott die Ehrfurcht, den Nebenmenschen die Gerechtigkeit des gleichen Masses zu versagen. Die praktische Anerkennung eines realen Verhältnisses macht eine Handlung zu einer angemessenen, das Gegenteil zu einer unangemessenen; und in dieser *fitness* oder *unfitness* besteht ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Beide stehen daher über aller menschlichen und göttlichen Willkür; und während Glaubenssätze durch Wunder beglaubigt, durch grössere Wunder zweifelhaft gemacht werden können, kann auch das grösste Wunder dies nicht zweifelhaft machen, dass wir den natürlichen Verhältnissen der Dinge gemäss zu handeln haben.

3. Sehr ähnlich, oft bis aufs Wort mit *Clarke* übereinstimmend äussert sich sein etwas älterer Zeitgenosse *William Wollaston* (26. März 1659 bis 29. Oktober 1724) in seinem erst kurz vor seinem Tode (unvollständig) erschienenen Werk The Religion of Nature, London 1722, 4°, das oft aufgelegt und schon im Jahre 1724 ins Französische übersetzt ward. Unter natürlicher Religion versteht er wie *Clarke*, was wir natürliche Moral nennen würden. Mit *Locke* leugnet er alle angeborenen praktischen Grundsätze; was man so nenne

sei meistens Produkt der Erziehung. Wie *Clarke* das angedeutet hatte, so spricht *Wollaston* es entschieden aus, dass jede Handlung eine praktische Erklärung, d. h. einen Satz enthalte. Ist nun dieser Satz unwahr, wie dort, wo ich durch den Gebrauch einer fremden Sache sie für meine erkläre, so ist die Handlung moralisch schlecht; eine ihr entgegengesetzte ist moralisch gut. Endlich eine, bei der weder die Vollbringung noch die Unterlassung einen wahren Satz negiert, ist moralisch indifferent. Natürlich muss bei der Beurteilung nicht nur eine oder die andere Seite der behandelten Sache, sondern die Totalität ihrer Verhältnisse in Betracht gezogen werden; und darum wird eine Handlung einen wahren Satz nur dann enthalten, wenn sie der ganzen Natur des Objektes der Handlung gemäss ist. Das ganze Sittengesetz kann demgemäss so formuliert werden: Man folge der Natur, oder man behandle alles als das, was es ist. (Es ist lehrreich schon hier an die Zeit zu denken, wo *Fichte* fordern wird, nichts so zu lassen, wie es ist, s. § 313, 2). Mit *Clarke* ruft auch *Wollaston* dem Geiste zu: Handle, wie die Dinge es dir vorschreiben, und fordert demgemäss wie jener eine genaue Erkenntnis der Aussenwelt. Er lässt es aber nicht dabei bewenden, sondern weist auch auf den Lohn hin, den solches Handeln haben soll. Derselbe besteht in der Glückseligkeit, dem Überschuss der Lust über den Schmerz. Und in der That, dass aus der gehorsamen Hingabe an die Dinge sich ein Affiziertwerden von ihnen ergiebt, das nicht den Charakter des Gegensatzes hat, scheint ebenso natürlich, wie dass die Natur dem ihr ganz unterworfenen Wesen Nahrung, dem, der sich über sie erhebt, Dornen und Disteln trägt. Nur wenn *Wollaston* dieses der Natur Folgen als ein Befolgen der eigenen Natur, diese eigene Natur aber als Vernünftigkeit fasst, entsteht ihm das Bedürfnis, Gott zu Hilfe zu rufen, der die (jetzt accidentell gewordene) Gunst der Aussenwelt vermitteln soll.

4. Durch diese (idealistische) Behauptung aber hat *Wollaston* ganz wie *Clarke*, wenn er die Möglichkeit der Materialität des Geistes bekämpft, den Lockeschen Boden verlassen, und sich eben wie jener mit sich selbst in Widerspruch gesetzt. Jener forderte, wie oben gezeigt, vom Geiste Passivität, und sprach zugleich ihm ab, was, wie *Locke* von den Aristotelikern des Mittelalters gelernt hat, Prinzip aller Passivität ist. Diesen wieder sehen wir das Wesen des Geistes in die Vernunft setzen und doch von ihm fordern, er solle anstatt Gesetze zu diktieren, sich diese von solchem diktieren lassen, von dem er nicht durch die Vernunft, sondern durch die Sinne weiss. Aus diesem Widerspruch heraus zu kommen ist um so notwendiger, als ja beide den Lockeschen Grundsatz sich angeeignet haben, dass die ersten Elemente alles geistigen Besitzes durch die Sinne gewonnen werden,

d. h. dass der Geist nur durch passives Verhalten einen Inhalt gewinnt, so dass also Anfang und Ende ihrer Systeme die Passivität des Geistes lehren, zwischen beiden aber die Selbstthätigkeit desselben behauptet wird. Die Freiheit, die *Clarke* als reine Thätigkeit definiert hatte, und die er und *Wollaston* auf das energischste behauptet hatten, so dass eben deswegen auch die imperatorische Form der Pflichtenlehre die einzige war, die zu ihrer Ethik gehörte, passt nicht zu jenem Anfang und Ende. Die natürlichen Determinationen müssen an die Stelle der Selbstbestimmung des Geistes treten, womit von selbst gesagt ist, dass die Ethik zu einer Naturgeschichte des sittlichen Handelns, zur Tugendlehre werden muss.

5. Zum ersten Schritt in dieser Richtung war kaum einer geschickter als *Anthony Ashley Cooper*, Graf von *Shaftesbury* (26. Februar 1670—1713), ein Mann, den seine vorwiegend klassischen Studien zu einem fast hellenischen Schönheitssinn, zugleich aber auch zu einer heidnischen Sinnesart gebracht haben, die sich in manchen versteckten Ausfällen, nicht sowohl gegen die Religion überhaupt, als gegen die christliche Luft macht. Seine Jugendschrift über Verdienst und Tugend wurde gegen seinen Willen von *Toland*, wie man behauptet nicht einmal unverändert, herausgegeben. Gewiss ist, dass wie *Shaftesbury* selbst sie später herausgab, sie in vielen Punkten von dem ersten Druck abweicht. Ihr folgte eine Abhandlung über Schwärmerei, veranlasst durch Regierungsmassregeln, welche man gegen einige Erscheinungen religiöser Schwärmerei ergreifen wollte, die sich unter den ausgewanderten französischen Hugenotten gezeigt hatten. Um den scherzhaften Ton in dieser gegen solche Einmischung gerichteten Schrift, der Anstoss erregt hatte, zu rechtfertigen, liess er die Schrift über Witz und Humor folgen, in welcher der später unzählige Mal wiederholte Ausspruch vorkommt, dass das Lächerliche der beste Prüfstein der Wahrheit sei. Diese Aufsätze, sowie mehrere andere, namentlich der, welcher als Rhapsodie und als die Moralisten betitelt ist, sind gesammelt in drei Bänden 1711 herausgegeben, welche den Titel führen: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, die schon im Jahre 1727 vier Auflagen erlebt hatten, und in viele andere Sprachen übersetzt worden sind. Nach seinem Tode erschienen die in den Jahren 1706—10 an einen jungen Freund (*Ainsworth*) geschriebenen Letters, written by a Nobleman to a Young Man at the University. — Religiöse und ethische Fragen sind es vor allen, die *Shaftesbury* interessieren, wie er denn ausdrücklich die Philosophie als study of happiness definiert. Zunächst tritt das entschiedene Bestreben hervor, die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Sittlichen sicher zu stellen. Gegen *Hobbes*, welcher es vom Staat, gegen die Theologen,

die es von dem göttlichen Willen abhängig machen, was Recht oder Unrecht ist, wird gleich sehr polemisiert. Soll durchaus Theologie und Moral verbunden sein, so wäre es vielleicht besser, die Theologie auf die Moral zu stützen, als umgekehrt. Wenn *Locke* es einen Vorzug der christlichen Religion genannt hatte, dass sie durch vorgehaltenen Lohn und Strafe zur Tugend anreize, so sieht *Shaftesbury* darin ein Verderben der Religion und Moral zugleich. Anknüpfend an das Faktum, dass Freude und Trauer die Grundaffekte sind, bestimmt er was Freude macht als ein Gut, was Trauer erregt als Übel, was keines von beiden bewirkt als gleichgiltig, und setzt dann als das Ziel alles Handelns die Glückseligkeit, die möglich grösste Summe von Befriedigungen oder Gütern. Handlungen, die zur Glückseligkeit führen, sind gut; ihr Gegenteil bilden die schlechten Handlungen. Um die Glückseligkeit richtig zu fassen, müssen die Neigungen des Menschen genauer betrachtet werden. Da jeder Mensch etwas für sich, zugleich aber Teil eines grösseren Ganzen ist, so gehen seine Neigungen einmal auf das eigene Wohl, oder sind eigensüchtig (*self-interested, selflove*), zweitens auf das Ganze, da sind sie gesellig (*social*). Ein einseitiges Hervortreten der einen oder der anderen wäre moralisch hässlich oder schlecht. Wie alle Schönheit, so besteht auch die sittliche in einem harmonischen Verhältnisse der beiden Entgegengesetzten. Wie über alles Schöne, so wird auch über das moralisch Schöne entschieden durch einen angeborenen Sinn oder Instinkt, der also in diesem Gebiete das ist, was das musikalische Gehör in der Musik, der Farbensinn für die Malerei. Dieser moralische Sinn sagt uns: diese Handlung ist schön, gerade wie das musikalische Ohr entscheidet, dass etwas keine Dissonanz ist. Wie aber bei den Künsten das natürliche Gehör u. s. w. nicht ausreicht, sondern dazu die Kultur treten muss, durch welche sich der musikalische Geschmack ausbildet, gerade so bedarf auch der „*moral artist*“ eines durch Übung erworbenen verfeinerten Geschmacks, der ihn namentlich in komplizierten Fällen sicherer leiten wird als der natürliche moralische Instinkt. Dieser Geschmack verwirft ebenso sehr die Praxis des Egoisten, als das Verhalten derer, die man „zu gut“ zu nennen pflegt. Von einem Streite beider Neigungen kann nur die Rede sein, wenn sie im Unmass hervortreten. Sonst wird mit dem Wohle des Ganzen das des Einzelnen befördert und umgekehrt. Es ist wie mit der Harmonie, welche die ganze Welt uns darbietet, in der auch, wenn wir ein Einzelnes für sich betrachten, uns manches Übel begegnet, das wenn wir das Ganze ins Auge fassen, verschwindet, ja als eine für die Schönheit des Ganzen notwendige Dissonanz erscheint. (Sowohl in diesem Optimismus als auch in seinen moralischen Auseinandersetzungen hört man stets den kunstsinnigen Ästhetiker sprechen).

6. Im Grunde aber hat *Shaftesbury* doch nur erst angefangen, was der ethische Empirismus fordert, die Moral als eine Naturgeschichte des sittlichen Handelns darzustellen. Der Tugendvirtuos, welchen er schildert, ist, da ja der moralische Geschmack durch Übung, d. h. durch Selbstthätigkeit erworben ward, noch gar zu sehr sein eigenes Werk. Und wieder war es unvermeidlich, so viele Selbstbestimmung übrig zu lassen, da die beiden Arten von Neigungen einander ganz gleichberechtigt gegenüberstehen, also eine Entscheidung von der Natur nicht getroffen ist. Wo der erworbene moralische Geschmack ganz dem natürlichen moralischen Gefühl Platz macht, und dieses sich ganz und gar auf die Seite nur der einen Art von Neigungen stellt, wird trotz der grösseren Einseitigkeit ein Fortschritt gegen *Shaftesbury* anerkannt werden müssen. Diesen macht *Francis Hutcheson* (8. Aug. 1694 bis 8. Aug. 1746). In Irland, aber von schottischen Eltern geboren, hat er in Glasgow erst als Student, von 1729 an als Professor gelebt. Mit Ausnahme seines Compendium logices und seiner Synopsis metaphysicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens, Glasgow 1714, betreffen alle seine Werke das ästhetische und ethische Gebiet. So sein Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, London 1720, ferner sein Essay on the Nature of Passions and Affections, London 1728, endlich seine Philosophiae moralis institutio compendiaria, Rotterdam 1745, und das ausführlichere, erst nach seinem Tode veröffentlichte, Werk A System of Moral Philosophy in Three Books, 2 voll., 4°, das oft aufgelegt worden ist. Die Hauptgedanken sind diese. Da die Moralphilosophie die Aufgabe hat zu zeigen, wie der Mensch durch seine natürlichen Kräfte zur höchsten Glückseligkeit und Vollkommenheit gelangen kann, so muss sie sich auf die Beobachtung der in uns sich findenden Vermögen und Neigungen stützen. Was wir in dieser Beobachtung als die einfachsten Elemente finden, kann Ideen der inneren Sinne genannt werden; der Sinne, denn der Sinn für Ehre ist ein anderer als der für Schönheit oder für das Leiden anderer. Diese Ideen sind von *Locke* über denen der äussern Sinne, d. h. die praktischen oder moralischen Ideen sind über den intellektuellen sehr vernachlässigt. In dieser Untersuchung finden wir nun zuerst den grossen Unterschied zwischen den blinden und vorübergehenden Trieben, und den dauernden, auf Vorstellungen beruhenden und ruhigen *(calm)* Neigungen. Die letzteren sind, da die Glückseligkeit auch ein dauernder Zustand ist, für diese viel wichtiger als jene. Innerhalb ihrer aber finden wir, nach ihrem Gegenstande, den grossen Unterschied zwischen selbstischen und wohlwollenden Neigungen, die sich ausschliessen, da zu dem Wesen der letzteren das Nicht-interessiert-Sein gehört. Die Erfahrung lehrt

uns nun, dass wo wir selbst oder andere den uninteressierten Neigungen gemäss handeln, wir unseren Beifall nicht zurückhalten können. Dies hat seinen Grund darin, dass ein angeborenes moralisches Gefühl *(moral sense)*, dessen Stimme wohl übertäubt werden, das aber nie irren kann, uns drängt, dem Wohlwollen gemäss zu handeln. Die innere Befriedigung, die solches Handeln gewährt, ist die höchste Glückseligkeit, welche nicht, wie die Verteidiger des Egoismus lehren, Zweck, sondern Folge des tugendhaften Handelns ist. Also unsere Natur drängt uns dazu, nicht uns selbst, sondern anderen zu leben; und wo wir dieser Stimme der Natur folgen, handeln wir tugendhaft. Nachdem diese allgemeinen Grundsätze in dem ersten Buche abgehandelt sind, werden im zweiten die natürlichen Rechte und Pflichten ohne Rücksicht auf die bürgerliche Regierung, im dritten endlich dieselben, wie sie sich in der bürgerlichen Gesellschaft gestalten, behandelt.

7. Durch die Verpflanzung der in England von *Locke* und *Shaftesbury* angeregten Ideen nach Schottland rief *Hutcheson* daselbst eine mächtige Bewegung in der Theologie sowohl als der Philosophie hervor. In der ersteren waren die „Moderates" seine Freunde und zum grösseren Teile seine Zuhörer, und was die letztere betrifft, so standen die beiden im nächsten § behandelten Männer zu ihm in dem Verhältnisse, der eine des aufrichtigen Bewunderers, der andere des früheren Schülers. Aber nicht nur *Hume* und *Adam Smith* danken ihm sehr viel, sondern was man heut zu Tage besonders die „Schottische Schule" zu nennen pflegt, die Richtung, die ihren ersten Anstoss nicht in Glasgow oder Edinburgh, sondern in Aberdeen erhalten hat, hängt mit *Hutcheson* zusammen: *George Turnbull,* der Lehrer *Thomas Reids* (s. § 292, 4), hat ihn nicht nur gekannt und geschätzt, sondern sehr wesentliche Punkte ihm entnommen, die erst von ihm auf *Reid* übergegangen sind. Ja, wenn man weiter zurückgeht, wird man als ihren eigentlichen Urheber *Shaftesbury* anerkennen müssen.

§ 282.

c. Hume und Adam Smith.

The Life of David Hume, written by Himself, published by Adam Smith with a Supplement, Lond. 1777. *J. H. Burton*, Life and Correspondence of D. Hume, 2 voll., Edinb. 1846, 1850. *Fr. Jodl*, Leben u. Philos. D. Humes, Halle 1872. *Al. Meinong*, Hume-Studien, 2 Hefte, Wien 1877, 1882. *Th. Huxley*, Hume, London 1879. *P. Richter*, D. Humes Kausalitätstheorie, Halle 1893. *E. Meyer* s. § 291 L. — 8. *Aug. Oncken*, Adam Smith und Immanuel Kant, 1. Abth., Leipzig 1877. *R. Zeyss*, Adam Smith und der Eigennutz, Tübingen 1889. *L. Feilbogen*, Smith und Hume, in der Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft, Bd. 46, 1891. An Account of the Life and Writings of the Late Adam Smith by *Dugalt Stewart*, in *Ad. Smith*, Essays, Lond. 1795.

1. In einem Punkte machte sich die Halbheit des Lockeschen Empirismus dadurch, dass sie ihn in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelte, zu sehr fühlbar, als dass nicht der Versuch gemacht worden wäre, sie zu vermeiden. Aus der Passivität des Geistes hinsichtlich der einfachen Ideen hatte er ganz richtig gefolgert, dass nur sie etwas Reales repräsentieren; die komplexen Ideen dagegen sind blosse Gedankendinge. Nur mit einer einzigen komplexen Idee macht er eine Ausnahme: dem Substanzbegriffe soll etwas Reales entsprechen. Dieser Begriff enthält als Keim, wie *Locke* selbst andeutet, den Kausalitätsbegriff in sich, und eine genauere logische Erörterung kann leicht nachweisen, dass in diesem Begriffe eigentlich alle Verhältnisse enthalten sind, die wir unter dem Namen Notwendigkeit zusammenzufassen pflegen. Diese also sind nach *Locke* Werk unseres Verstandes. Wenn er aber zugleich sagt, dass ihnen Realität zukommt, d. h. dass sie die Aussenwelt beherrschen, so ist die Zumuthung an den Verstand, er solle sich einer Welt unterwerfen, die durch die Gesetze beherrscht wird, welche sein Werk sind, offenbar eine, die sich selbst aufhebt. Diese Inkonsequenz vermeidet der Skeptizismus *Humes*, dessen Fortschritt gegen *Locke* darin besteht, dass er ohne jede inkonsequente Ausnahme den Satz des ersteren festhält: komplexe Ideen sind keine Ektypa, und nun die Folgerung daraus zieht: also giebt es nichts Substanzielles in der Innen- und findet sich in der Aussenwelt kein notwendiger Zusammenhang. Dann aber giebt es auch von beiden kein eigentliches Wissen.

2. *David Hume (Home)*, am 26. April 1711 in Edinburgh geboren, gab nach einem dreijährigen Aufenthalt in Frankreich (1734 bis 1737), dem ein kurzes Universitätsstudium in seiner Vaterstadt und die Anstellung in einem Comptoir zu Bristol vorausgegangen war, sein weitaus bedeutendstes philosophisches Werk heraus: A Treatise on Human Nature, being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects (London 1738, 3 voll.). Wegen des mangelnden Erfolges hat später *Hume* selbst diese Darlegung seines *„system of philosophy“*, wie er sie mit Recht bezeichnet, ein totgeborenes Kind genannt. Nachdem er durch eine Reihe kleinerer Versuche teils politischen, teils ästhetischen, teils nationalwissenschaftlichen Inhalts (Essays, Moral and Political, 2 voll., 1741, 1742), die Aufmerksamkeit seiner Landsleute auf sich gezogen hatte, wagte er es in den folgenden Bänden seiner Essays (London 1748—52) der Welt sein totgeschwiegenes System wieder vorzulegen. Sehr verschlechtert, eben darum mit viel besserem Erfolg. Der erste Band des Erstlingswerks, Of the Understanding, gab den Inhalt zu den Philosophical Essays concerning Human Understanding (1748, 2. Aufl. 1751;

Enquiry concerning Human Understanding; übs. von *C. Nathansohn,* Leipzig 1893), in dem an die Stelle scharfsinniger Zergliederung leichtes, mit Anekdoten gewürztes Räsonnement getreten ist, die wichtigen Untersuchungen aber über das Ich, die u. a. der späteren Schottischen Schule (*Reid,* s. § 292, 4—6) ihren Ursprung gegeben haben, ganz fehlen. Der ganze zweite Band, Of the Passions, ist zu dem dürftigen Auszuge A Dissertation on the Passions (1757) geworden, in dem als Behauptung sich findet, was in dem ersten Werk bewiesen war. Endlich der dritte Band, Of Morals, wird jetzt (1751) durch An Enquiry concerning the Principles of Morals und seine vier Appendices vertreten, die, obgleich *Hume* diesen sein bestes Werk nennt, wenn man den streng wissenschaftlichen Massstab anlegt, auch nicht gerade vorteilhaft gegen die gründlichen Untersuchungen des früheren Werks abstechen. Aber *Hume* hatte sein Publikum richtig taxiert, als er seine Umarbeitungen vornahm. (Die vier Bände Essays and Treatises on Several Subjects (London 1753—54) sind wiederholt 1764, 1768, 1777, auch in zwei Bänden, aufgelegt worden. (Bd. I die Essays, Moral, Political and Litterary; Bd. II die Umarbeitungen des Treatise enthaltend). Ihnen schliessen sich die Political Discourses, Edinb. 1752, an. Von den Four Dissertations (1757) ist die Natural History of Religion nicht in die späteren Auflagen der Essays hineingenommen. Auch die nach *Humes* Tod (26. Aug. 1776) veröffentlichten Dialogues concerning Natural Religion (1777, übers von *Fr. Paulsen,* Leipzig 1877), sowie die gleichzeitig mit diesen anonym erschienenen Abhandlungen Of Suicide und Of the Immortality of the Soul sind im Anfang der fünfziger Jahre ausgearbeitet worden. Nachdem *Hume* in den Jahren 1747—1749 als diplomatischer Begleiter Mittel-Europa bereist hatte, ward er 1752 bis 1757 Bibliothekar der Juristen-Fakultät in Edinburgh; 1763—1766 war er, litterarisch viel gefeiert, Gesandtschaftssekretär in Paris, bald darauf kurze Zeit in hoher diplomatischer Stellung. In den letzten Jahrzehnten seines Lebens hat er seine wissenschaftliche Arbeit auf die (rückwärts geschriebene) History of England (6 voll., 1754—1763, oft aufgelegt) beschränkt, für die er sich gleichfalls sein Publikum erobern musste. Sein letztes Werk war seine Autobiographie, in der er mit dem Tode scherzt. (The Philosophical Works of David Hume, Esq. now first collected, Edinb. 1827, 4 voll., 8°; ed. by *J. H. Green* and *T. H. Grose,* 4 voll., London 1875 u. ö.).

3. Der Individualismus *Humes* lässt ihn nicht nur den nominalistischen Grundsatz, dass bloss Einzelnes existiere, als unzweifelhaftes Axiom brauchen, sondern die Behauptung *Berkeleys,* dass auch jede Allgemeinvorstellung eigentlich nur Vorstellung eines Einzelnen sei

(s. § 291, 5), als eine der grössten Entdeckungen begrüssen. Desto mehr ist ihm *Spinoza* zuwider. Als die grössten Philosophen gelten ihm *Bacon* und *Locke;* namentlich der letztere, weil er gezeigt habe, dass allen Wissenschaften vorausgehen müsse die Untersuchung über die Funktionen des menschlichen Geistes. Wie *Locke* behauptet auch *Hume*, dass die ersten Elemente alles Erkennens, die einfachen Vorstellungen, passiv von uns empfangen werden; nur unterscheidet er die erste Entstehung von dem Nachklingen oder der Fortdauer derselben, und darum zerfallen ihm die Vorstellungen in Eindrücke *(impressions)* und Ideen. Die ersteren bilden die Voraussetzung für die letzteren; da aber der Unterschied ein nur gradueller ist, so kann durch Verstärkung einer Idee dieselbe in eine Impression verwandelt werden. Impressionen haben heisst Empfinden, Ideen haben ist Denken. Innerhalb des letzteren ist Gedächtnis *(memory)* und Einbildungskraft *(imagination)* so unterschieden, dass jenes die lebhafteren, diese die minder lebhaften, jenes die unwillkürlichen, diese die beliebigen Ideen präsent hat. Auch die beiden Quellen der Ideen bei *Locke* behält *Hume* bei; nur geht er einen Schritt weiter, indem er zeigt, dass, da jede durch Reflexion wahrgenommene Thätigkeit durch Eindrücke der Aussenwelt hervorgerufen ward, die Impressionen und Ideen der Sensation als die originalen denen der Reflexion als den sekundären vorausgehen. Genau genommen sind jene die Objekte dieser: ich empfinde mich, wo ich mein Fühlen eines Gegenstandes empfinde. Ebenso stimmt er darin mit *Locke* überein, dass die komplexen Ideen aus den einfachen durch den Verstand oder vielmehr die Einbildungskraft gebildet werden; nur geht er näher auf die Verhältnisse und Gesetze ein, durch die und nach welchen solche Verbindungen möglich sind. Ähnlichkeit, räumliches Zusammensein *(contiguity)* und Kausalnexus bilden ihm die Fundamente aller Ideenassociationen. Endlich stimmt *Hume* auch darin mit *Locke* überein, dass er demonstrative oder rationelle Wahrheit von der thatsächlichen unterscheidet. Bei jener (z. B. der mathematischen) handelt es sich nur um Übereinstimmung zwischen zwei in einem (bejahenden) Satz verbundenen Ideen. Dagegen bei der letzteren kommt es auf Übereinstimmung mit einer Impression an; wo uns die Gewissheit eines Thatsächlichen nicht durch eine Impression entstanden ist, ist sie keine sichere. Urteile, die eine rationale Wahrheit aussprechen, beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, indem ihr Prädikat durch Auflösung des Subjekts gefunden werden kann und ihr Gegenteil undenkbar ist (*Kants* analytische Urteile *a priori* s. § 298, 1). Anders aber als bei diesen Vernunfterkenntnissen verhält es sich in den Urteilen, die eine thatsächliche Wahrheit aussprechen; in diesen wird ein nicht im Subjekt liegendes als Prädikat zu demselben hinzu-

gefügt, und ihr Gegenteil ist denkbar. Freilich zeigt sich dabei nach *Hume* der Umstand, dass die beiden Wissenschaften, welche thatsächliche Wahrheiten enthalten wollen, die auf Erfahrungen beruhende Naturwissenschaft und die ebenso begründete Geisteswissenschaft, auf sehr schwachen Füssen stehen, indem sie mit Gebilden unseres Vorstellens operieren, denen nichts Reales entspricht.

4. Der Angriff gegen die Geisteslehre, dessen Zusammenhang mit *Berkeleys* Auflösung des Substanzbegriffes der Körper und weiterhin mit *Lockes* Kritik des überlieferten „Trägers" auf der Hand liegt, findet sich nur in dem früheren Werk. In dem Enquiry ist er ganz weggelassen. Wenn man diesen allein gelesen hat, kann man die spätere Polemik *Reids* gegen *Hume* nicht recht verstehen. Den Inhalt der Geisteslehre geben die Ideen der Reflexion, d. h. die Ideen von gewissen Zuständen in uns, von Sehen, Hören, Lust, Schmerz, Denken, Wollen u. s. w. Bei diesen bleiben wir aber nicht stehen, sondern wir bringen zu ihnen die Ideen eines Trägers dieser Zustände hinzu, einer Substanz, der sie inhärieren sollen und die wir Selbst oder Ich nennen. Substanz aber und Inhärenz sind nicht Impressionen, wie z. B. Schmerz, sondern diese Idee entsteht nur, indem das Zusammen- und Zugleichsein mehrerer Ideen in uns sich oft wiederholt hat. Nicht wo dieses Zusammensein zum ersten, wohl aber, wenn es sich zum hundertsten Male zeigt. Da aber der Unterschied zwischen dem ersten und hundertsten Male kein sachlicher ist, nur darin liegt, dass jenes nicht, dieses aber wohl uns gewohnt ist, so wurzelt der ganze Substanzbegriff nur in dem subjektiven Zustande der Gewohnheit, hat gar keine sachliche Bedeutung. Eben darum haben Fragen wie die, ob unser Denken einer immateriellen oder materiellen Substanz inhäriere, keinen Sinn. Die ganze Vorstellung von einem Substrat, das wir Selbst oder Ich nennen, ist eine Illusion; was gegeben ist, ist eine Reihe von Impressionen und Ideen, zu denen wir, weil sich dieselbe sehr häufig wiederholte, trotz ihrer Vielheit ein dauerndes Band der Einheit durch unsere Einbildungskraft hinzudichten. Dass bei einer Ansicht, welche dem Ich alle Substanzialität abspricht, die in der Schrift über den Selbstmord entwickelten Ansichten gegen die persönliche Fortdauer sich von selbst ergeben, ist klar.

5. Viel bekannter sind die lange Zeit hindurch als Angriffe gegen die Naturwissenschaft empfundenen Erörterungen über das Kausalitätsproblem geworden, auf deren innere, übrigens auch von *Hume* selbst betonte Abhängigkeit von der Kausalitätstheorie des Occasionalismus neuerdings mehrfach hingewiesen worden ist (vgl. die deutschen Schriften in § 270 L.), die sich in der früheren Schrift auch, in der späteren aber von denen gegen die Geisteslehre getrennt finden. Wie wir zu

den reflektiven Ideen den Begriff der Substanz hinzubringen, so zu den aus der Sensation stammenden eine zweite Form des scheinbar notwendigen Zusammenhanges, den Kausalitätsbegriff. Auch dieser ist uns nicht als Impression gegeben, sondern entsteht, wenn sich die Succession zweier Ideen immer wiederholt, nur durch die Gewohnheit dieses Nacheinander. Der Kausalitätsbegriff ist also ebenso Produkt der Gewohnheit, und wurzelt gleichfalls in der Einbildungskraft, nur dass dieselbe hier nicht so ungebunden wirkt wie bei den Fiktionen. Wo wir es nämlich gewohnt worden sind, dass einem Eindruck ein anderer folgt, sind wir genötigt den vorausgehenden als Ursache zu denken, sicher zu erwarten, dass der andere folgen werde. Solche, nicht auf sachlichen Zusammenhang, sondern nur auf die Gewohnheit gestützte Überzeugung nennt *Hume* Glauben *(belief)* oder auch moralische Gewissheit. Da erfahrungsmässig die Tiere auch Effekte erwarten, so zögert *Hume* nicht, ihnen die Fähigkeit des Glaubens beizulegen. All unser Wissen von Thatsachen, namentlich aber über den Zusammenhang derselben, welches den Inhalt der Naturwissenschaft bildet, ist deswegen kein eigentliches Wissen, sondern ein Glauben. Eine jede Demonstration, die nicht Figuren oder Zahlen betrifft, und Anspruch macht ein wirkliches Wissen zu gewähren, ist Sophisterei und gehört ins Feuer. Man hat diese Behauptungen skeptisch genannt und *Hume* selbst hat nichts dagegen; nur fordert er, dass man seinen Zweifel nicht mit dem Pyrrhonischen, auch nicht mit dem Cartesianischen verwechsle. Der seinige sei nur der bescheidene Versuch, den Verstand auf das Gebiet zu beschränken, in dem er etwas erreichen kann. Bedenkt man, dass *Hume* an dem, was die Skeptiker des Altertums vor allem bezweifelten, der Existenz des Wahrgenommenen, nie zweifelt, so wird man es billigen, dass *Kant* seine Sätze als die des reinen Empirismus citierte. Wie sich an die Betrachtungen über den Substanzbegriff ganz naturgemäss die negativen Behauptungen in der Schrift über den Selbstmord schlossen, so an die über den Kausalitätsbegriff die ebenso negativen hinsichtlich der natürlichen Religion in seinen Gesprächen über dieselbe. Alle Beweise für das Dasein Gottes beruhen auf dem Kausalitätsbegriff. Nimmt dies schon der natürlichen Religion den Charakter des Wissens, so noch mehr der Umstand, dass aus einer (noch dazu nie vollständig erkannten) Wirkung, welche den Charakter der Endlichkeit hat, auf eine unendliche Ursache geschlossen wird.

6. Ein sehr viel grösseres Gewicht als auf die Untersuchungen über das theoretische Verhalten legt *Hume* auf die, welche das Praktische, namentlich die Moral betreffen. Nachdem er den Willen definiert hat als das Bewusstsein (oder Gefühl), dass wir eine Bewegung anfangen, ebnet er sich zuerst den Boden, indem er vor der Verwechslung des

Willkürlichen *(voluntary)* mit der Freiheit warnt. Das Wollen und Handeln zeigt einen ganz regelmässigen Mechanismus, dessen Gesetze ebenso genau dargestellt werden können wie die der Bewegung und des Lichts. Zu diesem Determinismus, gegen welchen die Freiheitslehrer schreien, bekennen sie sich, sagt er, eigentlich selbst. Theoretisch, wenn sie Motive, d. h. Ursachen des Wollens statuieren; praktisch, wenn sie den Verbrecher strafen, was, wenn seine Handlung nicht notwendige Folge seines Wesens, ein Unsinn wäre. Damit aber, dass es keine Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen giebt, ist die moralische Beurteilung gar nicht ausgeschlossen: das Hässliche missfällt, das Schöne gefällt, obgleich beide nichts dafür können. Zunächst ist nun jener Mechanismus selbst genauer zu betrachten. Da ist nun sogleich dem Wahne entgegen zu treten, als könne jemals die Vernunft uns dahin bringen etwas zu wollen. Die Vernunft als ein rein theoretisches Verknüpfen von Ideen lehrt nur, ob etwas wahr oder unwahr ist; eine solche Erkenntnis aber bewegt niemand zu etwas. Die sogenannten Erfahrungen, dass die Vernunft doch oft unsere Leidenschaften beschwichtige, beruhen auf falschen Beobachtungen. Die einzigen Springfedern alles Wollens, die Leidenschaften *(passions)*, zerfallen nämlich in zwei Hauptklassen, in die heftigen *(violent)* und in die ruhigen *(calm)*. Wenn, was sehr oft geschieht, eine ruhige Leidenschaft, z. B. das Verlangen nach einem künftigen Gut, eine heftige besiegt, so pflegt man die Macht jener die Stimme die Vernunft zu nennen. Dabei will *Hume* nicht in Abrede stellen, dass Vernunfträsonnement jene ruhige Leidenschaft auf die Szene rufen kann; aber man wird dann zugestehen müssen, dass direkt nur die Leidenschaft etwas bewirkt. Eine Physik der Leidenschaften als Grundlage der Moral ist daher zunächst die Aufgabe. Neben der nur kurz erwähnten Einteilung in heftige und ruhige Leidenschaften spielt nun eine viel wichtigere Rolle die in direkte und indirekte. Sowohl in dem Erstlingswerke als auch in der späteren abgekürzten Darstellung werden die direkten stiefmütterlich behandelt, ja in jenem, etwas seltsam, die indirekten sogar vor den direkten abgehandelt. Aus den primitiven Impressionen Lust und Unlust *(pleasure and pain)* gehen als unmittelbare Wirkungen die zu- oder abgeneigten Gemütsbewegungen *(propense and averse motions of the mind)*, aus diesen aber durch die Beziehung auf die Ursache der Impressionen, je nachdem dieselbe gegenwärtig oder abwesend ist, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht hervor. Diese direkten Leidenschaften liegen nun den viel komplizierteren indirekten zu Grunde, bei denen ausser der Ursache, welche Befriedigung hervorbringt, noch stets ein anderer Gegenstand ins Spiel kommt, der zu jener Ursache gehört. Ist dieser Gegenstand das eigene Selbst, so gestaltet sich die

Freude und Trauer als Stolz und Demütigung; ist er ein anderes denkendes Wesen, als Liebe und Hass. Durch gleiche Ursache hervorgerufen, bilden doch beide Paare einen Gegensatz, so dass es eigentlich ungenau gesprochen ist, wenn man von Selbstliebe spricht; denn Liebe ist Freude an einem anderen. *Hume* geht in seinem Hauptwerke sehr genau auf diese vier Leidenschaften ein und zeigt, wie sich durch Association von Ideen, weiter aber durch zum Teil sehr komplizierte Verhältnisse von Ideen und Impressionen Übergänge erklären lassen, welche uns Erfahrung und Experiment vors Auge führen.

7. An diese mehr physiologische Betrachtung des Willens schliesst sich die ethische; *Hume*, der beide als *natural* und *moral* oft einander gegenüberstellt, widmet der letzteren, wie oben gesagt, den dritten Teil seines Hauptwerks. Auch hier beginnt er mit einer Polemik gegen die, welche, wie *Clarke* und *Wollaston*, zur Richterin über eine Handlung die Vernunft machen. Vernunft entscheidet über (rationale und thatsächliche) Wahrheit; dies hat aber mit Löblichkeit nichts zu thun: Keinem fällt es ein zu loben oder zu tadeln, dass zwei mal zwei vier ist, oder dass dem Sonnenschein Wärme folgt. Die Verwirrung dieser Begriffe spiegelt sich auch in den Darstellungen der daran Laborierenden ab, die ganz plötzlich von dem Ist zu dem Soll überspringen. Gerade wie die Kunstlehre *(criticism)*, gerade so beruht auch die Sittenlehre *(morals)* auf einem moralischen Gefühl; und darum sind *Shaftesbury* und *Hutcheson* zu loben, jener wegen seiner Zusammenstellung der Tugend mit der Schönheit, dieser, weil er das moralische Urteil aus einem moralischen Sinn ableitet. In der That stützt sich das moralische Urteil nur auf das Wohlgefallen oder Missfallen, welches eine Handlung in dem sie Betrachtenden erregt. Dieses Versetzen des moralischen Urteils aus dem Handelnden heraus in den Zuschauer, das ist, von *Locke* nur angedeutet, das Charakteristische und Neue, durch das sich *Humes* Moralsystem von den bisherigen unterscheidet, mit denen es sonst viele Berührungspunkte hat. Die Möglichkeit, dass die Handlungen anderer uns mit Wohlgefallen erfüllen, liegt nach *Hume* in jener eigentümlichen Mitteilungsfähigkeit und Empfänglichkeit, die uns mit allem, besonders dem Menschengeschlecht verbindet, und Sympathie genannt werden kann, weil wir nicht leiden u. s. w. sehen können, ohne mit zu leiden u. s. w. Vermöge der Einbildungskraft nämlich versetzen wir uns stets in die Lage dessen, was wir, und namentlich dessen, den wir betrachten, und nennen nun ein Handeln, das, wenn es unseres wäre, uns mit Stolz erfüllen würde, tugendhaft. Bedingung für ein solches moralisches Urteil ist, dass die Handlung nicht als für sich bestehender Vorgang, sondern als Zeichen einer Gesinnung oder eines Charakters genommen wird; zum Massstab nimmt

der Urteilende das, was in der Physik der Leidenschaften sich als Gut und Übel erwiesen hatte. Man kann dies in die Formel zusammenfassen: Beifall findet die Gesinnungsbethätigung, welche auf den Nutzen, sei es nun Einzelner, sei es Aller geht. Nicht auf den eigenen; denn diesen zu suchen erfüllt Keinen mit Stolz. Was nützlich ist, also den Zweck des Handelns, bestimmt, wie oben gezeigt worden ist, nicht die Vernunft, sondern die Leidenschaft. Wohl aber lehrt die Vernunft, welches die Mittel sind, durch die Zwecke erreicht werden; und so kooperiert, freilich nur mittelbar, auch die Vernunft bei der moralischen Beurteilung, indem was zum Löblichen führt selbst als löblich erscheint. Damit aber ist *Hume* auch dem näher getreten, was *Clarke* und *Wollaston* gelehrt hatten; und man kann von ihm sagen, dass er alles in sich vereinigt, was seine Vorgänger gelehrt hatten. Zum Schluss ist noch seine Einteilung der Tugenden in natürliche und künstliche zu erwähnen. Unter jenen versteht er die, welche auf solches gehen, was dem Menschen für sich genommen ein Gut oder nützlich ist. Darum rechnet er, weil es Genuss gewährt, dazu auch das Sympathie-Haben; das, wodurch wir etwas löblich finden, ist selbst löblich. Dagegen schliesst er die Gerechtigkeit von den natürlichen Tugenden aus; sie entsteht erst in der Gesellschaft, und ist darum zwar nicht arbiträr, aber konventionell. Das eigene Interesse führt, weil es ohne Teilung und gegenseitige Ergänzung zu kurz käme, zur Gemeinschaft, zu welcher ausserdem die natürliche Neigung der Geschlechter schon bringt. Die Erfahrung, dass die Gemeinschaft nicht anders bestehen kann, lässt das Eigentum, lässt den Respekt vor dem gegenwärtigen Besitz und dem gegebenen Versprechen entstehen. Darum kehrt die Ansicht, welche die Gesellschaft auf einen Vertrag gründet, das richtige Verhältnis um. Die Gesellschaft wird zum Staat durch die hinzutretende Regierung. Sie kann ohne dieselbe sehr gut bestehen, und hat wohl ohne Zweifel ohne dieselbe bestanden, bis Fährdung durch eine andere Gesellschaft zur Diktatur führte. Darum war der Staat zuerst gewiss Monarchie. Da der Staat Schutzanstalt ist, so giebt es Verhältnisse, wo die Berechtigung der Regierung aufhört. Es ist nicht richtig, dass die Staatsform unwesentlich. Eine Verfassung, die einen erblichen Monarchen, einen Adel ohne Vasallen und ein Volk hat, das durch Repräsentanten votiert, ist nicht nur für England, sondern überhaupt die beste.

8. Im wesentlichen steht auf demselben Standpunkt mit *Hume* sein Landsmann, der berühmte Vater der modernen Nationalökonomie, *Adam Smith*. Geboren als Postumus am 5. Jan. 1723, hat er, nach dreijährigem Studium in Glasgow und siebenjährigem in Oxford, in Edinburg Vorlesungen über Rhetorik, seit 1751 als Professor in Glasgow

erst über Logik, dann über Moralphilosophie gehalten, und in dieser Stellung seine Theory of Moral Sentiments im Jahre 1759 veröffentlicht. Im Jahre 1763 gab er seine Professur auf, begleitete den jungen Herzog *v. Buccleugh* auf seinen Reisen in Frankreich, und lebte dann zehn Jahre lang als Privatmann in seinem Geburtsort Kirkcaldy. Als solcher veröffentlichte er sein weltberühmtes Werk An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations 1776. Ein ansehnliches Staatsamt liess ihn einige Jahre in London, dann in Edinburg leben, wo er im Juli 1790 starb. Nach seinem Tode sind noch Essays on Philosophical Subjects (London 1795) erschienen, die einzigen Manuskripte, die er nicht verbrannt hat. Was *Hume* durch seine Behandlung dieser Gegenstände angedeutet hatte, das spricht *Adam Smith* ganz entschieden aus, dass die moralische Beurteilung zunächst nur das Handeln anderer betrifft, und dass die Aussprüche des Gewissens nur ein Nachhall sind dessen, wie andere über uns selbst urteilen. Wie wer ganz allein wäre nicht wüsste, ob er schön ist, so auch nicht, ob sittlich. Ganz wie *Hume* macht er darum die Sympathie oder das Gemeinschaftsgefühl *(fellow-feeling)* zur Basis der ganzen Moralphilosophie, so dass es ohne sie gar keine moralische Beurteilung gäbe. Indem er aber immer festhält, dass diese Sympathie eine gegenseitige, zeigt er, wie dadurch nicht nur das Mitleiden mit dem Leidenden, sondern von dessen Seite ebenso das Bestreben entsteht, sich auf das Niveau des anderen zu stellen, also das Leiden zu beherrschen. Wenn weiter sich gezeigt hatte, dass *Hume,* indem er ausser den an sich löblichen Handlungen auch solche annahm, die einem löblichen Zwecke dienen, sich hier den sonst von ihm bekämpften Ansichten *Clarkes* und *Wollastons* annähert, so geschieht dies, und zwar mit vollem Bewusstsein, noch viel mehr bei *Adam Smith.* Er unterscheidet nämlich bei den Handlungen, die wir löblich finden, weil wir mit ihnen sympathisieren, das was er *propriety* und was er *merit* nennt. Die erstere ist der *fitness Clarkes* nahe verwandt; denn es ist darunter ein angemessenes Verhältnis zu dem Motiv oder der Ursache des Handelns zu verstehen. So ist heftiger Kummer bei dem Verlust eines Vaters ein angemessenes (schickliches), dagegen Schreien bei einem unbedeutenden körperlichen Schmerz ein unangemessenes Benehmen. Wie die Angemessenheit das Verhältnis zur Ursache, so giebt das Verdienst das Verhältnis zum Zweck an. Ist der Zweck des Handelnden ein wohlthätiger, so erscheint er uns belohnenswert, im entgegengesetzten Falle strafwürdig. Das Resultat seiner sehr genauen Analysen der Zustände, wo wir eine Handlung billigen, kann mit ihm auf folgende vier Punkte zurückgeführt werden: wir sympathisieren mit den Motiven des Handelnden; wir sympathisieren mit der Dankbarkeit

derer, welche durch jene Handlung beglückt werden; wir bemerken Übereinstimmung dieses Handelns mit den Regeln, nach denen überhaupt sympathisiert wird; die Handlung endlich erscheint uns als ein Teil eines Systems gegenseitiger Glückseligkeitsbeförderung, und darum als organisch oder schön. Sehr sorgfältig werden dabei die zufälligen Umstände in Erwägung gezogen, welche erfahrungsmässig das moralische Urteil modifizieren, so der glückliche Erfolg u. s. w. Viele Bemerkungen zeigen den tiefen Menschenkenner, manche sind aber sehr paradox. Auch von den in seinem berühmtesten Werke durchgeführten Gedanken lassen sich die ersten Spuren bei *Hume* nachweisen. Noch wichtiger wurde für die Entwicklung derselben die Berührung mit *Fr. Quesnay* und *J. Turgot* (vgl. *Léon Say,* Turgot, Paris 1887) und den Lehren anderer französischer Ökonomisten, namentlich *Vinc. de Gournays.* Nicht minder englische Schriften, die durch sein Werk in Vergessenheit geraten sind, wie die *William Pettys* (1623—1687), *Jam. Denham Steuarts* (1712—1718) u. a. Diese Anregungen thun aber der Originalität seiner Ideen nicht Abbruch, noch viel weniger der Konsequenz und der stilistischen Meisterschaft, mit der sie durchgeführt worden sind.

9. Das Rätsel, das mancher darin gefunden hat, dass von der Bruderliebe, dem *fellow-feeling* der Theory, sich in dem Inquiry so wenig finde, dass es zur Bibel der egoistischen Manchester Nationalökonomie werden konnte, wird lösbarer als man denkt, wenn das Verhältnis beider Schriften zu ihrem Ursprunge, den Glasgower Vorlesungen über Moralphilosophie, nicht ausser Augen gelassen wird. In diesen war *A. Smith* der an *Aristoteles* sich anlehnenden scholastischen Tradition treu geblieben, nach welcher die praktische Philosophie in Ethik, Ökonomik und Politik zerfiel. Nur darin wich er von *Aristoteles* ab, dass die Erwerbsthätigkeit nicht sowohl in ihrer Beschränkung aufs Haus, als vielmehr in ihrer volkstümlichen Bedeutung zur Sprache kam, und darin von ihm und seinen Nachfolgern, dass die Ökonomik bei ihm nicht die Brücke zur Politik, sondern vielmehr die Staatslehre die Vermittlerin zwischen Moral und Ökonomik bildet. Darum liess er in seinen Kursen auf die Untersuchungen über das Löbliche überhaupt (Ethik) die über die Gerechtigkeit (d. h. die Rechts- und Staatslehre) folgen, und schloss mit dem, was die Wohlfahrt der Einzelnen und des Ganzen fördert *(expediency).* Jeder dieser Grundbegriffe wurde, um ihn in grösstmöglicher Reinheit zu fassen, streng von den anderen beiden geschieden. Wie in den Vorlesungen, so als aus ihnen Druckschriften wurden, in diesen. Ursprünglich hatte *A. Smith* die Absicht auf die Ethik, die in der Theory veröffentlicht ward, die Politik folgen zu lassen, in der *Montesquieu* sein Muster werden sollte. Das ward aufgegeben und die *expediency* vor der *justice* behandelt, so aber, dass

in dem fünften Buche des nationalökonomischen Inquiry Untersuchungen vorkommen, die der Rechts- und Staatslehre angehören. Mit Ausnahme dieser hat *A. Smith* dem lesenden Publikum aus der Partie seines Systems, welche die Moral und die Erwerbsthätigkeit vermittelt, nichts vorgelegt. Sie reichen aber aus, um ihn vor dem Vorwurf zu schützen, als habe er die Volkswirtschaft von allen moralischen Rücksichten dispensiert. Wer dies behauptet, muss, wie z. B. *Say* dies wirklich thut, das fünfte Buch seines Werkes mit dem, was dort über Militär- und Schulpflicht u. a. gesagt ist, für einen Auswuchs erklären. Da sah *Buckle* schärfer, wenn er *A. Smith* nur schildern lässt, wie bei einseitiger Herrschaft des Eigennutzes sich die Volkswirtschaft gestalten würde, nicht wie sie sich gestalten solle.

§ 283.

d. Brown. Condillac. Bonnet.

6. *J. Trembley*, Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet, Berne 1794. (Deutsch, Halle 1795).

1. Ein zweiter Punkt, in welchem *Locke* auf halbem Wege stehen geblieben ist, bedarf nicht minder einer Korrektur, als die Inkonsequenz, dass der notwendige Zusammenhang vom Geist gesetzt sei, und doch die Aussenwelt beherrsche. Für ein weisses Blatt Papier, mit dem *Locke* den Geist so gern vergleicht, hat derselbe offenbar viel zu viel Selbstthätigkeit behalten. Nicht nur, dass er es ist, welcher die empfangenen Ideen kombiniert, sondern von diesen selbst ist ein sehr grosser Teil, die Ideen der Reflexion nämlich, nichts als Abspiegelungen von Thätigkeiten des Geistes. Dass er, indem er sie hat, ein blosser Spiegel, darin ist er freilich ganz passiv; was sich aber in ihm spiegelt, sind seine eigenen Thätigkeiten, er ist also nicht passiv: diese zweifache Inkonsequenz muss vermieden werden. Sie wird es, wenn man die komplexen Ideen ohne Zuthun des Geistes entstehen lässt, und wenn man zweitens die zweite Quelle der einfachen Ideen, welche die Selbstthätigkeit des Geistes voraussetzt, abschneidet. Zu beidem hat offenbar *Hume* Neigung. Zu jenem, indem er ein so grosses Gewicht legt auf die Gesetze, nach denen Ideen sich verbinden, wodurch natürlich das Verhalten des Geistes zu einem Müssen und Befolgen herabgedrückt wird, zu dem zweiten wieder, wenn er auf die Abhängigkeit der reflektiven Ideen von den sensitiven aufmerksam macht, und eben darum jene als sekundäre bezeichnet. Während es bei *Hume* nur zu Anfängen und Versuchen kommt, werden jene beiden Inkonsequenzen wirklich vermieden von drei Männern, von denen der eine bereits vor *Hume* nur den einen Punkt, die Zweiheit der Quellen aller Ideen verbessert,

der andere aber bald nach *Hume* ausserdem auch noch die komplexen Ideen nach vom Willen unabhängigen Gesetzen entstehen lässt. Jener ist der Irländer *Peter Brown*, dieser der Franzose *Condillac*. An beide schliesst sich als dritter der Schweizer *Bonnet*.

2. Der als Bischof von Cork im Jahre 1735 verstorbene *Peter Brown*, der zuerst durch eine Schrift gegen *Toland* sich als orthodoxer Theolog bekannt gemacht hatte, trat in zwei anonymen Schriften (The Procedure, Extent and Limits of Human Understanding, ed. II, London 1729, und Things, Divine and Supernatural conceived by Analogy u. s. w. London 1733) gegen *Locke* auf, indem er zeigte, dass das ganz richtige *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu* notwendig dahin führen müsse, die auf die Sinneswerkzeuge gemachten Eindrücke als die einzigen Elemente alles Wissens anzusehen. Primitive Ideen der Reflexion anzunehmen sei ein Irrtum, weil das Bewusstsein der eigenen Zustände ganz unmittelbar, nicht durch Ideen vermittelt sei, dann aber, weil es immer nur als die Ideen der Aussenwelt begleitend auftritt, und also diese voraussetzt. Der Geist ist wirklich eine *tabula rasa*, der nur durch Einwirkung der Aussenwelt zu Ideen kommt, darum aber auch nicht das Geringste über die Aussenwelt *a priori* bestimmen kann. Als Erkenntnisweisen sind demgemäss zu unterscheiden: die erste und sicherste durch Ideen, welche die Aussenwelt betrifft; die zweite nächst sichere, welche in dem unmittelbaren Bewusstsein der eigenen Zustände besteht. Beide können unter dem Namen intuitive Erkenntnis zusammengefasst werden. Von ihr ist nun unterschieden das abgeleitete oder vermittelte Erkennen, innerhalb dessen vier Nebenformen unterschieden werden können: demonstrative, moralische, auf Ansicht, endlich auf Zeugnis gegründete Gewissheit. Da alle vier im letzten Grunde auf sinnlichen Eindrücken beruhen, so giebt es natürlich kein Wissen vom Übersinnlichen. Schon von unserem eigenen Denken haben wir keine klare Idee, geschweige denn von dem Denken eines absolut immateriellen Wesens, das uns nie in der Erfahrung gegeben ist. Eben deswegen brauchen wir, wenn wir von Denkvorgängen sprechen, stets Ausdrücke, die vom Körperlichen hergenommen sind. Diesem Mangel helfen wir dadurch ab, dass wir Verhältnisse, die von sinnlichen Dingen uns bekannt sind, durch ein analogisches Denken auf das Übersinnliche übertragen, wie wenn wir Gott Vater nennen. Dies ist nicht eine Metapher; denn wir sind sicher, dass in Gott etwas der Vaterschaft Analoges wirklich stattfindet. Wir sind dessen sicher; ein Wissen aber kann diese *divine analogy* nicht heissen.

3. Viel weiter als der protestantische Bischof ging in der von ihm begonnenen Bahn der katholische Abbé *Etienne Bonnot* (Abbé)

de Condillac, der, im Jahre 1715 in Grenoble geboren, durch seinen Essai sur l'origine des connaissances humaines (1746, 2 voll.) sehr gegen *Spinoza* polemisierte und an *Leibnitz* dies tadelte, dass derselbe nicht die Erfahrung zur Quelle aller Erkenntnis mache, endlich aber in seinem Traité des sensations (1754, 2 voll.) seine Abweichungen von *Locke*, zu denen ihn zum Teil das Studium *Berkeleys* (§ 291, 4) gebracht hatte, der Welt vorlegte. Auch der Traité des animaux enthält einiges für seine Philosophie Wichtige. Einige Wochen vor seinem am 3. August 1780 erfolgten Tode erschien seine Logique. Nach seinem Tode sind seine Werke gesammelt (Oeuvres complètes de Condillac, Paris, an VI [1798], 23 voll.). Seine in demselben Jahre veröffentlichte postume und unvollendete Schrift La langue des calculs nennt *Aug. Comte*, der ihn überhaupt sehr hoch stellt, das Beste, das er je geschrieben habe. Die Hauptpunkte seiner Lehre sind folgende:

4. Obgleich vor dem Sündenfalle und nach dem Tode die menschliche Seele unabhängig vom Leibe war und sein wird, so ist sie in der Gegenwart so sehr an ihn gebunden, dass sie nichts ohne seine Hilfe besitzt noch vermag. Um nun nachzuweisen, dass sich nichts in der Seele findet, als die Ideen, die sie durch die Eindrücke der Aussenwelt auf die Sinnesorgane empfängt, geht *Condillac* von einer Fiktion aus, bei der andere später den Anspruch der Priorität erhoben haben, dass eine Bildsäule successiv mit den fünf Sinnen, und zwar zuerst nur mit dem Geruchssinne begabt werde, und sucht nun zu zeigen, dass dieser Sinn schon ausreiche, dem Menschen die wesentlichsten Ideen zu verschaffen, aus denen alle seine Erkenntnisse gebildet werden. Darauf geht er dazu über zu zeigen, wie sich die Sache gestalten werde, wenn dem Menschen, der bis dahin nur Nase war, der Geschmack gegeben, das Ohr geöffnet wird u. s. w. Wie leicht er sich die Sache macht, zeigt sich darin, dass es sogleich als etwas Selbstverständliches angenommen wird, dass die Gleichzeitigkeit einer Impression und des Nachbildes einer früheren (gegenwärtiger Rosen- und gewesener Liliengeruch) Vergleichung, und also Urteil sei. Das Interessanteste in diesen weitläufigen und an Wiederholungen reichen Untersuchungen ist der Gegensatz, in den er den Tastsinn zu allen anderen stellt. Erst durch ihn sollen wir zu der Idee einer Gegenständlichkeit kommen; die vier anderen geben uns nur die Empfindung des eigenen Affiziertseins, unseres Zustandes. Erst dadurch, dass wir das Gefühlte, Solide, aus uns heraussetzen müssen, kommen wir dazu, auch die Farbe u. s. w. in die Dinge hineinzutragen. Dass gerade im Tastorgan wir den Tieren so weit überlegen, erklärt grossen Teils unseren Vorzug vor denselben. Auch die Ideen „gut" und „schlecht"

sollen sich ganz leicht aus den Sinnesempfindungen ableiten lassen. Es sei ein Widerspruch, zu empfinden, ohne zugleich sich wohl oder übel zu befinden; damit aber ergebe sich sogleich Begehrtes oder Gutes und Verabscheutes oder Schlechtes u. s. w.

5. Als zweiten Hauptpunkt, worin das System *Lockes* einer Verbesserung bedürfe, hat *Condillac* stets die Theorie der Ideenassociation genannt. Dadurch dass zwei Ideen in einem Gemeinschaftlichen koinzidieren, sei nun der Einheitspunkt die Zeit oder sei es eine Ähnlichkeit, können sie sich verbinden. Wiederholt sich nun eine solche Kombination von Ideen sehr oft, so wird sie uns so zur Gewohnheit, dass wir mit der einen die andere notwendig verbinden müssen. Dies der Ursprung der komplexen Ideen, die also nicht wir, sondern die sich machen. Nichts aber erleichtert so sehr die Wiederholung der bereits gewordenen Kombinationen und ermöglicht so sehr die Entstehung neuer, als der Gebrauch der Zeichen, die diese Kombinationen repräsentieren: schon die unwillkürlichen Zeichen, wie der Schrei bei einem Unfall; viel mehr aber die willkürlichen, die Worte, deren Gebrauch den Hörer dahin bringt, die durch das eine Wort bezeichnete komplexe Idee mit der zu verbinden, welche das andere bezeichnet, auch wenn er diese Verbindung bis dahin nie vorgenommen hatte. Nennt man nun ein solches Verbinden Verständnis, so fällt es mit der Sprache ganz zusammen. Dass die Tiere so gut wie gar keine Sprache haben, ist hinsichtlich der Kombinationen der Ideen für sie ein eben solcher Mangel, wie hinsichtlich der Elemente jener Verbindungen ihr unvollkommenes Tastorgan gewesen war. Dagegen ist es für den Menschen vor allem die Sprache, durch welche jede durch ein Wort fixierte Ideenkombination den kommenden Geschlechtern überliefert wird, weshalb die Nachahmung, in der alles Lernen besteht, bei ihnen nicht auf einen so kleinen Kreis beschränkt ist, wie bei den Tieren. Weil aber auch in den allerkompliziertesten Ideenkomplexen die ersten Bestandteile Empfindungen, Impressionen gewesen waren, deswegen kann die ganze Summe der *Condillac*schen Erkenntnistheorie so formuliert werden: *Penser est sentir*.

6. Ganz unabhängig von *Condillac* kommt zu sehr ähnlichen Resultaten wie er der Genfer *Charles Bonnet* (13. März 1720 bis 20. Mai 1790). Ja sogar auf die Fiktion einer Statue, der allmählich die Sinne aufgehen, war *Bonnet* verfallen, ehe er erfuhr, dass fünf Jahre früher *Condillac* diesen Einfall gehabt habe. Dann aber las er das Buch seines Vorgängers, und änderte einiges, so dass er jetzt, nicht wie früher mit dem Gesichts-, sondern dem Geruchssinne operiert. Früh in der gelehrten Welt durch kleinere Arbeiten, dann durch seinen Traité d'insectologie (2 voll., Paris 1745; Oeuvres Tom. I) be-

kannt geworden, so dass den Zwanzigjährigen die Pariser Akademie, (deren auswärtiges Mitglied er später war) zum Korrespondenten ernannte, ward *Bonnet* durch seine vom Mikroskop geschwächten Augen genötigt, sich mehr allgemeinen Betrachtungen zuzuwenden. So schon in seinen Recherches sur l'usage des feuilles (Leyde 1754, Oeuvr., T. IV). Mehr noch in dem anonym herausgegebenen Essai de psychologie (Londres 1755, T. XVII). Es folgte sein Essai analytique sur les facultés de l'âme (Copenh. 1760; T. XIII, XIV), an welchen sich als physiologische Ergänzung die Considérations sur les corps organisés (2 voll., Amst. 1762; T. V. VI) anschliessen. Dann erschienen die beiden viel bewunderten Werke: Contemplation de la nature (2 voll., Amst. 1764; T. VII—IX) und Palingénésie philosophique nebst den Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme (2 voll., Genève 1769; T. XV, XVI). Alle diese Schriften sind oft aufgelegt, in andere Sprachen übersetzt, und finden sich in der Gesamtausgabe: Collection complète des oeuvres de *Charles Bonnet,* Neuchatel 1779—1788, 18 voll. in 12°; ebenda 1779—1783, 8 voll. in 4°.

7. Dass *Bonnet* trotz seiner entschiedenen Überlegenheit gegenüber *Condillac,* an dem er mit Recht tadelt, dass derselbe sich's oft sehr leicht mache, doch zuerst bei seinen Zeitgenossen vor ihm in den Schatten trat, während nach einigen Jahrzehnten sich die Sache umkehrte, hat zu seinem Hauptgrunde die grössere Einseitigkeit *Condillacs.* Während dieser nur an *Locke,* d. h. nur an realistischen Lehren zehrt, sind zwar auch für *Bonnet* die grössten Geister *Newton* und *Montesquieu,* aber er studiert dabei sehr häufig *Leibnitz* und *Berkeley* (s. § 288 u. 291, 4—7), so dass er schon in seiner Psychologie aussprechen kann, die einen materialisierten, die anderen spiritualisierten alles; weiser dagegen sei es, diese Extreme zu vermeiden, ein Satz, den seine ersten Leser nur als Halbheit ansahen, dagegen eine spätere Generation als ihr eigenes Glaubensbekenntnis freudig begrüssen konnte. Die Psychologie, auf die sich *Bonnet* in allen seinen späteren Schriften meistens beistimmend, manchmal verbessernd, immer aber so bezieht, als sei ein anderer ihr Verfasser, enthält in den Grundzügen alles, was er später ausführlicher entwickelt. Spezial-Aufgabe ist dabei, den Determinismus oder das „Notwendigkeitssystem", zu dem er sich bekennt, als wissenschaftlich allein haltbare, dabei für die Religion ungefährliche Lehre darzustellen. Eine Ansicht, nach der Tugend nicht sowohl Verdienst, als vielmehr unverdientes Glück sei, lehre eben, dass man nichts sei noch könne, als was uns von oben gegeben wurde. Die Lehre ferner, dass es kein *aequilibrium arbitrii* gebe, sondern dass der Wille notwendig dem stärkeren Motiv folge, gebe allein die Daten zu

einer Moral und einer Erziehungslehre, lehre begreifen, warum Furcht vor Strafe die Staaten sichere, und werde von der christlichen Religion unterstützt, die ja auch durch Verheissung der Seligkeit, d. h. durch das Motiv der Selbstliebe zur Tugend führe. Überhaupt habe die Religion nicht die Philosophie zu fürchten, sondern sich vor der Theologie zu hüten, die sie verdirbt. Neben dem Determinismus wird dann besonders ausführlich der Grundsatz durchgeführt, dass der Mensch nicht, wie es nach den Cartesianern erscheint, eine blosse Seele, sondern dass er ein *„être mixte“* sei, aus Seele und Leib bestehe. Nicht religiöse Gründe sind es, aus denen der Materialismus verworfen werden muss, denn da Gott eine materielle Seele auch unsterblich machen kann, so wäre mit dem Siege des Materialismus die Sache der Religion gar nicht gefährdet, sondern wissenschaftliche, d. h. Erfahrungs-Gründe. Denn dass es ein anderes Wissen als das auf Beobachtung und Erfahrung gegründete nicht giebt, steht fest. Die Erfahrung nun stellt als unzweifelhafte Thatsachen auf, dass die Seele im Ich ein Bewusstsein der Einheit und Einfachheit hat, das ein zusammengesetztes Wesen, wie ein Körper, nicht haben kann. Ebenso lehrt die Erfahrung, dass bei Gelegenheit äusserer Sinnenreize meine Seele Ideen hat, und bei Gelegenheit meiner Willensakte meine Glieder sich bewegen, so dass ich als Faktum eine Vereinigung von Leib und Seele annehmen muss, deren Wie uns unbekannt ist, so dass wir keine Entscheidung treffen können über die drei von *Leibnitz* aufgezählten Theorieen (s. § 288, 4). Was das Verhältnis jener beiden Erfahrungen betrifft, so hat die zuerst angeführte den Vortritt: nur infolge einer Einwirkung von aussen kann ich eine Bewegung wollen, so dass also *l'activité est soumise à la sensibilité*. Dies setzt zwar die Seele etwas herab, aber nicht den Menschen, denn der Mensch ist nicht (nur) Seele; nicht nur zufällig (wie nach *Condillac* durch den Sündenfall), sondern wesentlich und ewig ist die Seele an einen Leib gebunden, und die christliche Auferstehungslehre ist ganz vernunftgemäss.

8. Wie die Seele, deren Wesen nicht sowohl im Denken als in der Fähigkeit zu denken *(cogitabilité)* besteht, zu Ideen und zum wirklichen Denken kommt, das zu zeigen ist die Hauptaufgabe in dem Analytischen Versuch, welcher dieses Thema mit Hilfe der Condillacschen Bildsäulen-Fiktion durchführt, aber bei weitem gründlicher als jene und ohne alle Sprünge. Sei es nun durch ein dem elektrischen Fluidum oder dem Lichtäther analoges Nervenprinzip, sei es durch eine Modifikation des Molekularzustandes der Nervensubstanz oder ihrer feinsten Fibern, sei es endlich durch beides zugleich: genug, die Affektion des peripherischen Sinnesorgans wird auf denjenigen Teil

des Gehirns fortgepflanzt, wo die allerverschiedensten (Seh-, Gehör- u. s. w.) Nervenfibern einander so nahe stehen, dass sie durch verbindende Mittelglieder *(chaînons)* einander ihre Bewegungen mitteilen können. Diese Partie des Gehirns ist der Wohnsitz der Seele, die hier durch die Oscillation der Hirnfibern veranlasst wird, sich Ideen zu bilden oder Perzeptionen zu haben, und ebenso von hier aus (in einer uns unbekannten Weise) die Gehirnfibern, deren jede ein höchst komplizierter Mechanismus ist, in Bewegung setzt, wenn sie etwas ausführen will. Da die Sinne die einzigen Wege sind, durch welche die Reize dem Gehirn zugeführt werden, so ist vor jedem Sinnesreiz die Seele ganz ideenlos und unthätig; mit jedem neuen Sinn, der ihr aufgeht, mehrt sich die Zahl, und vervielfältigen sich weiter die Verbindungen der Ideen. Mit Hilfe der erwähnten Fiktion lässt er in der Seele zuerst nur eine einzige Idee durch den Geruchssinn hervorgerufen werden (Rosengeruch), und sieht nun, indem er immer wieder empirisch Gegebenes zu Hilfe ruft, zu, welche Vorgänge in dem Nervensystem die wahrscheinlichsten sein möchten. Eine der wichtigsten Fragen ist sogleich, wie geht es zu, was doch die Erfahrung lehrt, dass eine wiederholte Empfindung als solche nicht als neu empfunden wird? Alles weist auf eine bleibende Veränderung des Molekularzustandes im Nerven hin, wodurch sich der bereits gebrauchte Nerv vom jungfräulichen unterscheidet. Damit aber ist auch das erste Datum gegeben zur Lösung eines der allerwichtigsten psychologischen Probleme, nämlich der Gewohnheit. Nur eine spezielle Art derselben ist das Gedächtnis, das erfahrungsmässig nicht als Seelen-, sondern vielmehr als Gehirnzustand anzusehen ist. Das ebenso in der Erfahrung gegebene Faktum, dass eine neue Empfindung als eine wiederholte oder mit der früheren identische oder aber als davon verschiedene empfunden wird, macht es wahrscheinlich, dass unter den für gleiche (z. B. Licht-) Reize bestimmten Hirnfibern die einen nur für diese, die anderen für andere Modifikationen dieses Reizes (also für verschiedene Farben) empfänglich sind, unter sich aber kommunizieren. (Ebenso giebt es besondere Fibern für die verschiedenen Töne). Von dieser Voraussetzung ausgehend untersucht nun *Bonnet*, indem er alles aufs sorgfältigste zergliedert, zu welchen Ideen eine Seele kommen werde, die nur Eindrücke durch den Geruchssinn empfängt, und zwar nur zweierlei, so dass sie also Rosen- und Veilchengeruch perzipiert hat und wieder perzipiert. Mit der Untersuchung über diese primitiven und einfachen Empfindungen verbindet er dann sogleich die über die allerersten, durch die Empfindungen hervorgerufenen Akte der Seele. Hier beginnt er mit der Aufmerksamkeit, von der er öfter bemerkt, dass er zuerst von allen dieselbe genau erörtert habe. Sie ist ein Akt der Seele, durch

welchen zuerst die centralen Hirnfibern und dann weiter der ganze Nerv von innen heraus in Bewegung gesetzt wird. Auch hier nötigen konstatierte Thatsachen, als Gesetz anzunehmen, dass ein so in Bewegung gesetzter Nerv die Tendenz zu dieser Bewegung behält, und ferner, dass derselbe seine erhaltene Bewegung anderen Nerven mitteilen kann. Die bis jetzt entdeckten Gesetze reichen nun dazu aus, die Ideenassociationen, auf welche *Bonnet* eben dasselbe Gewicht legt wie *Condillac*, zu erklären oder ihre Mechanik aufzudecken. Diesem Mechanismus korrespondiert im Gebiete der Aktivität der Seele die Mechanik der Leidenschaften, deren Prinzip dies ist, dass Selbstliebe das erste Motiv zu allem Begehren, und also die Perzeption des Angenehmen Bedingung ist dazu, dass überhaupt begehrt werde. Viel komplizierter werden nun die Ideenassociationen, wenn nicht nur die Zahl der Eindrücke und also der Ideen sich mehrt, sondern wenn dieselben nicht, wie bisher vorausgesetzt, einem einzigen Sinn entstammen. Durch die Association von Gerüchen mit Tönen können letztere zu willkürlichen Zeichen für jene werden, und damit ist die wichtigste Form der Ideenassociationen, sowie das Hauptmittel zu ihrer Vermehrung gefunden: die Sprache, die bei *Bonnet* dieselbe Wichtigkeit hat wie bei *Condillac*. Erst mit ihr ist die Möglichkeit eigentlicher Begriffe gegeben, d. h. solcher Zeichen, welche für eine Vielheit ähnlicher Gegenstände stehen. Den Akt der Begriffsbildung nennt *Bonnet* Reflexion, und wenn er daher oft mit *Locke* Sensation und Reflexion als die Quellen der Erkenntnis bezeichnet, so kann er doch auch ohne Widerspruch behaupten, dass unsere abstraktesten Ideen *(les plus spiritualisées si je puis employer ce mot)* aus *„idées sensibles"* als aus ihrer natürlichen Quelle abzuleiten seien. Er nimmt selbst die Idee Gottes nicht aus, und sucht für dieselbe die ersten Elemente in den Sinnesempfindungen auf. Reflexion und Sprache modifizieren nicht nur die Ideen, deren Komplex jetzt zum Intellekt wird, sondern ebenso das Begehren, das erst jetzt zum wirklichen, reflektierten Wollen wird. Höchst interessant ist unter den Untersuchungen über die komplizierten und abstrakten Begriffe *Bonnets* Unterscheidung von *essence réelle* und *nominelle*, von denen jene auch als *chose en soi*, diese als *ce que la chose paraît être* vorkommt. Es zeigt sich hier, wie der philosophierende Geist allmählich sich dazu vorbereitet, diese Unterscheidung zum Angelpunkt der Weltanschauung zu machen. Übrigens bleibt der grosse Unterschied zwischen *Bonnets essence réelle* und *Kants* Ding an sich, dass jene zwar auch wie dieses unerkennbar sein, dabei aber doch in diesem Verhältnis zur Erscheinung stehen soll, dass beide einander nie widersprechen können. Darum kann *Bonnet* das Wesen der Seele unerkennbar nennen, und doch mit Bestimmtheit sagen, sie könne nicht

materiell (vieles) sein, da sie im Ich als eines erscheine (vgl. Ess. anal. Ch. 15, § 242 ff.). Indem sich die Reflexion mit dem Gedächtnis verbindet, wird aus der physischen (oder Quasi-) Persönlichkeit, die auch das Tier besitzt, weil es sich seiner Zustände erinnert, ein Ich, d. h. eine intellektuelle oder wirkliche, wie sie nur dem Menschen zukommt. Da die Ideenassociationen nur möglich sind, indem die Hirnfibern unter einander kommunizieren, so wird man die Fibern, die dies vermitteln, gerade wie man von Gesichts- und Gehörfibern spricht, intellektuelle Fibern nennen können. Jedenfalls aber ist durch die Beschaffenheit des Gehirns der genaue Mechanismus des Denkens und Wollens so bedingt, dass *Bonnet*, indem er dabei stets festhält, dass er kein Materialist, oft wiederholt: *Montesquieus* Seele in ein Huronengehirn gesetzt, und man hätte nicht *Montesquieu*, sondern einen Huronen.

9. Nur beiläufig werden in *Bonnets* psychologischen Schriften die Gedanken hingeworfen, deren weiterer Ausführung seine Physiologie (so nennt er selbst öfter seine Considérations etc.) und seine Palingénésie gewidmet ist. In der ersteren erweist er sich als entschiedener Gegner der äquivoken Zeugung sowohl als der Epigenesis. Die Präformation, mag man sie nun als Einschachtelung, mag man sie anders denken, ist nach ihm die einzig richtige Ansicht. Die Keime, welche seit ihrer letzten Revolution die Erde enthält, entwickeln sich früher oder später, und keiner wird verloren gehen. *Spallanzanis* und *Hallers* Untersuchungen sind eine Bestätigung dafür, dass es kein Entstehen giebt, sondern bloss Entwicklung. Alle Wesen bilden eine Stufenleiter, in der es keinen Sprung und keine Lücke giebt. Die von *Leibnitz* mit Recht festgehaltene *lex continui* leidet keine Ausnahme. Ausser den Mittelwesen, die wir kennen, giebt es sicherlich viele, die uns unbekannt sind. Die höchste uns bekannte Stufe bildet der Mensch; aber es ist ein unberechtigter Hochmut, ihn als die absolut höchste anzusehen. Ja sehr vieles spricht dafür, dass die Menschen wie alle übrigen Bewohner der Erde sich nicht in ihrem Schmetterlings-, sondern nur ihrem Puppenzustande befinden. Die Sache ist die, dass die Seele, welcher als ihr Wohnsitz die Partie des Gehirns angewiesen wurde, in der die feinsten Enden aller Sinnesnerven sich am nächsten kommen, und welche die Verbindungsglieder derselben enthält, sich an diesem Orte nicht nackt befindet, sondern dass sie mit einer bekleidenden Hülle, einem ätherischen Leibe verbunden ist, so dass der Mensch ein *être mixte* bleibt, auch wenn sein Gehirn zerfällt und noch nicht ein neuer Leib ihn bekleidet. Dieser absolut unverlierbare ätherische Leib, der die Tierseelen ebenso bekleidet wie die Menschenseelen, giebt nun den Erklärungsgrund ab dafür, dass der Mensch, obgleich doch das Gedächtnis blosser Gehirnzustand war, nach dem Tode Erinnerung

seines früheren Zustandes haben wird. Wäre es die blosse nackte Seele, die sich von diesem Gehirn trennte, so wäre es undenkbar. Jetzt aber nimmt sie einen Leib mit, der aus dem steten Verkehr mit den feinsten Gehirnfibern die Spuren dessen, was in ihnen geschah, in sich aufgenommen hat. Denkt man sich nun diese Seele nebst ihrem ätherischen Gewande von neuem in einen gröberen Leib hineingesetzt, der aber mehr als fünf Thore für die äusseren Eindrücke hat, so hat man eine Steigerung, in welcher der Mensch nie dazu gelangt, blosser oder reiner Geist zu sein (wobei übrigens fraglich, ob dies ein Glück wäre), immer *être mixte* bleibt, und welche anzunehmen weder der Vernunft noch der Auferstehungslehre widerspricht. Natürlich fordert das Gesetz der Stetigkeit, dass ganz Analoges hinsichtlich der Tiere zugestanden werde, so dass also die jetzt höchst stehenden Tiere, wie die Elephanten und Affen, in die Stelle einrücken werden, die gegenwärtig wir einnehmen. An diese Ansichten auf ein künftiges Leben schliesst nun *Bonnet* seine mit vieler Wärme geschriebene Apologie des Christentums, welche mehr als den vierten Teil der Palingenesie einnimmt, übrigens auch besonders erschienen und oft übersetzt ist. So u. a. von *Lavater,* der seine Übersetzung *Mendelssohn* zusandte mit der Aufforderung, diese Apologie zu widerlegen oder Christ zu werden. Das Interessanteste ist hier die Erörterung über Wunder und Weissagungen. Jene werden auf uns unbekannte, diese sogar auf uns bekannte Naturgesetze zurückgeführt, vermöge welcher Gott die Absicht mit uns zu sprechen realisiere. (Auch hier übrigens lehnt es *Bonnet* ab, zwischen dem Idealismus und seinem Gegensatz zu entscheiden. Die Thatsache, dass wir unsere Empfindungen auf Gegenstände ausser uns beziehen, leugne auch der Idealist nicht. Diese Thatsache aber reiche aus, um auf eine Grundursache unserer und aller Existenz zu schliessen). Die wesentlichsten Punkte der natürlichen Theologie, ebenso aber auch die Glaubwürdigkeit der Apostel, die Authentie ihrer Schriften, die Antinomieen (diesen Ausdruck führt *Bonnet* mit einer Erläuterung ein) in ihren Zeugnissen u. s. w. werden in der Weise der damaligen und heutigen Apologeten besprochen, ohne dass sie in Beziehung gesetzt würden zu dem, was gerade *Bonnet* eigentümlich ist. Dagegen ist die Grundlage dieser Apologie im völligen Einklange mit dem oft ausgesprochenen Prinzip, dass die Glückseligkeit der Geschöpfe, und *in specie* des Menschen höchstes Ziel sei. Zur Glückseligkeit gehört auch die feste Zuversicht eines künftigen Lebens. Kann diese nicht anders als durch eine direkte Belehrung Gottes erreicht werden, so kann die Vernunft nichts gegen die Wirklichkeit einer solchen einwenden. Also auf Glückseligkeitstrieb gegründete, darum moralische Gewissheit. Es ist interessant, damit *Basedows* Glaubenspflicht

(§ 293, 7) und *Kants* moralischen Glauben (§ 300, 3) zu vergleichen.

10. In der Form, die *Condillac* und *Bonnet* dem Lockeschen Realismus gegeben hatten, breitet er sich bald in Italien aus. Im Süden hatte, obgleich etwas zaghaft, *Antonio Genovesi,* im Norden sehr entschieden der Pater *Soave* die Lehren des Engländers in Kurs gebracht, als *Condillac* selbst eine Modifikationen derselben zu verbreiten anfing. Sein Aufenthalt in Parma (1758—68) lässt in dem Collegio Alberoni zu Piacenza und der wieder eröffneten Universität Parma seine Philosophie zur herrschenden werden. Aus dem ersteren gehen durch gleichen Geburtsort und Freundschaft verbunden die beiden bedeutendsten italienischen Sensualisten hervor. Der jüngere, aber als Schriftsteller früher auftretende *Melchior Gioja* (1766—1829) geht über *Condillac* wenig hinaus, und zieht aus dessen Lehren besonders praktische Folgerungen, welche die Statistik, die Strafe, den Jugendunterricht u. a. betreffen. Der ältere der beiden Freunde, der dem jüngeren ein ehrendes Denkmal setzt, *Giov. Domenico Romagnosi* (1761—1835) zeigt fast mehr Verwandtschaft mit *Bonnet* als mit *Condillac.* Viele Schriften betreffen den erkennenden Geist (So: Che cosa è la mente sana? 1827; Suprema economia del umano sapere, 1828; Vedute fondamentale sull' arte logica, 1832). Andere betreffen, was bei einem praktischen Juristen erklärlich, das Straf- und Naturrecht, die konstitutionelle Monarchie u. a.; noch andere den Unterricht und die Zivilisation. Namentlich in seinen späteren Schriften verrät sich oft die Neigung, den sensualistischen Standpunkt mit dem entgegengesetzten zu vermitteln. — Nicht so bedeutend wie *Gioja* und *Romagnosi* sind die Sensualisten *Cicognara, Borelli, Costa, Bufolini,* zu denen dann noch minder Bedeutende sich gesellen. (Man vgl. zu diesen letzten *Louis Ferri,* Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX. siècle, Paris, II voll., 1869).

§ 284.

e. Mandeville und Helvetius.

1. Wie *Locke* Lehren entwickelt hatte, welche (und damit zugleich der Widerspruch mit seinem eigenen Prinzip) durch *Hume* und *Condillac* entfernt wurden, so findet ein Gleiches statt hinsichtlich der Moralsysteme, die mit ihm auf einem Boden stehen, die Systeme von *Hume* und *Ad. Smith* mit einbegriffen. Nicht nur von uns ist dieser Boden als der des realistischen Individualismus bezeichnet, sondern sie sind dessen eingeständig. Das Bestreben den Menschen zu fassen, wie noch gar keine geschichtlichen Einwirkungen (z. B. des Christentums)

auf ihn stattgehabt haben, das immer mehr hervortretende Bestreben, die Ethik in eine Naturgeschichte der Leidenschaften zu verwandeln, wobei körperliche Vorgänge sich als die ersten Springfedern alles Handelns ergeben, die einstimmige Behauptung, dass der auch vom Tier gesuchte Genuss das Ziel des Handelns sei, endlich dass *Hume* nur die Tugenden als natürliche gelten lässt, von denen sich Analoga auch bei den Tieren finden: alles dies beweist den allem Idealen und Geistigen abholden Sinn. Ebenso tragen sie alle einen Hass gegen den Spinozismus zur Schau, und der nominalistische Grundsatz, dass nur dem Einzelwesen Wahrheit zukomme, ist feststehendes Axiom bei ihnen. Mit beidem aber gerathen doch alle die bisher Betrachteten in manchen Konflikt. Ganz zu geschweigen der oben nachgewiesenen Halbheiten *Clarkes* und *Wollastons*, so widersprechen sich auch *Hutcheson* und *Hume*, wenn der erstere mit dem realistischen Begriff der Glückseligkeit den ganz idealistischen der Vollkommenheit ohne weiteres verbindet, oder der zweite die künstliche Tugend der Gerechtigkeit, von der sich bei den Tieren kein Analogon findet, wenn auch nicht zur Basis, so doch zur Erhalterin des notwendig existierenden Staates macht. Mehr noch kommen sie mit ihren individualistischen Prinzipien ins Gedränge. Dass der einzelne, natürliche Mensch nur das Seine sucht, das lehrt nicht nur die christliche Religion, sondern jeder, der, wie *La Rochefoucauld* etwa (1613—1680; Reflexions ou Sentences et Maximes morales, Paris 1665 u. ö.; Oeuvres her. von *D. L. Gilbert* und *I. Gourdault*, 3 voll., Paris 1868—1883), offene Augen hat; und *Hume* gesteht dies zu. Wie aber stimmt dazu bei ihm und bei *Adam Smith* jene Sympathie, die, man mag sich wenden wie man will, Gemeingeist bleibt, d. h. eine in allen einzelnen waltende und wirkende, darum aber auch wirkliche Macht, die den Charakter der Einzelheit nicht hat? Dass die Moral der Britten so vielen idealen und so vielen sozialen Inhalt hat, das ist es, was ihr selbst für solche, die auf einem ganz anderen Standpunkt stehen, etwas Bestechendes giebt. Nichts desto weniger bleibt es eine Inkonsequenz, dass ganz Heterogenes verbunden wird. Der Punkt, wo diese Verbindung sich löst, wird daher, sollte dies auch einen noch so widerwärtigen Anblick gewähren, einen Fortschritt in der Entwichlung des Realismus bezeichnen.

2. Einen solchen macht deswegen der um 1670 in Holland in einer französischen Familie geborene und erzogene, früh in England eingebürgerte Arzt *Bernard de Mandeville* (gest. 1733), durch seine schon im J. 1705 als Six-Penny Pamphlet veröffentlichte Fabel (The Grumbling Hive or Knaves turned Honest), die aber erst, nachdem er sie 1714, gleichfalls anonym, als The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits, mit Noten und einem Inquiry into the

Origin of Moral Virtue begleitet, wieder herausgegeben hatte, Aufsehen erregte. Noch mehr in der erweiterten Ausgabe von 1723, zu der 1729 ein zweiter Band hinzukam. Mit ausdrücklicher Bezugnahme auf *Shaftesbury*, dem der heidnische Grundsatz, dass der Mensch von Natur gut sei, vorgeworfen wird, führt der Kommentar ausführlich durch, dass die natürlichen Triebe des Menschen mit Vernunft und Christentum streiten, dass der Mensch von Natur eigennützig, ungesellig und Feind der Menschen sei, und von der von Vernunft und Christentum geforderten Sympathie und Selbstaufopferung nichts wisse. Ebenso zeigt die Fabel, dass es eine ganz falsche utopistische Vorstellung sei, wenn man meint, dass Tugend und Sittlichkeit der Einzelnen das Wohl des Staates am meisten befördere. Vielmehr werde, wo alle ehrlich, uninteressiert u. s. w. wären, Handel und Gewerbe stocken, kurz der Staat zu Grunde gehen. So wenig das Vergnügen der Einzelnen, so wenig werde das Gedeihen der Gesellschaft durch Vernünftigkeit und christliche Tugend gefördert. Dies aber, so schliesst er, entscheide ja nichts. Die christliche Lehre fordere ja, dass man sein Fleisch kreuzige, und ebenso wolle sie ja, dass uns nicht in den irdischen Verhältnissen zu wohl werde. Die Gegner *Mandevilles* liessen sich durch diese, in vieler Beziehung an *Bayle* erinnernde Nutzanwendung nicht abhalten, seine Lehre als eine ruchlose zu verdammen. Anders war die Wirkung auf die, welche sich nicht scheuten, alle Konsequenzen aus dem durch *Locke* und *Shaftesbury* vertretenen Realismus zu ziehen. Die Unvereinbarkeit des idealen Strebens nach Vollkommenheit einerseits mit dem sinnlichen Genuss des Einzelwesens, andrerseits mit dem materiellen Wohlsein der Gemeinschaft, die *Mandeville* so schlagend dargethan hatte, legte den Gedanken nahe, dass, wenn sich die beiden letzteren ihres gemeinsamen Feindes entledigten, alles in der besten Ordnung sein werde. So ward denn wirklich der Versuch gemacht, die natürliche, alles idealen Inhalts bare Lust zum Zwecke alles Handelns zu machen, und solchem Handeln als Zugabe das materielle Wohlsein aller Übrigen zu versprechen. Frankreich, das Land, in welchem der § 274 erwähnte Grundsatz auf dem Thron und tief unten gleichzeitig laut werden konnte, hat durch den Beifall, den es der Theorie des Eigennutzes zollte, bewiesen, wie Recht jene Frau hatte, welche dieselbe für das Geheimnis der ganzen Welt erklärte.

3. *Claude Adrien Helvetius* (Jan. 1715 bis Dec. 1771) lernte schon auf der Schule *Lockes* Hauptwerk bewundern; ausserdem machten, wie *Malesherbes* versichert, *Mandevilles* Schriften grossen Eindruck auf ihn. Dazu kam die Verbindung mit dem zwanzig Jahre älteren *Voltaire*. Von dem grossen Einkommen, welches seit seinem dreiundzwanzigsten Jahre das Amt eines Generalpächters ihm gewährte, bis er

es freiwillig aufgab, sowie von dem in dieser Zeit erworbenen Besitz machte er den edelsten Gebrauch, wie denn überhaupt eine bis zur Schwäche gehende Gutherzigkeit diesen Apostel des Egoismus charakterisiert. Ausser seinem, zwar von *Voltaire* sehr gerühmten, aber frostigen Lehrgedicht Le bonheur (in vier Gesängen) hat *Helvetius* ein Werk Sur l'esprit (Paris 1754, 4°) herausgegeben, das trotz der Anfeindungen, zu welchen sich Jesuiten und Jansenisten verbanden, vielleicht gar wegen derselben ein ungeheures Aufsehen erregte, in vielen Auflagen gedruckt, oft übersetzt, und, namentlich an den Höfen, in ganz Europa verschlungen worden ist. Daran schliesst sich die Schrift De l'homme, welche eine Anwendung von den Lehren der erstgenannten Schrift namentlich auf die Erziehung macht, übrigens, wie noch anderes, erst nach dem Tode des Verfassers (1772) herausgekommen ist. In der Zweibrücker Ausgabe der sämtlichen Werke des *Helvetius* (1774, 7 voll., 12°) nimmt es die letzten drei Bände ein.

4. Die Beantwortung der Frage, ob die Seele ein materielles Wesen, lehnt *Helvetius* ab, weil sie ausserhalb seiner Aufgabe falle. Diese sei nur, sich mit dem zu beschäftigen, was wir Geist *(esprit)* nennen, wenn wir von einem sagen, er habe Geist oder sei geistreich. Was ist dies? Nur die Summe von Ideen, welche, wenn sie neu oder von Wichtigkeit für das Publikum sind, uns anstatt Geist Genie sagen lassen. Da alle Ideen als Nachbilder von Eindrücken von aussen kommen, die Empfänglichkeit dafür aber bei allen nahezu gleich ist, so hängt die nicht abzuleugnende geistige Verschiedenheit unter den Individuen nur von äusserlichen Umständen, d. h. dem Zufall ab. Einen der wichtigsten Bestandteile darin bildet die Erziehung. Da aber mehr als unsere Erzieher die Umstände uns erziehen, so kommt es, dass sehr oft Erziehung und Zufall fast wie Synonyma von *Helvetius* gebraucht werden. Für die Ausbildung des Geistes ist daher die möglichst früh beginnende Erziehung von der grössten Wichtigkeit. Unter den äusseren Umständen, welche den Geist bilden, ist das Leben im Staate einer der wichtigsten. Wo geistlicher und politischer Druck herrscht wie gegenwärtig in Frankreich, muss der Geist verkümmern. Je mehr er und je mehr die bedauernswerten Rechts- und Vermögensunterschiede aufhören, desto seltener werden die hervorragenden Genies sein, desto mehr aber wird es glückliche Menschen geben.

5. Unter Glückseligkeit versteht *Helvetius* die grösstmögliche Summe physischer Lust. Da es eine andere Allgemeinheit nicht giebt als die Summe der Einzelnen, so trägt die eigene Befriedigung zu der allgemeinen deswegen bei, weil sie ein Teil derselben ist. Egoismus ist darum die Norm alles Handelns. Zu diesem treibt die Natur; denn das Motiv des Handelns ist die Selbstliebe, die gerade wie in der

körperlichen Welt die Schwere, so in der geistigen Welt herrscht. Ja sie ist eigentlich das Fundamentale in allen Funktionen des Geistes; denn da derselbe zum Erkennen nur gelangt durch Aufmerksamkeit, diese aber nur gezeigt wird, um die Langeweile los zu werden, so gründet sich sogar alles Lernen lediglich auf die Selbstliebe. Noch deutlicher ist dies natürlich im Praktischen. Wären darum unsere Moralisten nicht Thoren, die für ein Utopien schreiben, oder Heuchler, die anders sprechen als sie denken, so hätten sie längst ihre erbaulichen Predigten aufgegeben nnd gezeigt, dass man Vorteil hat, wenn man den Vorteil der anderen befördert. Wer nicht blind ist oder nicht lügt, wird zugestehen, dass der Grossvater in dem Enkel nur den Feind seines Feindes (des auf die Erbschaft wartenden Sohnes) liebt. Der Staat, der anstatt zu ermahnen Strafen und Lohn verheisst, zeigt jenen Moralisten den richtigen Weg. Er zeigt aber nicht nur das Motiv, sondern auch das Ziel des Handelns. Dies ist, was zum Wohlbefinden aller dient; darum giebt es keine anderen Tugenden, als politische. Andere, wie z. B. die religiösen, sind Tugenden des Vorurteils.

6. Es bedarf keiner grossen Mühe nachzuweisen, dass in den Werken des *Helvetius* kaum ein nennenswerter Gedanke erscheint, den er nicht anderen entlehnt hat. Dass der Geist nur aus Eindrücken und ihren Nachbildern besteht, hatte *Hume*, dass Umstände und namentlich die Staatsgesetze den Unterschied der Charaktere bedingen, hatte *Montesquieu*, dass die Triebfeder alles Handelns die Selbstliebe sei, hatte *Maupertuis* (s. § 294, 3) in seinem Essai de philosophie morale (Dresden 1752) gelehrt, und das lehrte ebenso der *Helvetius* nahe stehende *Jean François de St. Lambert* (26. Dec. 1716 bis 9. Febr. 1803), dessen Catéchisme universel zwar erst im Jahre 1798 veröffentlicht ward, aber gleichzeitig mit *Helvetius'* Schrift vom Geiste bereits niedergeschrieben war, das endlich sprachen alle Freunde des *Helvetius* in ihren geselligen Kreisen aus. *Hume* lobt deshalb in einem Briefe an *Adam Smith* das Buch bloss wegen seiner hübschen Darstellungsweise. Und doch ist es keine Ungerechtigkeit, wenn gerade das Helvetiussche Buch, mehr als die der eben Genannten, Gegenstand des Hasses oder der Bewunderung ward. Gerade was uns seinen Standpunkt so widerwärtig macht, ist sein Verdienst. Hier ist nicht wie bei *Maupertuis* das Einzelinteresse durch das Hineinnehmen religiöser, nicht wie bei *St. Lambert* durch das Hineinziehen sozialer Interessen veredelt, sondern indem er ganz offen die Befriedigung des sinnlichen Subjektes zum Prinzip macht, stellt er sich den Verteidigern des „recht verstandenen" Egoismus ähnlich gegenüber, wie *Mandeville* den Engländern und Schotten. Er geht weiter als sie, obgleich dies nach dem, was sie gethan hatten, nicht schwer war. Ziemlich auf dem-

selben Standpunkt wie *Helvetius* steht der Graf *Chasseboeuf* (1757—1820), der unter dem angenommenen Namen *Volney* bekannter geworden ist, und die Lehren seines Meisters in den einst sehr gefeierten Ruines (1791, Oeuvr. compl. 1821 und 1836) poetisch bearbeitet hat.

D. Die sensualistische Aufklärung.

§ 285.

F. C. Schlosser, Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts, I, II. *H. Hettner* s. § 259 L. *Vict. Lechler*, Gesch. des engl. Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841. *Th. Damiron*, Mém. p. servir à l'histoire de la philos. au XVIII. siècle, 3 voll., Paris 1858—1864. *Chr. Bartholmèss* s. § 294 L. — 1. *Gerh. Berthold*, John Toland u. der Monismus d. Gegenwart, Heidelb. 1876. — 2. *L. J. Bungener*, Voltaire et son temps, 2 voll., Paris 1852. *Dav. Fr. Strauss*, Voltaire, Leipzig 1870 u. ö. *G. Desnoiresterres*, Voltaire et la société de France au XVIII. siècle, 8 voll., Paris 1867 bis 1876. *Ders.*, Volt. au château de Cirey, 2. Aufl., Paris 1871. *R. Mahrenholtz*, Voltaires Leben u. Werke, 2 Bde., Oppeln 1885. — 3. *Jos. Bertrand*, D'Alembert, Paris 1889.

1. Dazu dass die äussersten Konsequenzen des Realismus gezogen und zugleich als das längst gefühlte Geheimnis aller Gebildeten anerkannt werden können, dazu ist nötig, dass eine Menge von Vorstellungen beseitigt wird, in denen bei der bisherigen Erziehung alle aufwuchsen, und von denen sich frei zu machen die herrschende Sitte verhinderte. Wo wenn auch nur äusserliche Ehrfurcht vor der Kirche als Zeichen der Bildung, das Wort Unchrist als gefürchtetes Scheltwort gilt, wo anerkannt wird, dass die Macht, welche alle Erscheinungen beherrscht, eine geistige ist, und das geistige Einzelwesen von dem Lose der Unfreiheit und Vergänglichkeit ausgenommen wird, da kann nicht mit Erfolg die Forderung ausgesprochen werden, auf welche der realistische Individualismus lossteuert: in der Welt der materiellen Dinge die alleinige Wahrheit zu sehen. Das Unsichermachen zunächst der spezifisch christlichen, dann überhaupt aller religiösen Überzeugungen, insbesondere der Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit ist die Aufgabe, welche die sensualistische Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts löst. Dieselbe beginnt in England und schliesst sich nachweisbar an *Locke* und die charakterisierten Moralsysteme an. Der schon früher von *Edward Herbert*, später Baron *von Cherbury* (1581—1684), den *Locke* unter den Vertretern der Lehre von den angeborenen Ideen (Tractatus de veritate, Paris 1624; de religione gentilium, p. I, London 1645, ergänzt London 1663, dann Amsterdam 1670) speziell erwähnt und bekämpft, ins Leben gerufene Deismus nimmt einen ganz neuen Aufschwung seit *John Toland* (um 1670—1722). *Toland* ist einer der ersten, der sich selbst einen Freidenker genannt hat; seinen politischen Radikalismus hatte er in seiner Biographie *Miltons* (1699) und der Verteidigungsschrift derselben, Amyntor, dargelegt; den religiösen zeigt

seine zuerst anonyme Schrift Christianity not mysterious (London 1696, 3. Aufl. 1702), die trotz *Lockes* Reklamationen sich auf dessen Lehren berief. Ihr folgte eine Reihe von Schriften, in denen er seine zum Materialismus neigende Lehre vortrug, für die er den erst seit ihm gebräuchlichen Namen Pantheismus vorschlägt. Hierher gehören seine für die Königin von Preussen bestimmten Briefe an Serena (London 1704), hierher sein Adeisidaemon, s. Titus Livius a superstitione vindicatus (Hag. Comit. 1709), sowie endlich sein Pantheisticon, s. formula celebrandae sodal. socraticae (Cosmopoli 1720). Ihm befreundet ist der ganz von *Locke* gebildete *Anthony Collins* (1676 bis 1727), der im Jahre 1727 An Essay concerning the Use of Reason geschrieben hatte, in den von *Sacheverell* hervorgerufenen Streitigkeiten aber gegen diesen sein Priestcraft in Perfection 1709, dann seinen Discourse of Freethinking etc. (London 1713) schrieb, der trotz der Gegenschriften von *Ibbot, Whiston, Rich. Bentley* u. a. ein grosses Publikum fand, obgleich er nicht so weit ging wie *William Lyons* in seiner Infallibility of Human Judgment (Lond. 1713). Nach elfjährigem Schweigen liess er, veranlasst durch die von *Whiston* angeregten Streitigkeiten über allegorische Schrifterklärung A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion (London 1724) erscheinen, an den sich The Scheme of Literal Prophecy etc. (London 1726) schloss. — In diese Streitigkeiten mischte sich *Thomas Woolston* (1669—1729) in einer Menge von Schriften, unter denen die Discourses on the Miracles of our Saviour (1727 bis 1730) das grösste Aufsehen gemacht haben, welche er selbst Invektiven gegen den Buchstaben, aber Verherrlichungen seines idealen Sinnes nennt. Unter den vielen Gegenschriften rief die berühmteste von *Sherlock* einen neuen Kämpfer für den Deismus hervor: *Peter Annet* (gest. 1768), der aber lange die Bedeutung nicht hat wie *Matthews Tindal* (1656 bis 16. Aug. 1733), der, im J. 1685 zum Katholizismus über-, zwei Jahre später von ihm zurückgetreten, anonym sein Christianity as old as the Creation (London 1730) veröffentlichte, das Buch, welches man die Bibel des Deismus genannt hat. Es werden darin alle positiven Religionen als Entstellungen, die christliche als Restauration der natürlichen Religion, diese selbst aber ganz als Moralität, d. h. als Erfüllung der zum Glück führenden Pflichten dargestellt. Das Glück ist Gesundheit des Leibes und Vergnügen der Sinne. Durch Streben nach der eigenen Glückseligkeit ehren wir den in sich genugsamen Gott, den der Aberglaube verunehrt, indem er ihn unseres Dienstes bedürfen lässt. Wie eine Ergänzung schliessen sich an *Tindals* Schrift die des merkwürdigen Autodidakten *Thomas Chubb* (29. Sept. 1679—1747), der zuerst durch *Whiston*, welcher *Chubbs*

Aufsatz The Supremacy of the Father Asserted (London 1715) veröffentlichte, der Welt vorgeführt wurde. A Collection of Tracts on Various Subjects (London 1730) folgte jenem Aufsatz. Die bedeutendste Schrift indes war The True Gospel of Jesus Christ (London 1738). Nach seinem Tode erschienen: The Posthumous Works of Mr. Th. Chubb (London 1748, 2 voll.). — Wenn *Chubb* uns zeigt, wie sich der Deismus im Handwerkerstande gestaltet, so bildet das Gegenstück zu ihm sein Zeitgenosse *Henry St. John*, Viscount *Bolingbroke* (1. Okt. 1698 bis 15. Dez. 1751). Wie die sogleich zu betrachtenden Aufklärer Frankreichs in Jesuiten-Kollegien, so hat er seinen Hass gegen positive Religion unter einer strengen Dissenter-Erziehung eingesogen. Schon aus den während seines Lebens veröffentlichten Schriften über das Studium der Geschichte, mehr noch aus den nach seinem Tode herausgekommenen Aufsätzen (The Philosophical Works of the Right Honorable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke etc. published by *David Mallet*, Esq., London 1754, 5 voll.) geht deutlich hervor, dass er die Religion als Mittel zu politischen Zwecken namentlich bei den niederen Ständen erhalten haben will, und darum die Deisten tadelt, dass aber auf der anderen Seite alle Dogmen ihm nur Produkte einer eitlen Philosophie und pfiffigen Priesterschaft sind. Eine sensualistische Glückseligkeitslehre vertritt bei ihm die Religion, wie sie die Religion vieler Weltmänner nach ihm geblieben ist. In immer weitere Kreise drang der Deismus dadurch, dass er die eigentliche Religion der Freimaurerlogen wurde. Der Gegensatz der Logenbrüder zu dem Jesuiten-Orden hat zu seinem, vielen von jenen bewussten Grunde, dass beide Orden gleich sehr, ja zum Teil durch die gleichen Mittel die Welt zu dem führen wollen, was jedem derselben als „das Licht“ gilt.

2. Ihren eigentlichen Boden fand diese Lebensansicht, und trug eben darum auch ihre reifsten Früchte in Frankreich. Eine Menge von Umständen, unter denen nicht der geringste die Verbindung von Sittenlosigkeit und zur Schau getragener Kirchlichkeit war, welche die letzten Regierungsjahre *Ludwig XIV.* charakterisiert, und infolge deren es geschehen konnte, dass bald darauf ein *Dubois* den Kardinalshut trug, machen es erklärlich, dass der nach Frankreich versetzte Deismus von allen Formen der positiven Religion gerade die christliche am meisten hasst. (Man denke nur an die bitteren Ausfälle selbst bei *Montesquieu* in seinen Lettres Persanes). Dazu kam der oben erwähnte Umstand, dass die besten Schulen, die es damals gab, in den Händen der Jesuiten waren, und auf manchen der von ihnen Erzogenen die im Namen der christlichen Religion ausgesprochene Forderung, den Zweifel gar nicht anzuhören, eine Wirkung haben musste, wie auf *Bolingbroke*

die Dissenter-Erziehung. — Es ist keine Überschätzung der Bedeutung *Voltaires*, wenn bis auf den heutigen Tag in Frankreich einer, der auf dem Standpunkt antichristlicher Aufklärung steht, ein Voltairien genannt wird. Er ist wirklich die Inkarnation dieser Lebensansicht. Geboren in Paris am 21. Nov. 1694, erhielt *François Marie Arouet* seine erste Erziehung in einem Jesuiten-Kollegium; aber in einer Weise, als habe man absichtlich ein Ideal der Frivolität erziehen wollen. Als ganz junger Mann in den glänzendsten Zirkeln von Paris selbst glänzend, hat er durch eine Menge herber Erfahrungen Hass gegen die Regierung, die Kirche und den Adel seines Vaterlandes eingesogen, und begab sich in dieser Stimmung nach England, wo er (1726—29) sich im Kreise der eben genannten Deisten bewegte. (Schon vorher hatte er den, durch ein Anagramm aus *Arouet l. j.* gebildeten Namen *Voltaire* an seinen eigentlichen angefügt. Das *de*, das beide verband, erschien später durch das Verschwinden das Namens *Arouet* als Adelszeichen). Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er seine in England handschriftlich bekannt gewordenen, ja zuerst englisch gedruckten Lettres sur les Anglais, in denen er seine Landsleute im Gegensatz zu den angeborenen Ideen der Cartesianer auf den Empirismus *Lockes*, im Gegensatz zum Katholizismus und Jesuitismus auf den aufgeklärten Deismus *Bolingbrokes*, im Gegensatz zu ihrer absoluten Monarchie auf die Konstitution Englands aufmerksam machte. Die Briefe wurden durch Henkershand verbrannt; dies aber schreckte ihn nicht ab von seinem bis zum Tode fortgesetzten Kampf gegen Beschränktheit und Vorurteil, der seinen angenommenen Namen zum berühmtesten des achtzehnten Jahrhunderts gemacht hat, vor dem die gekrönten Häupter sich fürchteten und beugten. (Nur der französiche Hof hat sich zu seinem Leidwesen gegen ihn abgeschlossen). Zuerst bei der gelehrten Marquise *du Châtelet* in Cirey in Lothringen, dann eine Zeit lang in Berlin am Hofe *Friedrichs des Grossen*, endlich auf seinem Landsitz Ferney bei Genf selbst eine Art Hof um sich bildend, hat er bis zum 30. Mai 1778 gelebt, wo er, erdrückt von seinen Triumphen, in Paris starb, bis heute von den einen als ein Gott, von den anderen als ein Teufel angesehen. Seine Werke sind unzählige Mal aufgelegt. Die Genfer Quartausgabe (1768) befasst 30 Bde., wozu noch 15 Bde. Korrespondenz kommen. Die in Kehl und Basel in vierzig Bänden 1773 herausgekommene hat er selbst korrigiert. Die Kehler siebzigbändige (1785 bis 1789), die *Beaumarchais* und *Condorcet* herausgaben, enthält vom letzteren eine Biographie *Voltaires*. Eine der besten Ausgaben ist die von *Beuchot* (Paris 1829—1834, 72 voll.). Als Schriften, die in philosophischer Hinsicht die wichtigsten, können ausser den Philosophischen Briefen angeführt werden: Examen important de

Milord Bolingbroke, 1736; Élémens de la philosophie de Newton, 1738, denen in den späteren Auflagen kritische Erörterungen über die Lehren von *Descartes* und *Leibnitz* angefügt sind; Dictionnaire philosophique, 1764; Le philosophe ignorant, 1767. Der zuletzt zu wirklichem Fanatismus sich steigernde Hass *Voltaires* gegen das Christentum hat viele dahin gebracht, ihn als Atheisten anzusehen und ihm alle Religion abzusprechen. Dies darf man nicht; er ist Deist im Sinne der englischen Freidenker. Es ist ihm Ernst, wenn er den weitergehenden, ganz atheistischen Bestrebungen sich ebenso feindselig entgegenstellt, wie der christlichen Glaubenslehre; und er verleugnet seine Grundsätze nicht, wenn er zum Schrecken seiner Verehrer sich gegen das *Système de la nature* erklärt. Man kann nicht sagen, dass es ein Herzensbedürfnis ist, denn oft hat man das Gefühl, dass es ungern geschieht, wenn *Voltaire* das Dasein Gottes statuiert, sondern sein Verstand zwingt ihn dazu. Zwar den *consensus gentium* in dieser Lehre leugnet er; aber kosmologisch ist die Existenz Gottes zu beweisen, da wir selbst und die bewegte Materie eine Ursache haben müssen; ebenso teleologisch, denn die Natur zeigt uns überall zweckmässige Ordnung, ist durch und durch Kunst, und kann deswegen von denen nicht verstanden werden, welche die Finalursachen leugnen. Die zweckmässige Ordnung in der Welt hat *Voltaire* auch später, wo er, vom Optismismus sehr zurückgekommen, *Shaftesbury* und *Leibnitz* wegen des ihrigen in seinem Candide verspottet, nicht aufgegeben. Zu jenen beiden Beweisen kommt drittens als der schlagendste der moralische, denn ohne Gott ist keine Hoffnung und Furcht, sind keine Gewissensbisse, darum auch keine Sittlichkeit möglich; *Bayle* irrt, wenn er meint, ein Staat von Atheisten könne existieren: gäbe es keinen Gott, so müsste man einen erfinden. Das hat man aber nicht nötig, denn die ganze Natur ruft uns zu, dass einer existiert. Wie schon das Betonen des moralischen Beweises *Voltaires* oft ausgesprochene Behauptung bestätigt, dass seine Metaphysik ganz in seiner Moral wurzele, so zeigt sich dies auch darin, dass was rein theoretisch genommen dunkel blieb, von der Moral her Licht empfängt. Das Wesen Gottes sowie der menschlichen Seele soll unerkennbar sein, und doch scheut sich *Voltaire* nicht, stets Gott das Prädikat der Gerechtigkeit beizulegen, weil dazu ein praktisches Bedürfnis bringt; ebenso hält er die Freiheit des menschlichen Geistes fest, so sehr, dass dies ihn immer wieder davor zurückschreckt, seine Materialität zu behaupten. Auch hier zeigt sich übrigens, wie bei dem Optimismus, mit den Jahren eine Änderung. Mit dem Gefühl der Jugendkraft schwindet auch das energische Behaupten der Freiheit. Dagegen hat er unveränderlich daran festgehalten, obgleich ihn dies offenbar den angeborenen Ideen

zuführt, dass es in allen Menschen gewisse unerschütterliche Ideen des Rechts und der Gerechtigkeit gebe. Sie sind es auch, welche ihm immer wieder die Gewissheit der Fortdauer aufdrängen, wenngleich theoretische Gründe, oft sogar die eigenen Wünsche dagegen sprechen. Dass übrigens alle Untersuchungen über diese Gegenstände zuletzt zum Skeptizismus führen, hat er oft ausgesprochen, und sich eben darum gern den *philosophe ignorant* genannt. Er hat nichts geleugnet, alles untergraben.

3. Viel weiter als er gehen, aber auf dem von ihm als ihrem „Patriarchen" geebneten Wege die Männer, welche, weil sie durch die weltberühmte Encyclopédie oder das Dictionnaire raisonné etc. (Paris 1751—1765 in 17 Bänden, zu denen dann noch 11 Bände Kupfer mit Beschreibungen von *Diderot*, 1766—1772, 5 Bände Supplément, Amst. 1775—1777, und 2 Bände Table analytique, Paris 1780, kommen) zu dem Publikum sprachen, mit dem Namen Encyklopädisten bezeichnet zu werden pflegen. Da der Hauptunternehmer später (s. § 286) besonders zur Sprache kommt, so ist hier der zweite Herausgeber *Jean le Rond d'Alembert* zu nennen (16. Nov. 1717 bis 29. Okt. 1773), ein bis auf seinen Mangel an Mut trefflicher Mann, der dadurch auch ein echter Repräsentant des etwas über *Voltaire* hinausgehenden Skeptizismus ist, wie er sich in der Encyklopädie aussprechen durfte. Der Discours préliminaire, mit dem er die Encyklopädie einleitete, stützt sich im wesentlichen auf Lord *Bacons* Übersicht der Wissenschaften (s. § 249), ist aber zugleich eine selbständige Arbeit, von der freilich ein grosser Teil *Diderot* angehört. Viel mehr tritt die Eigentümlichkeit *d'Alemberts* hervor in dem, auf *Friedrichs des Grossen* Auftrag herausgegebenen Essai sur les élémens de philosophie, der eine encyklopädische Übersicht aller Wissenschaften enthält. Was die Moral betrifft, so trat er als Verteidiger des Eigennutzes auf, suchte aber nachzuweisen, dass dieser bei Beförderung des Allgemeinwohls am meisten seine Rechnung finde. Als sich *Diderot* immer mehr dem Materialismus zuneigte, und sich die Angriffe gegen die Encyklopädie sehr mehrten, zog sich *d'Alembert,* wie vor ihm schon *Rousseau* (s. § 292), von der Encyklopädie zurück, und lebte seinem Beruf als Sekretär der Académie française, was er seit 1772 war. Das skeptische *Que sais-je?* ward immer mehr sein Wahlspruch. Seine Werke sind zuerst in 18 Bänden in Paris 1805, dann bei *Didot*, Paris 1821, in sechzehn Teilen, die in fünf Bände verteilt sind, erschienen, worin aber die früher (Paris 1761—80) in acht Quartbänden erschienenen mathematischen Arbeiten, unter denen der Traité de dynamique (1743) durch seine Bemerkungen über den Streit um das Kräftemass zwischen den Cartesianern und Leibnitzianern besondere philosophische

Bedeutung besitzt, sich nicht finden. *M. Ch. Henry* hat (Paris 1887) einen Band Oeuvres et correspondence inédites d'Alembert veröffentlicht. — Andere Mitarbeiter an der Encyklopädie waren *Daubenton*, *Marmontel*, *Leblond*, *Lemonnier*, *Duclos*, *Jaucourt* u. a. Viele von ihnen gingen über den Skeptizismus *d'Alemberts* weit hinaus, wagten dies aber in der Encyklopädie nicht offen auszusprechen, so besonders *Diderot*. In dem Artikel Encyclopédie hat er die Kunstgriffe, deren man sich zu bedienen habe, um mit Sicherheit das Kühnste zu sagen, fast mit denselben Worten beschrieben, mit denen *Chaumeix* den Encyklopädisten ihre Unredlichkeit vorgeworfen hatte. Die Wirkung der zuerst in dreissigtausend Exemplaren gedruckten Encyklopädie, von der es schon im Jahre 1774 vier ausländische Übersetzungen gab, war ungeheuer. In den vornehmsten wie in den niedrigsten Kreisen wurde sie Lehrbuch und Ratgeber, und diente einerseits dazu, Kenntnisse, die bis dahin ausschliessliches Eigentum bestimmter Berufskreise gewesen waren, unter allen zu verbreiten, und so jene äusserliche Gleichheit der Ansichten und Gesichtspunkte hervorzubringen, die man die allgemein verbreitete Bildung nennt, andrerseits aber auch dazu, die ohnedies schwankende Pietät gegen das Bestehende zu untergraben, so dass, worin man früher Heiliges und Unantastbares sah, bald überall, vom Hof herab bis in den Gewürzladen hinein, als veraltetes Vorurteil galt.

4. Bereits zwei Jahre vor dem Erscheinen des ersten Bandes der Encyklopädie hatte *Georges Louis Leclerc*, Herr (später Graf) von *Buffon* (7. Sept. 1707 bis 16. April 1788), sein Riesenwerk, die Histoire naturelle générale et particulière, zu veröffentlichen angefangen, deren sechsunddreissigster Band in seinem Todesjahr erschien, und zu welchem dann noch (1789) sieben Supplementbände gekommen sind. Der Kreis der Leser dieses Werkes war derselbe, in welchem die Encyklopädie verschlungen ward. Denn nicht nur war er durch seinen Freund und Gehülfen *Daubenton* mit ihren Herausgebern in Beziehung, sondern es galt als öffentliches Geheimnis, dass er ziemlich so dachte wie sie, und dass es nur Vorsicht war, wenn er, namentlich seit seinem Konflikt mit der Sorbonne, dort Schöpfer sagte, wo er am liebsten Naturkraft gesagt hätte. (Diese antireligiöse Tendenz ist oft als einer der vielen Unterschiede zwischen ihm und *Linné*, zwischen dem grössten Antisystematiker und dem grössten Systematiker unter den Naturforschern angeführt worden. Seit aber der Viconte *d'Haussonville* in seinem Salon de Me. Necker (Paris 1882) Briefe *Buffons* an Me. *Necker* veröffentlicht hat, welche die Religion betreffen, darf man allerdings kaum wagen, ein Urteil über seine Religiosität auszusprechen). *Buffons* Theorie von den organischen Molekülen, welche den Leser die Natur in ihrem stillen Schaffen gleichsam belauschen liess, gab vielen, denen die Lektüre

der Encyklopädie das geraubt hatte, woran früher ihr Herz hing, eine Art Ersatz durch den Naturkultus, zu welchem sie einlud. Kam nun noch dazu, dass der Verfasser der Naturgeschichte anerkannt der erste Stilist seiner Zeit war, und dass, wie früher um das schönste Französisch zu lesen, *Bossuets* Universalgeschichte, so jetzt *Buffons* Naturgeschichte gelesen ward, so war es erklärlich, dass in immer weiteren Kreisen sich Neigung zum extremsten Naturalismus verbreitete. Ein sehr wesentliches Moment dafür waren die Pariser Salons, die für die französische Aufklärung ungefähr das wurden, was die Freimaurerlogen für den englischen Deismus geworden waren. Ihre Wirkung beschränkte sich nicht auf Paris, ja nicht einmal auf Frankreich. Denn da die Höfe Europas sich oft durch eigene Agenten berichten liessen, was in dem Salon der Mme. *Tencin*, der Rabenmutter, die ihren unehelichen Sohn *d'Alembert* hatte aussetzen lassen, der Mme. *Géoffrin*, der *du Deffand*, der Mlle. *l'Espinasse*, der Mme. *d'Epinay*, der Mlle. *Quinauld*, der Herren von *Holbach* und *Helvetius* u. a. getrieben und gesprochen ward; da an diesen Höfen religions-, staats- und sittenfeindliche Manuskripte, die in jenen Salons vorgelesen waren, in Abschriften zirkulierten: so sieht man, wie Recht *C. F. Schlosser* hatte, wenn er wie nach ihm alle, die über das achtzehnte Jahrhundert geschrieben haben, auf die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Salons so grosses Gewicht legte.

5. Ganz eigentümlich ist die Stellung, welche unter den hier charakterisierten Schriften das Werk *J. B. R. Robinets* (1735 bis 24. Jan. 1820) de la nature einnimmt. Die vier ersten Teile, welche den ersten Band füllen, erschienen in Amsterdam 1761, und wurden nicht nur in Frankreich mehrmals nachgedruckt, sondern so gesucht, dass bereits im Jahre 1763 eine zweite Auflage nötig war. Diese war mit einem fünften Teil (zweiter Band) bereichert, der an Extension die vier ersten zusammen übertrifft und eine Kritik des Gottesbegriffes enthält. Bis 1768 erschien noch ein dritter und vierter Band. Der erste Teil tritt allem Optimismus und Pessimismus so entgegen, dass er das Gesetz der Ausgleichung, vermöge dessen in der Pendelschwingung Fallen und Steigen sich gleich sind, als allgemeines Weltgesetz bestimmt, so dass im Ganzen wie im Einzelnen dem Guten ein Äquivalent Übel zur Seite steht, dem Geborenwerden das Sterben, dem langsamen Reifen ein langsames Absterben u. s. w. entspricht, und also, wenn Gott nicht, was unmöglich, Widersinniges thun wollte, eine Welt mit weniger Übel nicht möglich war. In diesem Gleichgewicht von Wahrheit und Irrtum u. s. w. besteht die Schönheit und Harmonie der Welt. Mit ihm ist aber sehr gut eine Stufenfolge der Wesen vereinbar; das Vollkommnere ist das, in welchem beide Faktoren in einem höheren Grade sich zeigen. Zugleich wird stets eingeprägt, dass

in der Natur das eigentlich Beständige nicht die Individuen, sondern die Gattungen seien. In dem zweiten Teil wird zu der *génération uniforme des êtres* übergegangen, wobei eine grosse Verwandtschaft mit *Buffons* organischen Molekülen hervortritt. In den von *Leeuwenhoek* entdeckten Samentieren sieht *Robinet* bereits Zusammensetzungen der primitiven Keime, der belebten Atome, welche selbst schon die Natur der aus ihnen zusammengesetzten Wesen haben. Für die Entstehung dieser Zusammensetzung ist der Unterschied der Geschlechter, den schon die einfachen Keime zeigen, das Mittel. Nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern auch die Metalle werden erzeugt, wie auch die Sterne erzeugt werden, wachsen, abnehmen u. s. w. Die Untersuchung bricht hier etwas plötzlich ab, und geht im dritten Teil auf den moralischen Instinkt über. *Hutcheson* wird als der gelobt, der zuerst die Moral auf einen Sinn gegründet habe, *Hume* als der, welcher genauer bestimmt habe, was diesem Sinn entspricht. Beide aber hätten vergessen, dass es keinen Sinn giebt ohne Organ, und dass wir also, wie für Farben und Töne, so auch für moralische Schönheit und Hässlichkeit besondere Hirnfibern annehmen müssen, die wahrscheinlich mit den höheren Sinnen näher verbunden sind, da nur, was wir sehen und hören, nicht aber, was wir riechen und schmecken, moralisches Wohlgefallen oder Missfallen erregt. Wie die höheren Sinne durch die Künste, so wird der moralische Sinn durch die Gesellschaft verfeinert und veredelt. Der vierte Teil, der die *physique des esprits* behandelt, giebt die Gesetze an, nach denen im Keim ebenso wie in der weiteren Entwicklung äussere und innere Vorgänge Hand in Hand gehen, und lehrt, dass das Wesen der Seele nicht in das Denken gesetzt werden darf, sondern in dasjenige Prinzip, aus welchem bei weiterer Entwicklung Denken wird. Ob dies ein materielles Prinzip ist, ist uns unbekannt. Der später geschriebene fünfte Teil schliesst an den Gottesbegriff *Lockes*, dessen Philosophie sich zu der *Descartes'* und *Malebranches* verhalte wie die Geschichte zu einem Roman, die Korrektur an, dass da wir keine Idee vom Unendlichen haben, alle Gott beigelegten Prädikate Anthropomorphismen seien. Will man sich von diesen befreien, so wird man Gott nicht nur die Endlichkeit, sondern ebenso die Güte, die Weisheit, das Denken u. s. w. absprechen müssen, weil dies alles nur Menschliches, ohne Körper gar nicht zu Denkendes bezeichnet. Es bleibt daher nur übrig, Gott bloss negative Prädikate beizulegen, d. h. zu bekennen, dass wir ihn nicht begreifen. Auch Geist dürfen wir Gott höchstens in dem Sinne nennen, dass er nicht körperlich ist; aus der Beschaffenheit aber unseres Geistes mit *Locke* allerlei Positives hinsichtlich Gottes zu folgern, ist ganz unerlaubt. Die erste Ursache, die wir allerdings annehmen müssen, ist absolut unbekannt. Dass

Robinet, welcher das physisch Bedingtsein aller geistigen Erscheinungen so weit treibt wie kaum einer, bis zu moralischen Hirnfibern, doch jene unbekannte Weltursache bestehen lässt, hat man in Hinblick auf sogleich zu betrachtende Erscheinungen Halbheit genannt. Er ist dazu gekommen, weil er die organischen Vorgänge, ebenso aber auch die physischen Erscheinungen viel sorgfältiger beobachtet hat, als die meisten seiner Zeitgenossen, und eben darum oft dort eine grosse Kluft erkannte, wo sie kaum einen Unterschied bemerkten. *Robinet* ist gründlicher und ernster als die meisten seiner Geistesverwandten; weil bei ihm aber der *„esprit"* gegen die Solidität der Untersuchungen zurücktritt, hat man ihn als einen Pedanten oder als einen Furchtsamen vergessen. Und doch möchte neben *Condillac* und *Diderot* dieser zwischen beiden Stehende der scharfsinnigste Kopf sein, den Frankreich in jener Zeit hervorgebracht hat.

E. Der Materialismus.

§ 286.

Diderot. Lamettrie. Holbach.

1. *K. Rosenkranz*, Diderots Leben und Werke, 2 Bde., Leipzig 1868. *Jos. Reinach*, Diderot, Paris 1894. *L. Ducros*, Diderot, Paris 1894. — 2. *Em. du Bois-Reymond*, Reden, Leipzig 1886/87, 2 Bde. — 4. *F. Picavet*, Les idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1789, Paris 1891.

1. *Denis Diderot* (6. Okt. 1713 bis 30. Juli 1784), als Knabe von Neigung zum geistlichen Stand erfüllt, dann zum Rechtsgelehrten erzogen, erkannte endlich als seinen wahren Beruf den des unabhängigen Schriftstellers. Seine Leistungen im Gebiete des Dramas und Romans gehören nicht hierher. Seine philosophische Ausbildung verdankt er besonders der Lektüre englischer Philosophen; unter seinen Landsleuten ist *Bayle* von grossem Einfluss auf ihn gewesen. Den Übergang von Übersetzungen aus dem Englischen, durch welche er sich zuerst erhielt, zu selbständigen Arbeiten bildet seine freie Reproduktion von *Shaftesburys* Tugend und Verdienst, welche im J. 1745 erschien. In dieser Zeit ist er ein aufrichtiger Theist, der an der Möglichkeit einer Offenbarung nicht zweifelt. Anders stand er schon zwei Jahre später, als er seine Promenade d'un Sceptique schrieb, die, vor dem Druck mit Beschlag belegt, erst nach seinem Tode im vierten Bande der Mémoires, Correspondance et Ouvrages inédits de Diderots (Paris 1830, 4 voll.) veröffentlicht worden ist. Der Zweifel aber erscheint bei ihm nur als Durchgangspunkt, zuerst zu dem, was er selbst im Gegensatz zum Theismus als Deismus bezeichnet, endlich zum entschiedenen Atheismus und Materialismus. Die Pensées philo-

sophiques, welche im J. 1748 erschienen und auf Befehl des Parlaments verbrannt wurden, die Lettre sur les aveugles 1749, die sur les sourds et muets 1751, endlich die Pensées sur l'interprétation de la nature 1753 zeigen, wie rasch diese drei Stufen auf einander gefolgt sind. Die Artikel in der seit dem siebenten Bande von ihm allein redigierten Encyklopädie stehen noch auf dem deistischen Standpunkt, den ihr Verfasser freilich schon hinter sich gelassen hatte. Sie sind um so weniger für *Diderots* Ansichten massgebend, als der Verleger aus Furcht vor Verfolgung eigenmächtige Änderungen in seinem MS. vornahm. Am unverhohlensten tritt sein Atheismus hervor in der Interprétation de la nature und dem erst in den genannten Memoiren bekannt gewordenen Gespräch mit d'Alembert und daran sich anschliessenden d'Alemberts Traum. Hier entwickelt er seine *(Buffons)* Theorie von den lebendigen Moleculen, deren Verbindung und Trennung den Stoffwechsel oder das Leben des Alls ausmacht; hier findet man seine Zurückführung aller Psychologie auf Nervenphysiologie; hier seine Gründe gegen Freiheit und Unsterblichkeit, wenn unter der letzteren etwas anderes verstanden wird als das Fortleben im Andenken und im Nachruhm; hier endlich seine Spöttereien gegen die Annahme eines persönlichen Gottes, welche nicht bedenke, dass das grosse musikalische Instrument, das wir Welt nennen, sich selbst spiele. Dass mit den Wandlungen *Diderots* im theoretischen Gebiete ganz ähnliche im praktischen Hand in Hand gehen, ist erklärlich. Die in seinem ersten Werk noch festgehaltene Verbindung der Moral mit der Religion zerreisst bald; und es wird zur Quelle des Handelns lediglich die menschliche Natur gemacht, namentlich wie sie sich in den Leidenschaften bethätigt, ohne die nichts Grosses ausgeführt wird. Er will aber, dass dieselben den Charakter der Selbstlosigkeit haben, nicht auf das eigene, sondern das allgemeine Wohl gehen. Endlich mit dem konsequenteren Vordringen des Materialismus werden alle Wertbestimmungen lockerer, Tugend und Laster werden zu glücklichen und unglücklichen Prädispositionen u. s. w. Es ist aber zuzugestehen, dass gerade hier *Diderot* seinen ursprünglichen Ansichten näher bleibt, nicht bis zu den äussersten Konsequenzen fortgeht, wie er denn gegen *Helvetius* streng, gegen *de la Mettrie* mit Ingrimm spricht. Er kommt eben, wie *Rosenkranz'* vortreffliche Monographie mit Recht sagt, über den Widerspruch nicht hinaus, dass er als Metaphysiker Realist, als Moralist Idealist ist. Über Rechts- und Staatslehre hat *Diderot* kein eigenes Werk geschrieben; denn der sozialistische Code de la nature, den man in den Sammlungen seiner Werke zu finden pflegt, ist nicht von ihm, sondern vom Abbé *Morelly*. Wie *Diderot* selbst aber über Despotismus dachte, in welcher Art er

Priester und Fürsten zusammenstellte, ist aus einzelnen Äusserungen bekannt. — Nachdem schon 1783 eine (sehr unvollständige) Sammlung von *Diderots* Werken in London erschienen war, besorgte sein Freund und Schüler *Naigeon* eine viel vollständigere (Paris 1798, 15 voll.), in der sich aber der Herausgeber Änderungen des Textes erlaubt hat. Noch vollständiger, und dabei treuer und besser geordnet, ist die Pariser Ausgabe von 1821 (22 voll.). Aber auch zu dieser gehört als Ergänzung die Correspondance philosophique et critique de Grimm et Diderot (Paris 1829, 15 voll.) und die oben genannten vierbändigen Memoiren. Eine neue, sorgsame Gesamtausgabe von *J. Assézat* und *M. Tourneux* ist Paris 1875—1877, 20 voll., erschienen. In ihr auch die Elémens de physiologie und die Réfutation de Helvetius.

2. Durch *Diderot* wurde, wie er selbst behauptet, zu seinen ersten Schriften angeregt der insbesondere durch *Boerhaave* geschulte Arzt *Julien Offray de la Mettrie* (25. Dez. 1709 bis 11. Nov. 1751), dessen Histoire naturelle de l'âme 1745 (jedenfalls seine gründlichste Schrift) nebst einer satyrischen Schrift gegen seine Kollegen ihn aus Frankreich, wie sein L'homme machine, Leyden 1748, aus Holland vertrieb, worauf er von *Friedrich dem Grossen* nach Berlin gerufen ward, und dort als königlicher Vorleser und, wie *Voltaire* witzig sagt, Hof-Atheist eine Menge von Schriften verfasste (Traité de la vie heureuse, 1748; Homme plante, 1748; Réflexions sur l'origine des animaux, 1750; L'art de jouir, 1751 u. a.), welche zum Teil, nachdem er an einer Indigestion und darauf folgender (eigener) falscher Behandlung gestorben war, in seinen Oeuvres philosophiques, London (d. i. Berlin) 1751, 4°, und später u. a. Berlin 1775, 3 Bde., wieder abgedruckt sind. In allen wird der entschiedenste Atheismus und Materialismus gelehrt, die Religion als der Friedensstörer bezeichnet, der die Einzelnen am Genuss, die Gesamtheit an der Verträglichkeit verhindere, so dass also ein Staat von lauter Atheisten nicht nur, wie *Bayle* meint, möglich, sondern der allerglücklichste wäre. Der sogenannte Geist ist ein Teil des Körpers, das Gehirn nämlich, das wegen seiner feineren Muskeln Feineres hervorbringt als die Extremitäten; mit seinem Stillstande heisst es: *la farce est jouée!* Seine Vergänglichkeit aber ruft uns zu: Geniesse, so lange Du es vermagst! Weisheit und Wissenschaft sind vielleicht nur erfunden, weil wir die Bestimmung unserer Organisation verkannten. Die Keckheit, mit welcher *la Mettrie* den Sinnesgenuss als das einzige Ziel alles Handelns proklamiert, hat, weil es ihm auf eine Begründung der eigenen Praxis ankam, etwas sehr Widerwärtiges. Dies und die Oberflächlichkeit seiner Arbeiten verhinderte dennoch nicht, dass, weil die Strömung der Zeit eine solche war, seine Bücher Aufsehen machten, ja dass *Friedrich*

der Grosse, der ihn 1748 zu seinem Vorleser gemacht hatte, ein Éloge auf ihn verfasste, das in der Berliner Akademie verlesen ward.

3. Nur der Umstand, dass *Diderots* Gespräch mit *d'Alembert* bloss als Manuskript zirkulierte, macht es erklärlich, dass das Erscheinen des Système de la nature (Londres 1770), ein solches Aufsehen machte, wie es that. Dass der auf dem Titel als Verfasser genannte *J. B. Mirabaud*, der ein Jahrzehnt früher als Sekretär der Académie française gestorben war, es nicht sei, wusste Jedermann. Seit *Grimms* litterarische Korrespondenz veröffentlicht ist, zweifelt man nicht daran, dass der Baron *von Holbach* das Buch verfasst habe. Indess geht aus *Diderots* nachgelassenen Schriften hervor, dass diesem vieles wörtlich entlehnt ist; hinsichtlich *Lagranges, Naigeons* u. a. mag er sich ebenso entlehnend verhalten haben. Dass der in Heidesheim in der Pfalz 1723 geborene, in Paris erzogene und am 21. Febr. 1789 gestorbene *Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach* ein bedeutender Mann war, geht schon daraus hervor, dass *Diderot, Grimm* und die Encyklopädisten eine solche Verehrung gegen ihn hegten, und zugleich ihr Antagonist *Rousseau* ihn, wenigstens in einzelnen Zügen, zum Modell seines Herrn von Wolmar nahm. Seine übrigen Werke sind vergessen. Das eben Genannte entwickelt im wesentlichen folgende Gedanken. Es existiert nichts als Materie und die von ihrem Wesen untrennbare, darum nicht erst ihr mitgeteilte Bewegung. Der Komplex aller Dinge oder alles Existierenden heisst Natur und bildet ein Ganzes, indem jedes Ding Bewegung empfängt und mitteilt oder im Kausalzusammenhang steht. Zweck, Ordnung oder dem ähnliches giebt es in der Natur nicht, sondern bloss Notwendigkeit; man hat darum nie nach einem Wozu zu fragen, sondern lediglich nach dem Warum und Wie? Die Bewegung wird vermittelt durch die Tendenz der Dinge in ihrem Sein zu verharren, sowie dadurch, dass gewisse Dinge sich anziehen und abstossen. Diese drei Bedingungen der Bewegung pflegen die Physiker Trägheit, Attraktion, Repulsion, dagegen die Moralisten Selbstliebe, Liebe, Hass zu nennen. Beides ist ganz dasselbe, und der Unterschied des Moralischen und Physischen entsteht nur dadurch, dass der Unterschied zwischen den uns sichtbaren Bewegungen eines grösseren Komplexes von Molekulen und der unsichtbaren Molekularbewegung (in der Gährung z. B.) als ein qualitativer gefasst, und demgemäss die innere Bewegung der Gehirnmolekülen für etwas spezifisch von unseren sonstigen Bewegungen Verschiedenes genommen wird. So kommen die Menschen dazu, sich zu verdoppeln, sich als Einheit zweier Substanzen anzusehen, von denen die eine, die Seele, sich freilich darin sogleich als ein ganz Nichtiges erweist, dass sie nur negative Prädikate duldet. In Wahrheit ist diese sogenannte Seele nur ein Teil des Leibes; sie ist das

Gehirn, dessen Molekularbewegung das giebt, was wir Denken und Wollen nennen, Kombinationen nämlich der durch äussere Eindrücke hervorgebrachten Empfindungen. Es ist nicht zu entscheiden, ob die Empfindungsfähigkeit aller Materie zukommt, so dass jedes materielle Teilchen empfinden würde, wenn nur weggeschafft würde, was dies verhindert (dies geschieht z. B. durch Animalisation), oder aber, ob die Empfindungsfähigkeit an die Verbindung und Mischung gewisser Materien gebunden ist; genug, alle sogenannten psychischen Vorgänge, so die Leidenschaften, die allein zum Handeln bringen, sind nur Folge des Temperaments, der Mischung flüssiger und fester Teile. Alle Leidenschaften sind als Modifikationen der Liebe und des Hasses um nichts geistiger, als die Erscheinungen des Falles und des Stosses, gelten aber dafür, weil dort die körperlichen Bewegungen nicht so sichtbar sind wie hier. — Sehr natürlich musste, wenn der Mensch erst angefangen hatte, sich selbst als ein Doppelwesen anzusehen, er dies auch ausdehnen auf das Ganze, dessen Teil er ist. Dazu brachte ihn noch ganz besonders die Empfindung irgend eines neuen Übels und die Furcht vor einem solchen. So entstand die Vorstellung eines von der Welt verschiedenen Gottes, eine Vorstellung, die nichts erklärt, keinen tröstet, jeden ängstigt, und deren Nichtigkeit sich gleichfalls darin ankündigt, dass sie aus lauter Negationen besteht. Es giebt nichts sich Widersprechenderes als die Theologie, die durch die metaphysischen Eigenschaften Gottes ihn möglichst von dem Menschen entfernt, durch die moralischen ihn ganz zum Menschen macht. Die richtige Erkenntnis, die freilich nicht in vielen sich findet, setzt an die Stelle der Gottheit die bewegende Kraft, an die der göttlichen Eigenschaften und der Vorsehung die Naturgesetze. Dabei muss man nicht meinen, dass die Vorstellung von Gott ein unschuldiger, ja zur Bändigung der Ungebildeten vielleicht notwendiger Irrtum sei. Irrtümer nähren, um zu bändigen, heisst Gift geben, damit Einer seine Kraft nicht missbrauche. Und dann ist der Deismus, d. h. der Aberglaube, nichts weniger als unschädlich; denn er zieht andere Wahnvorstellungen nach sich, welche teils theoretisch unhaltbar, teils praktisch verderblich sind. Das erstere gilt von dem Dogma von der Freiheit, das ersonnen ward, um den mit moralischen Eigenschaften ausgestatteten Gott wegen des Übels zu rechtfertigen, und das vergisst, dass eine Welt, in welche eine neue Bewegung gebracht würde, eine neue Welt, darum aber einer, der wirklich etwas thun könnte, ein Schöpfer einer solchen, also allmächtig wäre. Das Zweite gilt von dem Dogma des jenseitigen Lebens, welches die Menschen von dem Diesseits abzieht, und darum unfähig macht, der Welt zu leben, der sie angehören. Nur der Materialismus hat ausser der Konsequenz, die seinem diametralen Gegensatz, der Lehre *Berkeleys*

(s. § 291, 5, 6), gleichfalls zuzugestehen ist, vor diesem seine Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande voraus, und wirkt zugleich wohlthätig. Den Einzelnen befreit er von der quälenden Furcht vor einem Gott, von den ebenso quälenden Gewissensbissen und Wünschen, welche beide der nicht kennt, der weiss, dass alles, was geschieht, notwendig ist, und lehrt ihn glücklich sein in der Gegenwart, indem er den Genuss nicht einer Chimäre opfert. Für die Verhältnisse wieder unter den Einzelnen und für die Regelung derselben ergiebt er gleichfalls die wichtigsten Folgerungen. Nicht durch Moralpredigten lehrt er die Menschen bessern, sondern dadurch, dass man sie gesunder macht: der Arzt tritt an die Stelle des Seelsorgers. Indem er ferner lehrt, dass es keinen anderen Antrieb zum Handeln giebt als das Interesse, zeigt er den Weg, wie die Menschen zu leiten sind: man zeige ihnen, dass sie Vorteil haben, wenn sie thun, was man fordert. Da nachweislich jeder Vorteil hat, wenn er in Frieden lebt (die Religion lehrt, sich anzufeinden), so wird, wenn jeder seinen Vorteil sucht, die Gesellschaft sich am besten befinden, und werden die Strafen immer seltener werden, die nicht verhängt werden, weil der Verbrecher frei und unverantwortlich ist, sondern aus demselben Grunde, aus welchem wir die Flüsse, die beides nicht sind, doch eindämmen.

4. Ungefähr dieselbe Stellung, die *Buffon* den Encyklopädisten gegenüber einnahm, gebührt im Verhältnis zum Système de la nature dem Arzt *Pierre Jean George Cabanis* (1757 bis 5. Mai 1808), einem Schüler *Condillacs*, von dessen Rapports du physique et du moral de l'homme die erste Hälfte 1788, 1789 in den Mémoires de l'institut erschien, dann 1812 als selbständiges Werk das Ganze, das sehr oft aufgelegt worden ist. Der Hauptunterschied zwischen ihm und *Holbach* besteht abgesehen davon, dass er durch seine gründlichen naturwissenschaftlichen Kenntnisse ihm sehr überlegen ist, besonders darin, dass er an die Stelle der psychischen Prozesse nicht sowohl mechanische als chemische und organische setzt. Wie der Magen verdaut und secerniert, so das Gehirn, nur dass seine Nahrungsmittel Eindrücke, seine Exkremente Gedanken sind. *Les nerfs — voilà tout l'homme,* ist sein Wahlspruch. (Aus einem nach seinem Tode [1824] veröffentlichten Briefe geht übrigens hervor, dass er selbst sich später bei dieser Lehre nicht befriedigt hat). Ähnliche Ansichten wie *Cabanis* entwickelte *Antoine Louis Claude,* Graf *Destutt de Tracy* (20. Juli 1754 bis 10. März 1836), seit 1801 in einer Reihe von Schriften, die 1817 als Elémens d'idéologie in vier Bänden vereinigt sind.

5. Durch die Reduktion aller geistigen Vorgänge auf feinere körperliche ist der Realismus zu dem Punkte gekommen, wo er (s. § 259) an der Grenze der Unphilosophie steht. In der That verdienen die

Werke, welche erschienen, um das Système de la nature noch zu überbieten, wie le bon sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles 1772 (von *Holbach* selbst), le militaire philosophe, la théologie portative (von *Naigeon*) u. s. w., von denen dieses „philosophische" Zeitalter wimmelte, den Namen philosophischer nicht mehr. Von dem zuerst genannten sagte sogar der für *Holbach* schwärmende *Grimm*, es lege den Atheismus für Kammermädchen und Friseure zurecht. Kurz es war die Zeit gekommen, wo nicht nur das Wort überall wiederholt ward, mit dem *Diderot* gestorben war: „der erste Schritt zur Philosophie ist der Unglaube", sondern wo man meinte, die ganze Philosophie bestehe nur in ihm. Die Entwicklung aber dieser Richtung hatte gezeigt, wie der Gegensatz zum Pantheismus, konsequent durchgeführt, dort anlangen muss, wo, was jener allein gelten liess, ganz geleugnet wird, das heisst beim Atheismus. Ein ähnliches Resultat wird die Entwicklung der idealistischen Systeme dieser Periode zeigen.

II.

Die idealistischen Systeme.

Ed. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie seit Leibnitz, 2. Aufl., München 1875.

§ 287.

Wie der Realismus des achtzehnten Jahrhunderts zu der materialistischen französischen Aufklärung führt, so die Reihe der idealistischen Systeme zu der rationalistischen deutschen. Die Berührungspunkte, die beide als individualistische Weltanschauungen zeigen müssen, dürfen nicht blind dagegen machen, dass sie aus diametral entgegengesetzten Systemen erwachsen sind. Und wieder darf dieser diametrale Gegensatz nicht dazu verführen, auf beiden Seiten überall vollkommene Korrelate, ganz sich Entsprechendes zu erwarten. Schon darin zeigt sich ein grosser Unterschied zwischen der realistischen und idealistischen Reihe, dass dort am Anfange nur furchtsame Versuche, eben darum keine bedeutenden, sondern mehr vorbereitende Systeme hervortreten, und die Namen der Bahnbrechenden, *Locke, Hume, Condillac,* erst später aufgehen, während der Idealismus plötzlich in dem System eines Mannes erscheint, der um so mehr als der entsprechende Antagonist nicht nur der Skeptiker und Mystiker, sondern auch *Lockes* und der englischen Moralisten bezeichnet werden darf, als er im bewussten Gegensatz zu ihnen seine Lehre entwickelt, ja der seinen Idealismus bis zu einem Punkte durchführt, welchem in der Entwicklung des Realismus erst die Stufe entspricht, die *Condillac* einnimmt. Wichtiger ist ein anderer Unterschied. Die materialistische Aufklärung Frankreichs zeigt die Entwicklung nur der Keime, die sich in *Locke* nachweisen

lassen; von den gegenüberstehenden Lehren (*Leibnitz'*, *Berkeleys*) nimmt sie gar nicht oder doch nur polemisierend Notiz. Anders der Rationalismus der deutschen Aufklärung. So viel derselbe *Leibnitz* dankt, so hat er doch nicht ihn zu seinem einzigen Vater; nur wenige seiner Repräsentanten sind als Fortbildner nur dessen anzusehen, was jener bereits angedeutet hatte. Bei weitem die Mehrzahl ist von den Engländern und Franzosen fast ebenso angeregt, wie von *Leibnitz* und *Wolff*. Ihre Lehren erscheinen eben deswegen als mehr eklektisch und weniger konsequent. Auf der anderen Seite haben sie den Vorteil grösserer Vielseitigkeit und sind wie von jeder, so auch von der nationalen Beschränktheit freier. Den kosmopolitischen Charakter der deutschen Aufklärung hat die französische nie gehabt. Dieser zweite Unterschied in der Entwicklung beider Richtungen ist nicht wie der erste, ein durch äussere Umstände veranlasster, also zufälliger, sondern folgt aus dem Begriffe des Realismus und Idealismus. Bei jenem führt das Über-Alles-Stellen des Körperlichen und der Individualismus auf das gemeinschaftliche Ziel, dass alles Wissen im Grunde in Eindrücken und Wahrnehmungen besteht (einzelnes wird nur durch die Wahrnehmung perzipiert), also zum Empirismus. Anders bei diesem: Vergötterung des Geistigen führt dazu, den Geist als die einzige Quelle aller Erkenntnis zu fassen, also zum Rationalismus oder Apriorismus. Auf der anderen Seite, da das allein Reale (das Geistige) hier als Einzelnes gefasst ist, dieses aber nicht durch Denken, sondern auf empirischem Wege gefunden wird, so ist hier möglich, wovon sich bei dem Realismus kein Analogon finden kann, dass neben dem rationalen Idealismus (*Leibnitz*) ein empirischer Idealismus (*Berkeley*) auftreten, dass *Wolff* die Psychologie als rationale und empirische abhandeln kann, und dass seine Nachfolger sich zu *Locke* so stellen können, wie *Leibnitz* und zugleich wie *Berkeley* gethan hatten.

§ 288.

A. Leibnitz.

G. E. Guhrauer, Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz, Breslau 1842, mit Nachträgen 1846, 2 Bde. — *Leibnitz* und *Geulincx* s. § 267 L. *D. Selver*, Der Entwicklungsgang des Leibnitzschen Monadenlehre bis 1695, in *Wundts* Philos. Studien III, 1886. *F. Tönnies*, Leibnitz und Hobbes, in den Philos. Monatsh. XXIII, 1887. *L. Stein*, Leibnitz und Spinoza, Berlin 1890. — *L. Feuerbach*, Leibnitz s. § 259. *J. Th. Merz*, Leibnitz, Heidelberg 1886. *Ed. Dillmann*, Eine neue Darstellung der L.'schen Monadenlehre, Leipz. 1891. — *G. Mollat*, Rechtsphilos. aus L.'s ungedruckten Schriften, Leipzig 1885. *J. Hartmann*, Leibnitz als Jurist und Rechtsphilosoph, Tübingen 1893. — *A. Pichler*, Die Theologie des Leibnitz, 2 Bde., München 1869.

1. *Gottfried Wilhelm Leibnitz* (oder *Leibniz*) ist am 21. Juni (3. Juli) 1646 in Leipzig geboren, bezog sehr jung (1661), aber durch

sehr frühes Bücherstudium mit den Alten vertraut, in der Logik sehr fest, mit den Scholastikern nicht unbekannt, als Student der Rechte die Universität in seiner Vaterstadt. Selten, wenn je, ist ein so belesener Student auf die Universität gekommen, und niemals ein grosser Philosoph so lesedurstig und lesebedürftig geblieben, wie *Leibnitz*. *Descartes* hat immer, ehe er ein Buch las, was sein Titel versprach, so durchdacht, dass er vor der Lektüre zu einer entschiedenen Ansicht über den Gegenstand gelangte. *Spinoza* hat wenig gelesen, und ohne äussere Anregung aus sich selbst seine Gedanken geschöpft. Anders als beide *Leibnitz*. Auch wenn er es uns nicht gesagt hätte, würden wir wissen, dass ihm seine besten Gedanken unter dem Lesen kamen. Wer gern Plagiate aufstöbert, hat darum bei *Leibnitz* leichtes Spiel. Die Scholastik ward ihm durch *Scherzer* noch lieber gemacht, für die Geschichte der Philosophie gewann ihm *J. Thomasius;* und seine Baccalaureats-Dissertation vom 30. März 1663 de principio individui zeigt einen geschulten Anhänger des Nominalismus. Es folgte dann, namentlich seit er in Jena unter *Erhardt Weigel* studiert hatte, eine Zeit, wo besonders *Bacon* und *Hobbes*, ausser diesen aber *Keppler*, *Galilei*, *Gassendi* und die übrigen Atomisten, vielleicht auch *Joachim Jungius* (1587—1657; man vgl. *E. Wohlwill*, Joach. Jung., Hamburg und Leipzig 1888) und auch (obgleich viel weniger als sie) *Descartes* ihn ganz der mathematisch-mechanischen Naturansicht gewannen, und zum Anhänger der Atomenlehre, zum Feinde der Finalursachen machten. Auch das Studium des *Taurellus* fällt wohl schon in sehr frühe Zeit, und ward vielleicht später, in Altorf, wieder aufgenommen. Von den Dissertationen, die er zur Erlangung der akademischen Grade verteidigte, ist die eine in erweiterter Gestalt als de arte combinatoria (1666) erschienen. Sie zeigt, dass er den *Lull* fleissig studiert hat. Eine Kabale in seiner Vaterstadt liess ihn diese, zugleich aber auch die früher beabsichtigte akademische Laufbahn verlassen. Nach glänzend verteidigter Dissertation (de casibus perplexis) in Altorf zum Doktor der Rechte ernannt, trat er, von *Boineburg* unterstützt, in Kurmainzische Dienste, wo seine (auch die schriftstellerische) Thätigkeit besonders auf Reformen des Rechts und staatsrechtliche Probleme gerichtet war. Auch knüpfte er Korrespondenzen mit Berühmtheiten der Wissenschaft, wie *Hobbes*, *Spinoza* u. a. an. Ein Brief an *Arnauld*, die philosophia eucharistica (s. oben § 267, 5) betreffend, scheint dem Schreiber freundlichen Empfang vorbereiten zu sollen. Gleich darauf, nämlich in Mainz 1672, tritt er die für seine Entwicklung so bedeutende Reise nach Paris an. Zwar die Absicht, *Ludwig XIV.* von den deutschen Angelegenheiten ab-, auf eine Expedition nach Ägypten hinzulenken, schlug fehl, ebenso wie die spätere, den König für seine pasigraphischen Pläne zu

interessieren; er blieb aber einige Jahre in Paris, und hat, wie er selbst sagt, erst hier Mathematik gelernt. Aber auch den *Descartes* hat er erst hier gründlich studiert, so gründlich, dass er ungedruckte Aufsätze desselben kopierte. Neben *Descartes Spinoza;* nicht nur in dessen gedruckten Sachen, denn *Tschirnhausen* erbat von *Spinoza* die Erlaubnis, ihm das Manuskript der Ethik mitzuteilen. Eine kurze Zeit mochten diese Lehren ihm so imponieren, dass sich sein Aufsatz de vita beata zu einem Mosaik Cartesianischer Aussprüche gestalten, und er später andeuten konnte, er habe einen Augenblick zum Spinozismus geneigt. Nur eine kurze Zeit; denn die Auszüge aus *Plato*, die in derselben Zeit gemacht wurden, sind vielleicht gemacht, um das Gegengewicht stets zur Hand zu haben, welches eben so sehr die Erinnerungen an die für eine Zeit lang verworfenen scholastischen Formen ihm darboten. Den Aufsatz de vita beata aber für einen ganz ähnlichen Auszug zu halten, was vorgeschlagen worden ist (man vgl. *Ad. Trendelenburg*, in den Histor. Beiträgen zur Philos., Bd. II), würde ich mich erst dann entschliessen, wenn mir bewiesen würde, dass *Leibnitz* die Gewohnheit gehabt habe, solche Excerpte (wie bei dem Aufsatz geschehen) deutsch, französisch, lateinisch zu redigieren und mehrere Reinschriften davon zu veranstalten. Bis dahin wird aber wohl noch einige Zeit vergehen. Abgesehen von einer kurzen Reise nach London, bei deren Rückkehr er *Spinoza* im Haag aufsuchte, blieb *Leibnitz* trotz Dänischer und Hannöverscher Anträge in Paris. Dort machte er im Jahre 1676 auf anderem Wege als dem, der *Newton* schon 1665 zu der Grundlage seiner Arithmetik der Fluxionen geführt hatte, die Erfindung der Differenzialrechnung, die ihn, nachdem er seine Methode in den kurzen Aufsätzen Nova Methodus pro maximis et minimis und de geometria recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum in den Acta Eruditorum 1684 und 1686 veröffentlicht hatte, in unerquickliche Prioritätsstreitigkeiten mit *Newton* und dessen Schülern verwickelte. Endlich gab er dem Drängen von Hannover her nach, und trat als Bibliothekar, Hofrat und Glied der Kanzlei in Hannôversche Dienste. Mit seinen praktischen Arbeiten gingen schriftstellerische Hand in Hand. Sein Caesarinus Furstenerius de jure suprematus (1677) hängt mit staatsrechtlichen Arbeiten, die er zu machen hatte, zusammen; und die Beaufsichtigung der Bergwerke, die ihm oblag, veranlasste ihn, seine Protogaea zu schreiben. Schon unter dem katholischen Herzog *Johann Friedrich*, ebenso unter dessen lutherischem Nachfolger *Ernst August* zeigt *Leibnitz* eine grosse Thätigkeit in den Versuchen zur Union der verschiedenen christlichen Konfessionen. Für diese irenischen Versuche schrieb er jenen Aufsatz, der später, unter seinen Papieren gefunden, als Systema theologicum herausgegeben worden ist, um seinen

Katholizismus zu beweisen (1820); ihnen dient die Korrespondenz mit *Bossuet* u. a. Auch sein Briefwechsel mit *Arnauld* von 1686—90 wird zuerst dadurch veranlasst; bald aber wird darin das Philosophische zur Hauptsache. In diesen Briefen an *Arnauld*, die, lange für verloren gehalten, 1846 von *Grotefend* herausgegeben worden sind, kann man das allmähliche Werden von *Leibnitz'* Lehre sehr gut beobachten. Die ersten Aufsätze, welche dem grösseren Publikum Nachricht davon geben, finden sich im Journal des Savans, in welchem namentlich im J. 1695 das Système nouveau (m. Ausg. Nr. 35, p. 124 ff.) und die sich daran anschliessenden Erläuterungen erschienen. Seit dem Jahre 1684, wo *Leibnitz'* Schülerin, die Hannöversche Prinzessin, den Kurprinzen von Brandenburg (nachmaligen König von Preussen) geheiratet hatte, beginnt seine Verbindung mit Berlin und die Reisen dahin. Eine grössere nach Italien unternahm er wegen archivalischer Untersuchungen. Sie hielt ihn drei Jahre von Hannover entfernt, und diente dazu, enge Verbindung in Wien, Florenz, Rom, Venedig u. s. w. anzuknüpfen. Seit 1691 war *Leibnitz* auch Bibliothekar des (katholischen) Herzogs *Anton Ulrich* zu Wolfenbüttel. Eine Vielgeschäftigkeit sonder Gleichen war dieser Encyklopädie alles Wissens möglich. Seit dem Tode des Kurfürsten *Ernst August* (1698) wird seine Verbindung mit Berlin viel enger; er ist zugleich eine Art von diplomatischem Agenten in Berlin und Präsident der neu errichteten Akademie daselbst. Auch mit dem kaiserlichen Hof trat er wieder in Verbindung; und wie er bei der Erhebung Preussens zum Königreich, bei der Oranischen Erbschaft, endlich bei den Ansprüchen auf Neuchatel für Preussen geschrieben, ebenso hat er Österreich seine Feder geliehen, als der spanische Erbfolgekrieg begann. Zugleich aber werden in dieser Zeit seine ausführlichsten Werke geschrieben. Im Jahre 1704 seine Nouveaux essais, d. h. die Neuen Versuche über den menschlichen Verstand (die er nicht herausgab, weil während der Zeit *Locke*, gegen den sie gerichtet sind, gestorben war), und die Aufsätze für die Königin von Preussen, die später (1710) zur Theodicée verbunden wurden. Der Tod dieser Königin lockerte das Band mit Berlin; die Reisen dahin wurden seltener, hörten mit 1711 ganz auf. Dagegen zieht ihn seitdem Wien sehr an. Dem soeben von *Peter dem Grossen* zum russischen Geheimen Justizrat Ernannten wird im Jahre 1712 die lange ersehnte Anstellung als wirklicher Reichshofrat in Wien. Auch geadelt wurde er vielleicht erst jetzt (vgl. *Bergmann*, Sitzungsbericht der Wiener Akademie, 20. Januar 1858). Bis gegen Ende September 1714 verweilt er in Wien. Dort wurden, wie *Gerhardt* gezeigt hat, für den grossen Prinzen *Eugen* die Principes de la nature et de la grâce, nicht die der gleichen Zeit entstammende, sogenannte Monadologie (unkritisch herg. von *E. Bou-*

troux, von *D. Nolen*, Paris 1881, u. a.) geschrieben. Zugleich ward auf die Gründung einer Akademie hingearbeitet. Während seines Aufenthaltes in Wien starb erst seine älteste Gönnerin, die Witwe *Ernst Augusts* und Mutter der verstorbenen Königin von Preussen, dann die Königin *Anna* von England, so dass er seinen Kurfürsten nicht mehr in Hannover fand. Sein und manches patriotischen Engländers Wunsch, dass er dem neuen König nach London folge, fand eine Begegnung, die über seine veränderte Stellung am Hofe keinen Zweifel übrig liess. Als er sein zuletzt noch durch die Streitigkeiten mit *Clarke* und andern Newtonianern verbittertes Leben am 14. November 1716 schloss, erschien von den zum Begräbnis geladenen Hofleuten nicht einer. Nachdem zuerst *Feller* in seinem Otium Hannoveranum ct. (Lips. 1718), *Kortholt* in Viri illustr. G. G. Leibnitii Epistolae ad diversos ct. (Lips. 1734 ff., 4 voll.), und *Raspe* in den Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz ct. (Amsterdam und Leipzig 1765, 4°) bisher Ungedrucktes von *Leibnitz* veröffentlicht hatten (bei *Raspe* u. a. die Nouveaux essais sur l'entendement humain, deren psychologische und erkenntnistheoretische Ausführungen demnach, soweit sie sich nicht mit Andeutungen in den früheren Abhandlungen decken, erst jetzt zur Wirksamkeit kommen konnten), wurde das bereits Gedruckte, meist in Zeitschriften Zerstreute, von dem Franzosen *Lud. Dutens* in Goth. Guil. Leibnitii Opera omnia (Genev. 1768, 6 voll., 4°) zusammengestellt, so aber, dass die eben genannten Posthuma nicht mit aufgenommen wurden. Im Jahre 1805 veröffentlichte *Feder* seine Commercii epistolici Leibnitiani specimina (Hannov. 1805), die manches Interessante enthalten. *Guhrauer* wieder gab Leibnitz' deutsche Schriften (Berlin 1838, 2 Bände). Diejenigen Artikel in den eben genannten Sammlungen, welche ein philosophisches Interesse zu haben schienen, und ausserdem dreiundzwanzig bis dahin ungedruckte Aufsätze enthält meine chronologisch geordnete Ausgabe der philosophischen Werke von *Leibnitz:* G. G. Leibnitii, Opera philosophica ct. (Berol. 1840, 2 voll., 4°). Nach dieser Ausgabe citiere ich hier. Leider hatte, als ich sie veranstaltete, *Sextro* noch nicht die Entwürfe der in Paris verloren gegangenen Briefe von *Leibnitz* an *Arnauld* aufgefunden, die *Grotefend* im Jahre 1846 veröffentlicht hat, eine für die Entwicklungsgeschichte der Leibnitzschen Metaphysik besonders lehrreiche Sammlung, da sie *Leibnitz* auf dem Wege und an dem Ziele zeigt, den überlieferten Begriff der Materie als selbständiges Prinzip aufzugeben. Sie wurde veröffentlicht in der von *G. H. Pertz* veranstalteten Sammlung, die im Jahr 1845 zu erscheinen anfing, aber ins Stocken geriet: Leibnitzens gesammelte Werke, herausgegeben von *Pertz* (die erste Folge enthält die historischen [4 Bde.], die zweite die philosophischen [1 Bd.], die dritte die mathematischen Werke

[7 Bde.].) Seit dem Jahre 1859 gab der Graf *A. Foucher de Careil*, welcher bereits früher Lettres et opuscules inédits de Leibniz (Paris 1854, 57, 2 voll.) veröffentlicht hatte, heraus: Oeuvres de Leibniz etc., Paris, Didot. Der 6. Band ist im Jahre 1864 erschienen. Bei diesem ist es geblieben. Die korrekteste Ausgabe schien werden zu wollen die, welche unter der Leitung von *Onno Klopp* begonnen ist (G. W. Leibniz' Werke. Erste Reihe 1, 2, 3, 4, Hannover 1865; 5, 1866); dann geriet sie ins Stocken. Mit dem Jahre 1872 begann der Druck wieder. Es erschien Band 6 und im folgenden Jahre 7, 8, 9, die Korrespondenz mit der Prinzessin *Sophie* enthaltend. Eine neue, leider gleichfalls unvollständige, undurchsichtig geordnete und inkorrekte Ausgabe von *C. J. Gerhardt* (Berlin 1875 ff., 4°) ist mit dem siebenten Band (1890) abgeschlossen. Eine trotz vieler und mancher unvermeidlichen Mängel sehr dankenswerte Arbeit ist: Der Briefwechsel von *Leibniz*, beschr. von *Ed. Bodemann* (über beide Sammlungen vgl. *B. Erdmann* im Archiv f. Gesch. d. Phil., II, 320 ff., IV, 289 ff.; eine Vergleichungstabelle der Ausgaben von *J. E. Erdmann* und *Gerhardt* a. a. O., IV, 320 ff.).

2. *Leibnitz'* oft wiederholter Ausspruch, der Cartesianismus sei nur das Vorzimmer der wahren Philosophie, fordert ein Hinausgehen über denselben. Da er, gleichfalls oft, den Spinozismus als weitergegangenen Cartesianismus, zugleich aber als eine mit Recht verrufene Lehre bezeichnet, so entsteht die Frage: wo muss von *Descartes* abgewichen werden, um nicht dem *Spinoza* zu nahe zu kommen? *Leibnitz* findet diesen Punkt in der Cartesianischen Fassung des Substanzbegriffes, aus der folge, dass es bloss eine Substanz gebe (Exam. de Malebr., p. 691), und erklärt deshalb den richtigen Substanzbegriff für den Schlüssel der Philosophie. Ihm selbst besteht das Wesen der Substanz in der selbstthätigen Kraft, vermöge der sie den Grund aller ihrer Veränderungen in sich selbst trägt, „zukunftsschwanger" ist, und in der unendliche Vielheit voraussetzenden Einzelheit, so dass er allerdings erstaunt sein musste, als man ihm Übereinstimmung mit *Spinoza* vorwarf, dessen Substanz alle Vielheit ausschliessende und dabei unwirksame Allgemeinheit gewesen war (à Bourguet, p. 722, 720). Vielmehr wird er nicht müde, die Substanzialität, d. h. Selbstthätigkeit der Einzelwesen als einziges Rettungsmittel gegen jeden (Averroistischen, mystischen, Spinozistischen u. s. w.) Pantheismus anzupreisen. Diese unendlich vielen einfachen Substanzen, Einheiten, Kräfte u. s. w., die er seit 1696 mit dem (seit *Plato*, auch in der Scholastik schon öfter gebrauchten, von *Giordano Bruno* in verwandtem Sinne benutzten, vielleicht im Zusammenhang von Gesprächen mit *Fr. Merc. van Helmont* für ihn festgewordenen) Namen Monaden bezeichnet, entstehen nicht und vergehen nicht (Syst. nouv., p. 125), können nur geschaffen oder ver-

nichtet werden; und ausser ihnen existiert nichts. Je mehr *Leibnitz* selbst eine Zeit lang dem Atomismus eines *Demokrit, Epikur* und *Gassendi* geneigt gewesen war, um so mehr musste er sich und seinen Lesern deutlich machen, worin sich seine Monaden von den Atomen jener unterscheiden. Wenn er sich rühmt, dass seine Lehre mehr enthalte als der Atomismus, welcher sich zu ihr wie der Anfang oder die Einleitung verhalte (Lettre, p. 699), so thut er es, weil er, was die Atomiker lehren, nicht leugnet, sondern teils annimmt, teils überbietet und ergänzt. Jedes Eindringen in die Einzelwesen leugnet er wie sie; ihren „harten" Atomen entsprechen hier die „fensterlosen" Monaden; beides besagt, dass jede Einzelsubstanz ein für sich Abgeschlossenes ist, in das nichts hinein-, aus dem nichts herauskommen kann (Monadol., p. 705), dessen Thätigkeit darum als „immanente" jedem „Übergehen" entgegengestellt wird. Mit gleichem Nachdruck wie die Atomisten hält *Leibnitz* die Unteilbarkeit seiner Monaden fest; während aber die Atome als ausgedehnte wenigstens in Gedanken teilbar bleiben, sind die Monaden wie die mathematischen Punkte wirklich unteilbar, und unterscheiden sich von den letzteren dadurch, dass sie nicht nur Modalitäten sind, sondern etwas Reales: also metaphysische Punkte (Syst. nouv., p. 126; Monadol., p. 705). Dann aber legt *Leibnitz* den Monaden Prädikate bei, welche den Atomen so fern stehen, dass er sagen kann, seine Lehre habe den Materialismus der Atomisten mit dem Idealismus *Platos* verbunden (à Bayle, p. 156). Den Monaden kommt nicht nur die Wirklichkeit *(acte)* zu, sondern Selbstverwirklichung *(activité)*: wie in dem elastischen Körper, der eingeengt ist, seine grössere Dimension als Drang liegt, so in der Monade ihr künftiger Zustand. Diese Thätigkeit ist von ihrem Wesen gar nicht zu trennen; deswegen ist die Monas immer thätig (d. prim. phil. emend., p. 122; Syst. nouv., p. 125; Princ. de la nat., p. 714; de ipsa nat., p. 157). Wenn ferner die Atome beschränkte Teile des Seins waren, so enthält dagegen jede Monas, wie *Spinozas* Substanz, die *omne esse* gewesen war, die ganze Unendlichkeit des Seins in sich, ist ein konzentriertes Universum, würde daher nichts verlieren, wenn alle übrigen Monaden untergingen, noch etwas gewinnen, wenn dieselben auf sie einwirken könnten (à Bourguet, p. 720; à Bayle, p. 187). Als in sich abgeschlossener, sich genügender Mikrokosmus bringt die Monade automatisch alles, was sie betrifft, in sich hervor; und ein alles durchschauendes Auge könnte in ihrem gegenwärtigen Zustande ihre ganze Vergangenheit und Zukunft, d. h. alles Sein in ihr lesen (Monadol., p. 706). Das Enthaltensein alles Seins in der einen Monas wird von *Leibnitz* in sehr verschiedener Weise sowohl beschrieben als bezeichnet. Namentlich in seinem Briefwechsel mit *Arnauld* sucht er dies klar zu machen. Wie

in dem Centrum eines Kreises alle Radien zusammenlaufen und also alle Centriwinkel enthalten sind, so enthalte die Monas alles, oder drücke alles aus *(exprime)*. Ebenso formuliert er es gegen *Bayle* (p. 187). Für dieses (nicht reell, sondern ideell, um mit *Hegel* zu sprechen) Enthaltensein alles Seins in der Monade, von dem es auch manchmal heisst, der Möglichkeit nach sei sie alles, braucht *Leibnitz* auch den Ausdruck sich spiegeln (*Hegel* sagt: scheinen), und sagt darum, dass die Monaden alles abspiegeln; nur muss dabei nicht vergessen werden, dass in jeder Monade alles ihre eigene immanente Thätigkeit ist; darum ist sie ein lebendiger Spiegel alles Seins (Princ. d. l. nat., p. 714). Der allergewöhnlichste Ausdruck, der um so weniger befremden wird, als von allen Monaden die eigene Seele uns am besten bekannt ist, ist der Ausdruck „Vorstellen", der aber nach seiner wiederholten Erklärung nicht bedeuten soll: sich vorstellen, denn *apperceptio* ist ein höherer Grad der *perceptio*, welcher letztere Ausdruck oft mit *représenter* und, wie oben, *exprimer* abwechselt. Weil Vorstellen nur heisst *idealiter* oder *potentia* enthalten, so wird man in *Leibnitz'* Terminologie sagen können, dass die Eichel den Eichbaum vorstellt (repräsentiert), und wird sich nicht wundern dürfen, wenn bei ihm vorstellende Thätigkeit und Entwicklung oder gestaltende Kraft zusammenfallen, oder er das Leben ein *principium perceptivum* nennt (ad Wagn., p. 466). Unsere Seele stellt, auch wenn sie schläft, die Welt, zwar nicht sich, wohl aber vor (Princ. d. l. nat., p. 715). Nennt man alles, was eine vorstellende Thätigkeit zeigt, Seele, so mag man auch die Monaden so nennen; besser sagt man seelenartige Wesen, oder noch besser Formen, und zwar individuelle, so dass man sie den materiellen Atomen des *Epikur* als formelle Atome entgegenstellen kann (Syst. nouv., p. 124). Dies wenigstens ist gewiss, dass viel eher als mit den Atomen *Demokrits* die Monaden mit Seelen, ja mit Geistern und sogar mit Gott verglichen werden können. Von dem letzteren aber unterscheidet sich die Monade dadurch, dass ihre Thätigkeit begrenzt, also gehemmt ist; nicht durch anderes ausser ihr, sondern durch ihr eigenes Wesen, denn alles hat, auch wenn es sein Sein von einem anderen hat, die Grenzen seines Wesens von sich. Darum drückt die Monas zwar alles oder das Unendliche aus, stellt es vor, aber in endlicher Weise (ad des Bosses, p. 740; à Bayle, p. 187). Gott, so schreibt *Leibnitz* am 5. Dez. 1702 an *Bayle*, enthält das Universum *eminenter*, dagegen die Monade *virtualiter*. Während Gott das Unendliche in unendlicher Weise, d. h. ganz und adäquat vorstellt, abspiegelt, weil er reine Thätigkeit *(purus actus)* ist, lässt sich in der Monade ein doppeltes Moment unterscheiden, die Thätigkeit und ihre Hemmung, d. h. Leiden oder Schranke, wodurch eben der Vergleich mit dem

elastischen Körper so nahe gelegt ward. Für diese beiden Momente wechselt die Bezeichnung, je nachdem die, zu denen *Leibnitz* spricht, verschiedenen philosophischen Schulen angehören. Von *Descartes* und *Spinoza* adoptiert er, dass das Leiden der Monade in ihren verworrenen Vorstellungen liege (Monadol., p. 709), so dass, weil sie von diesen zu deutlicheren zu gelangen strebt, sie zu ihrem Wesen *perception et appétit* habe (u. a. à Bourguet, p. 720). Für scholastisch gebildete Leser, so namentlich in seinen Briefen an den Übersetzer seiner Theodicée, *des Bosses*, werden die beiden Momente der Aktivität und Passivität als *forma substantialis* oder *entelechia* und als *materia (prima)* bezeichnet. Von der letzteren kann selbst Gott die Monaden nicht befreien, darum können sie materielle Seelen genannt werden, was ein Korrelat dazu ist, dass sie eben formelle Atome genannt waren (Syst. nouv., p. 125). *Leibnitz* brauchte gar nicht besonders auszusprechen, dass *materia prima* ganz dasselbe sei, was *perceptions confuses* (u. a. à Montmort, p. 725), und dass Gott *purus actus* sei, weil keine verworrenen Vorstellungen oder keine Materialität und Passivität in ihn falle; es wäre ohnedies unzweifelhaft. Weil so in der Monade zwei Momente zu unterscheiden sind, die Möglichkeit und ihre Ergänzung, deswegen sagt *Leibnitz* oft, die atomistische Theorie reiche nicht aus; man müsse zu den verschrieenen substanziellen Formen zurückkehren, und diese als Zuthat mit den Atomen verbinden. Dass er dies die Zuthat eines metaphysischen Prinzips zu der Physik der Atomisten nennt, war vielleicht eine Reminiszenz daran, dass nicht nur viele Scholastiker, sondern auch *Bacon* (s. § 249, 3) das materielle Prinzip der Physik, die Formen der Metaphysik zugewiesen hatte. Fielen nun mit diesen auch die Finalursachen in die Metaphysik, so begreift sich's, dass *Leibnitz* in der Korrespondenz mit *Arnauld* schreiben konnte (Disc. de metaph., p. 22; ed. *Grotefend*), dass seine Theorie die der wirkenden Ursachen mit der Teleologie verbinde. Indem in jeder Monade die Unendlichkeit des Seins in einer bestimmten, endlichen Weise sich zeigt, also Aktivität und Passivität in bestimmter Weise vereinigt erscheinen, ist keine der anderen gleich; es giebt nicht zwei absolut gleiche Wesen *(indiscernibilia)*, sondern jede Monas spiegelt das Sein in ihrer verschiedenen Weise, von ihrem eigentümlichen Augenpunkte aus (u. a. Syst. nouv., p. 127). Diese Verschiedenheit, welche die Atomiker leugnen müssen, weil sie den Atomen nur Materialität zuschreiben, fände ebenso wenig statt, wenn die Monade reine Thätigkeit wäre; sie hat also ihren Grund nur in der Hemmung der Thätigkeit, und in den verworrenen Vorstellungen wurzelt die individuelle Verschiedenheit und Eigentümlichkeit. Da vermöge dieser die Monaden sich gegenseitig ausschliessen, so ist die *materia prima* natürlich die

vis passiva resistendi (de ipsa nat., p. 157). Aber nicht nur dies. Denn da alle Monaden das unendliche Sein, also dasselbe, jede aber in anderer Weise, spiegeln oder in sich konzentrieren, so findet trotz der Verschiedenheit eine Zusammenstimmung statt, die *Leibnitz accord, concomitance*, später immer Harmonie nennt. Obgleich daher kein Einfluss noch gegenseitige Einwirkung zwischen den Monaden stattfindet, könnte jenes scharfblickende Auge nicht nur in jeder Monas (vorwärts und rückwärts) lesen, was in ihr, sondern auch (seitwärts), was in allen Monaden ist, war und sein wird. Wie um einen Marktplatz gestellte Spiegel, obgleich jeder etwas anderes zeigt, sich nie widersprechen, so ist es auch mit den lebendigen Spiegeln der Welt. Diese Harmonie, Verschiedenheit in der Einheit, hat daher zu ihrer Bedingung die Schranken der Monaden, ihre verworrenen Vorstellungen oder ihre Materie *(prima)*. Diese bildet also das Band der Monaden; ohne sie wären die Monaden zwar Götter, aber auch isoliert, ständen als Deserteure des Universums ausserhalb desselben (Mon., p. 709; Théod., p. 537; Princ. de vie, p. 432). Die Harmonie, als die Einheit im Unterschiede, ist eine Manifestation des grossen Naturgesetzes, welches ebenfalls aus dem Begriff der Monade folgt, jener (wie überhaupt die Grundbegriffe seiner Monadologie seinen mathematischen Untersuchungen zum Infinitesimalkalkül entnommenen) *lex continui*, die, wie *Leibnitz* bedauert, in den Wissenschaften zu sehr vernachlässigt werde. Dieses Gesetz kann so formuliert werden. Es giebt keine absoluten, sondern nur relative, graduelle Unterschiede; es ist eine Folge davon, dass die ersten Prinzipien (Differenziale) der Dinge selbst nur graduell verschieden, klarere oder blindere Spiegel des Universums sind. Dieses Gesetz der Stetigkeit, welches *Leibnitz* sehr oft aussprechen lässt: überall ist's wie bei uns, schliesst jeden jähen Übergang *(saltus)*, sowie jede Lücke *(hiatus, vacuum)* als etwas Widersinniges aus, und stellt an die Stelle der Veränderung die Entwicklung. So im Einzelnen: es kann keine Bewegung als aus vorangegangener Bewegung, keine Idee als aus einer vorausgegangenen Idee entstehen. So auch im Ganzen: hier fordert es, alle Gegensätze als relative, die Ruhe als unendlich kleine Bewegung, die Parabel und den Kreis als Ellipsen mit unendlich grossem oder kleinem Abstand der Brennpunkte, das Kohärente als flüssig, das Flüssige als kohärent, die Geburt als Evolution, den Tod als Involution zu fassen, ferner nirgends ein *vacuum formarum*, also Zwischenwesen zwischen Tieren und Pflanzen, Genien, die über den Menschen stehen, anzunehmen u. s. w. (à Bayle, p. 104, 5; Nouv. syst., p. 125; Nouv. ess., p. 392; Princ. de vie, p. 432; an Wagner, p. 467). Demgemäss bilden also die Monaden eine stetige, ganz allmählich aufsteigende Reihe, von der untersten, die dem Nichts am nächsten steht,

bis zur obersten, so aber, dass nirgends zwei vorkommen, die ganz dieselbe Stelle einnehmen, so dass, was *Thomas von Aquino* von den reinen Intelligenzen gesagt hatte (§ 203, 5), von *Leibnitz* auf jede Monade ausgedehnt wird: sie ist einzig in ihrer Art, und es giebt unendlich viele Grade derselben (Princ. d. l. nat., p. 715). Trotzdem setzt *Leibnitz* gewisse Hauptabteilungen nach den hauptsächlichsten Unterschieden der vorstellenden Thätigkeit, die wir in der Selbstbeobachtung fixieren können. Aus dieser Selbstbeobachtung Folgerungen hinsichtlich der anderen Monaden zu ziehen, ist man berechtigt, weil in dem Höheren das Niedere stets mitenthalten ist, und es keinen untermenschlichen Zustand giebt, der nicht in die menschliche Erfahrung fiele, und demgemäss von Menschen erkannt werden könnte. Es giebt nämlich in uns Vorstellungen, welche so dunkel sind, dass wir sie weder unter sich noch von uns zu unterscheiden vermögen, wie z. B. die im tiefen Schlaf oder in einer durch schnelles Drehen hervorgebrachten Bewusstlosigkeit; zweitens aber solche, die verglichen mit jenen klar sind, wie z. B. die Empfindung Grün, die aber, weil wir sie weder dem Blindgeborenen beschreiben können, noch auch wissen, dass das Grün, welches wir sehen, aus Blau und Gelb gemischt ist, undeutlich oder verworren sind; endlich aber drittens deutliche, die wir durch Definition mitteilen können (Unterscheidungen, die sich schon bei *Descartes* und in der Art de penser finden). Ebenso kann man unterscheiden Monaden, welche nie über den ersten Grad der Vorstellungen hinausgehen, und diese können schlafende oder auch blosse Monaden genannt werden; zweitens solche, die es zu klaren Vorstellungen bringen, und dies wären Seelen; endlich solche, die ausser den dunklen und klaren (aber verworrenen) auch noch deutliche Vorstellungen haben, und diese nennen wir Geister (Medit. de cogn., p. 75; Mon., p. 706). Natürlich giebt es innerhalb dieser Hauptordnungen unendlich viele Abstufungen, wie denn *Leibnitz* an dem Dasein übermenschlicher Genien nicht zweifelt, zu denen vielleicht die Menschen nach dem Tode werden (Princ. de vie, p. 431; an Wagner, p. 466). Steigt man nun von Stufe zu Stufe hinauf, so weisen alle Grade der Monaden zuletzt auf eine, in der alle Materialität, d. h. alle Verworrenheit verschwindet, weil sie alles ganz deutlich perzipiert, allem gleich sehr unmittelbar präsent ist (Princ. d. l. nat., p. 717). Diese primitive, oberste Monade ist Gott (à Montmort, p. 725; ad Bierling, p. 678), der, weil ihm das abgesprochen wird, was vorher als das Band der Monaden erkannt war, natürlich als extra-, präter- und supramundan bezeichnet werden muss (de rer. orig., p. 147; an Clarke, p. 749), und durchaus nicht als (immanente) Weltseele oder als Welt-Ich gefasst werden soll. Ihm steht als Gegensatz nicht, wie man wohl gemeint hat, die Materie, sondern das Nichts gegenüber, und

die Materie ist bereits ein Mittleres zwischen beiden; ja *Leibnitz* nennt sie (vielleicht an *Campanella*, vielleicht aber, was näher liegt, an *Descartes* denkend) ein Produkt beider (sur l'espr. univ., p. 182). Gott ist der Grund und Urheber der Monaden, und da aus ihrem Wesen die Harmonie folgte, der Grund, warum diese existiert. In ihrer Beziehung zu Gott wird die Harmonie zu der von Gott vorher bestimmten, und der Ausdruck Système de l'Harmonie préétablie wird (seit 1696) der offizielle Name für *Leibnitz'* System.

3. Nur für die Existenz der Monaden und ihre Harmonie wird Gott (wenigstens meistens) als der Grund bezeichnet. Ihr Wesen (*essentia*) oder auch ihre Möglichkeit (Denkbarkeit) ist, wie auch *Spinoza* (Ep. 28) gelehrt hatte, eine ewige Wahrheit, die wie alle ewigen Wahrheiten in der göttlichen Weisheit als der *regio idearum* ihren Ort, ebenso wenig aber wie dieser Ort selbst seinen Grund in dem göttlichen Willen hat. Die, auch wenn gar nichts existierte, dennoch möglichen Monaden können, nach dem bekannten Aristotelischen Satz, in Existenz gesetzt werden nur durch ein existierendes Wesen, und zwar eines, dessen Existenz nicht wie die ihrige eine Ergänzung der Möglichkeit ist, sondern durch Gott, der durch seine Möglichkeit existiert. Der Übergang von der Möglichkeit der Monaden zu ihrer Existenz kann mit Anlehnung an *Leibnitz'* eigene Terminologie ein Übergang von seiner Metaphysik zu seiner Physik genannt werden. Sein Aufsatz vom Jahre 1697 de rerum originatione radicali (p. 147 ff.) ist dafür besonders wichtig. Hier wie sonst macht *Leibnitz* Gebrauch von dem, was er bald *principium rationis sufficientis*, bald *principium melioris* nennt, und hier so formuliert: alles Mögliche hat Anspruch auf Existenz nach dem Masse seiner Vollkommenheit, an anderen Orten kürzer so: nichts geschieht grund- (d. h. zweck-) los. Alle die unendlich vielen denkbaren Monaden und Kombinationen derselben, mit deren Wesen, wenn sie aus der *regio idearum* in die Existenz gesetzt werden, gar keine Veränderung vor sich geht (à Clarke, p. 763), drängen sich zur Existenz. Dabei geschieht, was in dem analogen Falle geschieht, wo bewegende Kräfte in verschiedener Richtung auf einen Körper wirken: wie hier das Resultat die Richtung ist, in welcher das Maximum von Bewegung bewirkt wird, so in jenem metaphysischen Mechanismus die grösstmögliche Summe von Realität oder von Vollkommenheit. (Diese Zusammenstellung der Vollkommenheit mit der Realität warnt davor, *Leibnitz'* Lehre ethischer zu fassen als sie gemeint ist. Wenn er noch im Jahre 1714 an *Wolff*, der um eine Definition der Vollkommenheit gebeten hatte, schreibt: *perfectio est gradus realitatis positivae, vel quod eodem redit intelligibilitatis affirmativae;* und später die Vollkommenheit mit der Allgemeinheit und Regelmässigkeit gleichsetzt, weil die Aus-

nahme etwas Negatives, und nur die Regel eigentlich ein *observabile* sei: so ist klar, dass *Leibnitz* dem rein logischen Vollkommenheitsbegriff *Descartes'* und *Spinozas* [s. § 272, 3] sehr nahe steht). Da dieser Mechanismus im Wissen Gottes vor sich geht, so heisst dies ebenso viel als: Gott vergleicht die möglichen Kombinationen und erwählt die vollkommenste. Dabei kann es, ja muss es kommen, dass anstatt eines für sich genommen vollkommenen Wesens, dessen Existenz aber nur durch eine Menge Unvollkommenheiten erkauft werden kann, minder vollkommene erwählt werden. Ebenso sind vollkommen gleiche Wesen zwar denkbar; weil aber bei der Verwirklichung beider kein Grund da wäre, warum das eine hier, das andere dort sich befindet, bei der nur eines derselben, aber keiner, warum gerade dieses vorgezogen wurde, so verwirklicht Gott keines von beiden, und es existieren niemals gleiche Wesen (ebend., p. 755, 756). Nicht alles, was denkbar (*possible*), ist darum mit dem Übrigen vereinbar (*compossible*: à Bourguet, p. 718, 719). Durch die Verwechslung dieser beiden Begriffe sind *Averroës* und *Spinoza* zu dem irrigen Satz gekommen, dass alles Mögliche zur Wirklichkeit komme. Dies ist richtig nur vom Kompossiblen. Den Komplex alles Kompossiblen und also Existierenden nennt man Welt. Ihre Einzigkeit ist daher selbstverständlich (Théod., p. 506). Ebenso, dass sie die beste ist; dies ist sie nicht, weil Gott sie gewählt hat, sondern Gott hat sie gewählt, weil sie die beste. Dass nun der Komplex aller existierenden Monaden, deren jede mit ihrer Zukunft schwanger geht, ebenso alle seine künftigen Zustände in sich trägt, dass es in diesem Komplex, der realen Welt, ebenso wenig wie in der idealen einen Sprung oder eine Lücke geben kann, dass eben darum alles nach (zwar nicht metaphysischer, aber moralischer) Notwendigkeit geschieht, indem sein Gegenteil denkbar, aber unzweckmässig, d. h. unmöglich ist, dies versteht sich alles von selbst. — Geht man nun von dem allgemeinen Begriff der Welt zu dem ihrer Bestandteile über, so fragt sich zuerst: wie fasst *Leibnitz* die körperlichen Dinge? Natürlich muss, da es ausser den Monaden nichts wirkliches giebt, auch der Körper aus ihnen bestehen. Daher ist ein Körper oder auch die körperliche Masse (*materia secunda*) ein Aggregat von Substanzen. Sie ist darum ebenso wenig Substanz, wie die *materia prima*; nur aus dem entgegengesetzten Grunde: die eine war nur eine Seite der Substanz, also etwas Unvollständiges; die andere wieder ist aus vielen Substanzen zusammengesetzt, ist nicht *substantia*, sondern *substantiae*, gilt nur für eine Substanz oder ist nur ein *substantiatum* (ad des Bosses, p. 440; à Montmort., p. 736). Ein solches Zusammen von nicht-ausgedehnten einfachen Substanzen wird zu einem Ausgedehnten durch unsere, und zwar verworrene Vorstellung. Wie wir die Milchstrasse oder eine

Staubwolke als *continua* sehen, weil unser Auge nicht scharf genug ist, die einzelnen Sterne oder Staubkörnchen deutlich zu unterscheiden, so entstehen uns durch unser verworrenes Perzipieren der vielen einfachen Wesen jene *entia mentalia*, Raum, Ausdehnung, die ebenso wenig wie die Zeit etwas Reales, sondern blosse *ordines coëxistendi* sind (à Bayle, p. 159; à Clarke passim), und weiter die ausgedehnten Körper, welche *semientia, entia semimentalia, phaenomena benè fundata* genannt werden müssen, weil sie wie der Regenbogen einen realen Grund haben, zu dem aber, als was sie uns erscheinen, nur durch unser konfuses Perzipieren werden (besonders die Briefe an *des Bosses* entwickeln diese Lehre, welche eigentümlich gegen die Spinozistische kontrastiert, nach der gerade die verworrene Vorstellung vereinzelte [s. § 272, 4], die hier konfundieren soll). Ganz wie die Zahl der Regenbogen, ohne dass ein Wasserbläschen zukommt, dennoch grösser wird, wenn ein Auge hinzukommt, so braucht Gott, um die Zahl der Körper zu mehren, nur einige Monaden zum Grade apperzipierender Seelen zu steigern. Die Körper also sind als ausgedehnt angeschaute Monadenkomplexe, sind Erscheinungen. Wie sie, so ist auch die Bewegung oder die successive Ortsveränderung ein Phänomen, eine Erscheinung (de phaen. real., p. 444; à Bayle, p. 159). Die Erscheinungen der bewegten Körper, die sich von unseren Träumen durch ihre Gesetzmässigkeit unterscheiden, sind daher, wie sie von uns angesehen werden, durchaus nichts Reales; und eigentlich müsste man sagen: wo uns ein Zusammenstoss von Körpern erscheint, folgt immer die Erscheinung einer kombinierten Bewegung. Wenn *Leibnitz* anstatt dessen mit denen, welche in der Bewegung etwas Reales sehen, sagt: der Stoss hat zur Folge die Modifikation der Bewegung, so entschuldigt er sich damit, dass ja auch der Copernikaner von Sonnenaufgang spreche (ad des Bosses, p. 435). Dazu kommt aber noch, dass gerade wie dem Phänomen einer grösseren oder geringeren Ausdehnung der reale Unterschied von mehr oder weniger zugleich perzipierten Monaden zu Grunde liegt, ebenso auch mehr oder minder Bewegung sich zeigen wird, je nachdem mehr oder minder bewegende Kraft und Wirkung derselben jenes Phänomen veranlasste. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass wie das Zusammenschmelzen zweier Kugeln zu einer gewiss eine grössere Kugelfläche, darum aber nicht eine giebt, die so gross ist wie die Summe der Flächen jener beiden, ganz ebenso man nicht die Bewegung als das Mass der bewegenden Kraft oder gar ihr Äquivalent ansehen darf. Das ist der grosse Fehler des *Descartes*, dessen Grundgesetz, dass die Summe der Bewegungen stets dieselbe bleibe, nach welchem, wenn es wahr wäre, ein *perpetuum mobile* gar keine Schwierigkeit darböte, durch das Experiment sehr leicht zu widerlegen

ist. Nur die Summe der bewegenden Kraft bleibt stets konstant; ferner, was sich daraus leicht ergiebt, die Bethätigung dieser Kraft, die *action motrice;* endlich aber auch, was *Descartes* zu leugnen scheint, wenn er der Seele die Kraft zuschreibt den Körper zu lenken (§ 267, 7), die Summe der Richtungen, in welchen jene Kraft wirkt (ad Bernoull., p. 108; Théod., p. 520). Da alle Zustände der Körper aus der Bethätigung der bewegenden Kraft hervorgehen, so ist die mechanische Betrachtung aller körperlichen Vorgänge, selbst der organischen, vollkommen berechtigt. Nur darf man nicht vergessen, dass der letzte Grund jener mechanischen Grundgesetze in ihrer Zweckmässigkeit liegt, so dass sie selbst nur teleologisch bewiesen werden können. Nur dies ist in der Polemik gegen alle Teleologie richtig, dass man nicht zu leicht bei der Hand sein soll, bei der Betrachtung der einzelnen Erscheinungen die mechanisch wirkenden (Mittel-) Ursachen zu überspringen. Dagegen sich unbedingt nur an die wirkenden Ursachen binden, heisst nicht nur das Verständnis ihrer Gründe, sondern sogar mancher einzelnen Erscheinungen sich unmöglich machen.

4. Findet sich in einem Aggregat von Monaden eine, welche alle übrigen darin in verschiedenem Grade, aber viel klarer abspiegelt, als jede der übrigen den eigenen und die fremden Zustände repräsentiert, so wiederholt sich gewissermassen in diesem Aggregat das Verhältnis der beiden Momente, welche die Substanz konstituierten. Demgemäss werden die übrigen zusammen *materia* (zum Unterschiede aber von jener *secunda)* oder Körper genannt, die klarer perzipierende Monas aber die Entelechie dieses Körpers, er selbst ein Lebendiges, und wenn seine Entelechie eine empfindende Seele ist, ein Tier (Mon., p. 710). Obgleich diese Verbindung darin nichts ändert, dass ein anderer als ein bloss idealer Einfluss der einen Monade auf die anderen eine Unmöglichkeit ist (Mon., p. 709); obgleich ferner das Verhältnis der Seele zum Körper nur eine Harmonie zwischen beiden sein kann, in welcher die Bewegungen, welche der automatisch wirkende Körper vollbringt, ganz den Vorstellungen entsprechen, die das geistige Automat aus sich hervorbringt (Mon., p. 711), ohne dass man zu dem verzweifelten Mittel der Occasionalisten (Théod., p. 521), dem steten Wunder, seine Zuflucht zu nehmen braucht: so kann man doch von einer herrschenden und vielen beherrschten, einer thätigen und vielen leidenden Monaden sprechen, wenn man unter jener die versteht, in welcher deutlicher als in allen übrigen der Grund aller Veränderungen des Ganzen zu lesen ist, und wieder unter Leiden (wie *Descartes* und *Spinoza)* nur das dunkle und verworrene Vorstellen. *Leibnitz* wird es nicht müde, der vulgären Ansicht, die einen *influxus* des Leibes auf die Seele und umgekehrt lehrt, sowie der occasionalistischen, die ein

stetes Wunder annimmt, als dritte die seinige entgegenzustellen, nach welcher Leib und Seele sich wie zwei gut gehende Uhren verhalten, deren Zifferblätter ohne realen Zusammenhang und ohne Nachhilfe stets das Gleiche zeigen. Auch hier wird dann betont, dass diese Harmonie von Gott gesetzt sei; und so geschieht es, dass wo *Leibnitz* von prästabilierter Harmonie spricht, meistens nur die von Leib und Seele, nicht die des Alls zu verstehen ist. Wie kein Körper jemals in Ruhe ist, so auch der beseelte nicht; vielmehr treten fortwährend neue Monaden in ihn hinein, andere aus ihm heraus: er bietet eine stete Metamorphose dar, wie ein Fluss oder Wasserfall oder auch das stets gebesserte Schiff des Theseus (Nouv. ess., p. 278), und diese Veränderung spiegelt sich in der ihn beherrschenden Seele. Eine wirkliche Metempsychose aber, eine plötzliche Trennung von einem und Verbindung mit einem anderen Monadenhaufen ist als ein Sprung unmöglich (Mon., p. 711). Ebenso wenig eine völlige Trennung des Leibes von der Seele (Princ. de vie, p. 432); vielmehr wie die Geburt eine Enthüllung des schon beseelten Keims, so mag der Tod eine Einhüllung in einen, dem Keim ähnlichen Zustand sein. Von einem Gebundensein der Seele aber an einen bestimmten Teil des Körpers will *Leibnitz* nichts wissen (Nouv. ess., p. 278). Es scheint, als wären schon in ihrer allerersten Anlage die Monaden, aus welchen Menschenseelen werden, anders als alle übrigen, obgleich man es keine Undenkbarkeit nennen kann, dass eine Beförderung in diesen höheren Rang stattfindet (Théod., p. 527). Durch dieses Beherrschtwerden von einer Monade wird nun offenbar, da die zwischen den übrigen stattfindende Harmonie in ihr eine empfundene oder gar bewusste geworden ist, die Vereinigung eine innigere, als zwischen den Wasserbläschen eines Regenbogens; und ein lebendiger Körper nähert sich dadurch offenbar mehr einem *unum per se* an, als ein toter, der ein blosses *unum per accidens* ist. *Leibnitz* kann nicht umhin, dies zuzugestehen. Man hat daraus, dass ganz besonders in seinem Briefwechsel mit *Arnauld* und in dem mit dem P. *de Bosses* die Äusserungen vorkommen, dass die lebendigen Wesen mehr seien als blosse Phänomene, dass hier etwas hinzukomme, das sie in ein Reales verwandle, ein *realizans*, welches in den Briefen an *des Bosses vinculum substantiale* genannt wird, dass eben darum jener blosse Körper *substantiae*, ein *substantiatum*, dagegen ein lebendiger Körper auch eine *substantia (composita)* sei u. dgl. m., in diesen beiden Korrespondenzen aber immer die eucharistische Frage in den Vordergrund gestellt wird, etwas zu voreilig geschlossen, es sei in dieser ganzen Lehre nur Kondeszendenz gegen das katholische Dogma zu sehen. Man vergisst dabei, dass es *Leibnitz* mit der realen Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl persönlicher Ernst war, besonders aber, dass er

ganz unabhängig von dieser Frage auch sonst davon spricht, dass die herrschende Monade *centre d'une substance composée* und *principe de son unicité* sei (Princ. de la nat., p. 714), dass er am 9. Juli 1711 an *Wolff* schreibt: Substanzen (nämlich zusammengesetzte) gebe es so viele wie organische Körper, dagegen seien die unorganischen Körper sowie die Bruchstücke eines Organismus nur Aggregate, nur Phänomene. Es war wohl ganz besonders sein Festhalten des Gesetzes der Kontinuität und Analogie, das ihn in dem Verhältnis der beiden Momente, welche die (einfache) Substanz konstituieren, den Differential-Quotienten gleichsam des Verhältnisses zwischen Körper und Seele sehen liess, ja das ihn manchmal dahin bringt, die *materia prima* als Differenzial des Körpers, die *entelechia prima* als das der Seele zu behandeln, indem er sagt, jener sei die Einheit der einen, dieser der anderen Seite aller Bestandteile des Lebendigen (p. 680). Wird aber diese Analogie zwischen der einzelnen Monade und dem Lebendigen festgehalten, so wird nicht nur das Letztere zu einem wirklich Substanziellen, sondern umgekehrt wird der Keim dessen, was dem Lebendigen eigen, nun auch in jeder einzelnen Monade aufgesucht werden können. Diese (rückwärts gehende) Analogie, welche zu der Körperlichkeit der Monaden führt, ist um so näher gelegt, als ja die *materia prima* und *materia secunda* beide in der Verworrenheit der Vorstellungen bestehen, freilich die eine in der, welche in die Monaden selbst, die zweite in der, welche in ihren Betrachter fällt. Wird dieser Unterschied vergessen, so kann es sogar *Leibnitz* selber, z. B. gegen *Cudworth*, öfter geschehen, dass er ganz so spricht, als komme der einzelnen Monade nicht nur *materia prima*, sondern Körperlichkeit zu. Übersichtlicher freilich und konsequenter erscheint die Leibnitzische Lehre, wenn alle Sätze, welche die Substanzialität des Zusammengesetzten oder die Möglichkeit einer *substantia corporea*, d. h. einer *substance composée* behaupten, wegfallen, und die Körper (wie er dies von den untertierischen immer behauptet) nur als Phänomene gefasst werden, und ebenso wenn von der Körperlichkeit der Monaden nie, immer nur von ihrer Materialität gesprochen wird. Die Darstellung hat aber nicht das Recht, ein System konsequenter zu machen, als es ist. Bei *Leibnitz* aber nehmen sich die Darsteller diese Freiheit. Die meisten in der eben angedeuteten Weise, so dass alles, was nicht zur blossen Phänomenalität der Körper stimmt, übergangen, höchstens belächelt wird. Dies ist so sehr das Gewöhnliche, dass es Vielen als selbstverständlich erscheint, und sie gar nicht bemerkt haben, wie zu den eben angedeuteten alterierenden Darstellungen der Leibnitzischen Lehre die von *Kuno Fischer* steht, da er im diametralen Gegensatz gerade zum Ausgangspunkte macht, dass jede Monade ein beseelter Körper sei, eben darum aber

auch von jedem beseelten Körper, einer Pflanze, einem Tier sagt, *Leibnitz* sehe darin eine Monade. So geistreich dies durchgeführt wird, so ist es doch nur möglich, indem der Buchstabe *Leibnitz'* mehr, als erlaubt ist, dem Geiste geopfert wird. Wenn *Fischer* dort, wo er *substance composée, vinculum substantiale*, prästabilierte Harmonie abhandelt (3. Aufl., p. 381) ausdrücklich bemerkt, es handle sich hier nur um die Momente in einer jeden Monade, nicht um das Verhältnis von Monaden unter einander, so übersah er, dass *Leibnitz* nie anders jene Begriffe einführt, als wo es sich um das Verhältnis einer herrschenden Monade zu einem Aggregat niederer Monaden handelt. *Fischers* Auffassung ist irrig, obgleich ein Bentleyscher Irrtum, aus dem man mehr lernt als aus zehn richtigeren Darstellungen.

5. An die zuletzt betrachteten Lehren der Biologie schliessen sich nun die, welche man heute unter dem Namen Psychologie, *Leibnitz* aber unter dem der Pneumatik zusammenfasst, die Geisteslehre. Dieselbe findet sich ganz besonders in den nach seinem Tode (1765) herausgekommenen vier Büchern der Nouveaux essais (p. 194—418), welche das Lockesche Hauptwerk Schritt für Schritt begleiten. (Nur von den Sätzen, die sich nicht in dieser Schrift finden, wird hier angezeigt werden, wo sie stehen). Auch die menschliche Seele ist eine Monade, unterscheidet sich aber von der Tierseele schon dadurch, dass der von ihr beherrschte Leib eine viel künstlicher organisierte Maschine ist, als der Tierkörper. Mehr aber noch dadurch, dass ihre Vorstellungen deutliche sind, so dass sie dieselben unter einander und sich von ihnen zu unterscheiden vermag, wodurch sie Bewusstsein hat, für sich selbst das ist, was die übrigen Monaden für das sie betrachtende Auge waren, oder ihre Thätigkeit in sich reflektiert (Princ. de la nat., p. 715). Durch diese reflexive Thätigkeit wird das blosse Individuum zur Person, das Selbst zum Ich, das Naturwesen zum Glied der moralischen Welt, kurz die Seele zum Geist. In diesem nun wird das Vorstellen zum Denken und Wissen, das Streben zum Wollen. Bleibt man nun hier zunächst bei dem ersteren, dem theoretischen Geiste stehen, so ist trotz dieser Steigerung doch kein Sprung und kein *vacuum formarum* zwischen dem Vorstellen des Tiers und des Menschen anzunehmen. Denn wenn jenes sich zu einem auf Gedächtnis gegründeten Kombinieren erhebt, vermöge dessen es uns verständig erscheint, so steht der menschliche Geist während eines grossen Teils seines Lebens, überall wo die blosse Erfahrung ihn leitet, auf derselben Stufe. Nur dass in ihm, was bei dem Tiere nicht statthat, die Anlage zu einem auf Prinzipien gegründeten Wissen sich findet. Eben deswegen sind diese Prinzipien dem Geiste als Anlage eingeboren, und *Locke* befindet sich mit seiner *tabula rasa*, der übrigens seine aus der Reflexion

geschöpften Ideen geradezu widersprechen, im Irrtum. Seinem Peripatetischen Grundsatze: *nihil est in intellectu* u. s. w. muss ergänzend hinzugefügt werden: *excipe nisi ipse intellectus*. *Descartes'* Lehre von den angeborenen Ideen ist freilich auch schief, weil danach nur das im Geiste sein soll, wessen derselbe klar bewusst ist, während vielmehr jene Prinzipien *virtualiter* in dem Geiste liegen, sich aus dieser ihrer Anlage automatisch entwickeln, und dadurch erst zum Bewusstsein kommen. Verbessert man den Descarteschen Ausdruck so, so wird man sagen müssen, dass da nichts in die Seele (als eine Monas) hineintreten kann, jede Idee ihr eingeboren, das heisst aus der angeborenen Anlage und Thätigkeit der Seele geschöpft ist. Dies gilt sogar von den Empfindungen; und eigentlich liegt in *Lockes* Lehre von den sekundären Qualitäten die Anerkenntnis, dass Empfindungen eigentlich Gedanken sind. (Interessant ist, sich zu erinnern, wie später *Condillac* diesen Satz umkehrt, s. § 283, 4). Die unbewussten, unendlich kleinen oder dunklen Vorstellungen, aus denen das Bewusstsein erst hervorgeht, diese sind nach *Leibnitz* für die Pneumatik gerade so wichtig, wie die kleinen Körperchen für die Physik, und sind noch viel weniger beachtet als diese. Wenn er behauptet, durch sie die Harmonie zwischen der materiellen und der moralischen Welt, dem Reich der Natur und der Gnade erklärt zu haben, so ist dies richtig: gerade wie dadurch, dass die Monaden als vorstellende Kräfte gefasst wurden, die Bestandteile der materiellen Welt in die Nachbarschaft der geistigen Wesen erhoben werden, so reicht durch seine dunklen, unbewussten Vorstellungen der Geist hinab bis in die materielle Welt, und die Kontinuität beider Welten ist gesichert. Ganz wie bei den blossen Monaden ihre individuelle Beschaffenheit in dem Momente der Schranke, der *materia prima* lag, ganz so werden hier diese unbewussten Vorstellungen, d. h. wird die dunkle Seite des Seelenlebens als der eigentliche Grund der Individualität bestimmt. Genius, Gemüt, Gefühl sind die Worte, mit denen eine spätere Zeit das bezeichnet hat, was *Leibnitz* das *je ne sais quoi* nennt, wodurch jeder von Natur zu etwas Besonderem präformiert ist. Nur durch Annahme dieser unendlich kleinen Vorstellungen ist es erklärlich, wie wir beim Erwachen Gedanken haben: wir hatten sie immer, nur keine, die sich dem Gedächtnis einprägten und im Bewusstsein blieben. Ohne sie ist kein Einfall zu erklären, der uns kommt, noch auch jener Zustand des partiellen Schlafs, den wir Zerstreutsein nennen. Wer diesen Schlüssel der Pneumatik besitzt, dem erscheint die Behauptung, dass der Geist dazwischen auch nicht denke, gerade so falsch wie die, dass ein Körper sich in absoluter Ruhe befinde. Zwischen diesen dunklen Vorstellungen und dem daraus sich entfaltenden deutlichen Erkennen in der Mitte standen die verworrenen.

Auch der menschliche Geist enthält dergleichen. Ganz besonders treten sie hervor in dem Akte des Empfindens, wo er eben darum sich in seiner Funktion als blosse Seele zeigt. Daher die Ähnlichkeit, die er hier mit dem Tier zeigt, während wo die dunklen Vorstellungen ihn beherrschen, wie im Schlaf, er sich dem Lebensprinzip der Pflanze annähert. Wie das Sehen von Grün ein indistinktes Sehen von Gelb und Blau gewesen war, so ist das Hören des brausenden Ozeans ein verworrenes Perzipieren von unendlich vielen Geräuschen. Steigt man von den dunklen Vorstellungen, die unser ganz dumpfes Selbstgefühl konstituieren, durch die verworrenen Vorstellungen des Empfindens, also überhaupt aus dem dunklen Seelenleben an *Leibnitz'* Hand an das klare Tageslicht der deutlichen Vorstellungen, so betritt man das Gebiet des eigentlichen Erkennens oder Wissens, welches, weil es auf gewissen Prinzipien beruht, mit dem zusammenfällt, was *Leibnitz* Vernunft nennt. Durch sie wird der Mensch der Wahrheit teilhaft, während sein verworrenes Denken ihn nur die Erscheinung perzipieren liess. Es giebt aber in dem menschlichen Geiste entsprechend den beiden Momenten, welche alles Wirkliche konstituierten, zwei Vernunftprinzipien: das Prinzip der Identität oder des Nichtwiderspruchs, welches die Grenze der Denkbarkeit, der logischen Möglichkeit, und darum die rationalen und ewigen Wahrheiten, und zweitens das Prinzip des zureichenden Grundes oder der Angemessenheit *(pr. rationis sufficientis, pr. de convenance* u. s. w.), welches alle thatsächlichen Wahrheiten bedingt. Auf jenem beruht die Mathematik und Logik, auf diesem die Physik. Was mit jenem streitet, ist schlechthin (oder logisch), was mit diesem, ist physisch unmöglich. Das Gegenteil vom ersteren ist das Possible, vom zweiten das Kompossible. Sämtliche Wahrheiten bilden den Inhalt der Vernunft; daher pflegt *Leibnitz* die Vernunft als *enchaînement des vérités* zu definieren (u. a. Théod., Discours de la conf., p. 479). Durch Anwendung dieser beiden Prinzipien zu immer neuen Erkenntnissen zu gelangen, lehrt die Methodenlehre. Nicht ohne nachweisbare Anregung von dem, was *Descartes* über philosophische Methode gesagt hatte, denkt *Leibnitz* sein ganzes Leben hindurch über eine allgemeine Wissenschaftslehre nach, die er oft mit *Descartes mathesis universalis* nennt. Nur Bruchstücke derselben fanden sich in seinen nachgelassenen Papieren; und einiges davon ist in meine Ausgabe hinein genommen (No. XI—XXII, LII—LIV; mehr bei *Gerhardt*, Bd. VII). Wie *Descartes* und wie *Locke* fordert er, dass von dem Einfachsten ausgegangen werde; dies aber sieht er nicht mit dem letzteren in den Empfindungen, denn diese sind verworren, also zusammengesetzt. Vielmehr wird solches den Anfangspunkt bilden, wovon wir eine intuitive Erkenntnis haben. Ein solches ist nun für

das rationale Erkennen das Widerspruchlose; und mit dem Nachweise, dass etwas widerspruchlos, denkbar sei, darum mit identischen Sätzen, d. h. mit (nicht bloss nominalen) Definitionen ist also zu beginnen. (Nicht durch *Spinoza*, wie ich früher meinte, sondern durch *Lull* lässt sich *Leibnitz* bewegen, diese primitiven Begriffe einmal Attribute Gottes zu nennen). Eine Reduktion derselben auf eine möglichst kleine Zahl würde ein Alphabet der menschlichen Gedanken geben. (Die Definitionen, die er selbst als solche Fundamentaldefinitionen giebt, beweisen, dass ihm eine Prädikamenten- oder Kategorieentafel vorschwebt, in welcher Kongruenz, Ähnlichkeit, Ursache, Wirkung u. s. w. definiert würden). An diesen, auf eine möglichst kleine Zahl zu reduzierenden Definitionen hätte man die ersten Daten, von denen die Entwicklung der rationalen Wahrheiten zu beginnen hätte. Was dann zweitens die faktischen betrifft, so stützen sich diese gleichfalls auf gewisse Grundfakten (was *Goethe* später Urphänomene genannt hat), die, indem man eine Menge gegebener Fakten vergleicht, auf eine immer kleinere Zahl reduziert werden können. Wie *Bacon* fordert daher *Leibnitz*, dass Fakten gesammelt werden, und kann nicht genug Repertorien und Akademieen haben, deren Nutzen er selbst mit dem der Logarithmentafeln vergleicht. Sind diese Daten herbeigeschafft, dann beginnt das Operieren damit, welches er selbst sehr gern ein Rechnen, *calculus ratiocinator* u. s. w. nennt. Das Wort ist aber in so weitem Sinne zu nehmen, dass darin das gewöhnliche Rechnen ebenso wie das gewöhnliche syllogistische Verfahren nur einen geringen Bestandteil ausmacht. Wie alles Rechnen, so ist auch dieser höhere Kalkul ein doppelter: Verbinden und Trennen, Synthesis und Analysis. Von dem synthetischen Verfahren ist die Kombinationsrechnung ein wesentliches Stück: durch sie kann man z. B. die mögliche Zahl aller Musikstücke berechnen, ja sie selbst finden. Durch dasselbe findet man, ob und wie Probleme verbunden werden können. Das analytische Verfahren dagegen betrachtet das einzelne Problem, zerlegt es in leichtere und bringt es, wenn auch nicht zur Lösung, so doch dieser näher. Wie dort die Kombinationsrechnung, so soll hier die Wahrscheinlichkeitsrechnung ein wesentliches Ingrediens sein. Hatte nun weiter das Beispiel des *Cartesius* und die eigene Erfahrung *Leibnitz* die ohnedies sehr nahe liegende Erkenntnis geben müssen, dass für jeden Kalkul fast das Wichtigste die glückliche Wahl der Zeichen ist, und nimmt man noch hinzu, dass nachweislich die Arbeiten des *Athanasius Kircher* und *Joh. Joachim Becher*, namentlich aber *Georg Dalgarnos* (eines in Aberdeen geborenen Mannes, dessen Werke im Jahre 1834 in Edinburg wieder gedruckt worden sind) merkwürdige Schrift Ars signorum, vulgo Character universalis et lingua philosophica (die in London 1661 mit dem Motto *Hoc ultra*

gedruckt, das *Leibnitz* wohl die Überschrift *Plus ultra* [Opp. phil. No. XV] eingab) ihm bekannt waren: so darf uns nicht wundern, dass sein ganzes Leben hindurch *Leibnitz* auf eine Bezeichnung dachte, vermittelst der jeder primitive Begriff in einem Charakter, jede Verbindung von ihnen in einer Formel fixiert werden könnte. Nur ein Nebenvorteil war für ihn, was jenen Männern die Hauptsache gewesen war, dass dadurch eine Pasigraphie geschaffen wurde, vermöge welcher (wie heute in der Mathematik) der Deutsche jedes von einem Franzosen geschriebene Buch in der eigenen Sprache lesen würde. Der Hauptpunkt war bei ihm, dass Zeichen gewählt würden, bei denen jede fehlerhafte Gedankenkombination zu einer unmöglichen oder sich aufhebenden Formel führen, jeder *hiatus* im Räsonnement sich als Auseinanderfallen der Charaktere u. dgl. zeigen müsste. Alles dies aber gelänge nur, wenn Begriffshieroglyphen gewählt würden, die dem Wesen des Bezeichneten so analog wären, wie die Mystiker von ihrer *lingua Adamica* oder ihrer *signatura rerum* träumen. Weder die Metall- und Planetenzeichen, noch die Hieroglyphen der Chinesen scheinen solchen Vorteil darzubieten; so bleibt er denn bei den Zeichen der Mathematiker stehen, und versucht es bald mit Linien, bald mit Ziffern, bald mit Buchstaben. Dass er die erzielten Resultate nicht dadurch erreicht hat, ist bekannt und nicht auffallend. — Wenn die bisher angeführten Sätze uns lehren, wie nach *Leibnitz* sich der Geist von dem dumpfen Gefühlsleben zum vernünftigen Erkennen erhebt, so ist noch weiter zu zeigen, was für dieses Erkennen das eigentliche Objekt bildet, oder worin die Wahrheit besteht, auf die es gehen sollte. Da durch die Anwendung des Prinzips der Widerspruchslosigkeit der Gegenstand bloss für sich, in einfacher Beziehung auf sich selbst, dagegen, wenn man nach seiner Kompossibilität fragt, als Glied eines Ganzen betrachtet wird, so führt die Betrachtung nach beiden Prinzipien natürlich zu einer Vielheit in der Einheit, d. h. zu einem harmonischen Verhältnis, und die Harmonie des Alls ist darum das Ziel, welchem die Vernunfterkenntnis nachstrebt. Je näher sie ihm kommt, um so mehr wird sie Weltweisheit, weil sich der Geist als der bewusste Spiegel des Universums erweist. Deutlich erkanntes harmonisches Zusammenstimmen ist also die volle Wahrheit. Da aber das deutliche Vorstellen von dem verworrenen nicht durch eine Kluft geschieden war, so wird es auch von dem harmonischen Zusammenstimmen, sei es auch in engeren Kreisen, eine undeutliche Perzeption geben müssen. Dies statuiert *Leibnitz* wirklich im Genuss des Schönen. Die Lust an musikalischer Harmonie, den harmonischen Verhältnissen überhaupt ist ein unbewusstes Zählen und Vergleichen (Princ. d. l. nat., p. 718). Schönheit wäre demgemäss, nur verworren aufgefasst, dasselbe, was, deutlich erkannt, Wahrheit wäre. Beide zeigen Zweckmässigkeit und darum Vollkommenheit.

6. Gerade wie für die Theorie vom Erkennen, so sind auch für die Lehre vom Willen und die daran sich schliessende Moral die unbewussten oder unendlich kleinen Vorstellungen der eigentliche Schlüssel. Wie alle Vorstellung der Monade sich als Streben zeigt, so wird in der Menschenseele je nach den drei unterschiedenen Stufen des Vorstellens ein dreifaches Streben unterschieden werden müssen. Mit dem untersten, dem Entwicklungstrieb, reicht der Mensch in die Pflanzenwelt, mit dem zweiten, dem Instinkt, in die Tierwelt hinab; mit dem dritten, dem Willen, überragt er sie beide. Wiederum also erweist er sich als Mittelglied zweischen dem Reiche der physischen Notwendigkeit und dem der Zwecke. Da diese drei Stufen in kontinuirlichem Zusammenhange stehen, so sind die Willensakte in dem dunklen Naturtriebe, der Naturanlage präformiert. Schliesst schon dies den Indeterminismus aus, so noch mehr, dass jedes Streben seinen Grund in einer Vorstellung hat. Die vollständige Unabhängigkeit des Willens, die darin bestände, dass es von mir abhängt, ob ich überhaupt will, weist *Leibnitz* als eine Absurdität ab: das Wollen will man nicht, sondern man will etwas, d. h. das Gewollte. Aber auch hinsichtlich dessen, dass man dies und nicht ein anderes will, ist man nicht unabhängig, sondern immer ist man in der Wahl determiniert. Der fingierte Fall mit Buridans Esel kann nicht stattfinden, weil der Schnitt, der die Welt in zwei ganz gleiche Hälften theilen sollte, auch den Esel halbieren, dann aber auf der einen Seite andere Organe haben würde, als auf der andern. Die eine Seite hat also immer das Übergewicht (Théod., p. 517). Bei seinem ganz entschiedenen Determinismus will *Leibnitz* aber nicht mit *Spinoza* zusammengestellt sein. Mit Recht, denn dieser lässt die Determination ausserhalb des Individuums fallen, vergleicht es deswegen mit dem geworfenen Stein; *Leibnitz* dagegen lässt den Willen determiniert sein durch in uns selbst fallende Vorstellungen, und vergleicht die Ansicht des Indeterministen mit dem Wahn der Magnetnadel, dass sie beliebig sich nach Norden richte. Dieser Wahn entsteht dadurch, dass wir sehr oft dieser inneren determinierenden Impulse nicht bewusst sind. Wir wissen dann nicht, warum wir etwas wollen, obgleich dies Wollen einen bestimmten Grund hat. Dies findet statt nicht nur da, wo die dunklen und verworrenen Vorstellungen sich noch nicht zu deutlichen erhoben, sondern auch da, wo sie wieder zu jenen herabsanken. So ist es z. B. in der Gewohnheit, wo man wieder instinktartig oder ganz unbewusst handelt, indem ein, jetzt freilich zweiter Naturtrieb uns drängt. Geht man daher auf die allerersten Regungen des Wollens zurück, so wird man diese in dem Gefühl des Unbehagens und der Unruhe finden, in welchem wir nicht wissen, was wir wollen. Es kann dies dunkles Wollen genannt werden,

weil es ganz den dunklen Vorstellungen entspricht. Durch die Verbindung mehrerer Regungen entsteht die Richtung auf eine bestimmte Vorstellung, die, wenn sie nicht bis zur vollen Befriedigung führt, Verlangen oder Furcht, wo aber dieselbe erreicht ward, Lust oder Schmerz ist. Verbindet sich nun damit noch Erinnerung und Spiel der Einbildungskraft, so entsteht dadurch eine vorwiegende Neigung, die über das Wollen entscheidet, und der man nur durch Hervorrufen anderer Determinationen entgegentreten kann. Hier in dieser zweiten Stufe des Wollens, die man das sinnliche Wollen nennen kann, welche also den Sinnesempfindungen im theoretischen Geiste entspricht, ist gewolltes Gut das, was Lust oder Vergnügen schafft, ist Übel alles, was Schmerz bewirkt. Auch in diesem, wie in dem sogleich zu betrachtenden vernünftigen Wollen, ist das Gesuchte die Vollkommenheit, denn Lust ist gesteigerte Thätigkeit; weil aber Lust nur Gefühl *(sentiment)* derselben ist, kann es verworrene Neigung zu ihr genannt werden. Über beide Stufen erhebt sich nun das durch deutliche Vorstellungen determinierte oder vernünftige Wollen, in welchem den Axiomen des theoretischen Geistes die Maximen entsprechen, die in eben dem Sinne wie jene dem Geiste eingeboren sind, und ihm allmählich zum Bewusstsein kommen. Wo der Wille durch die Vernunft determiniert wird, da ist er frei; je vernünftiger, desto freier (de libert., p. 669). Die Lust, welche das sinnliche Wollen verfolgt, ist nur eine momentane Steigerung der Thätigkeit, also ein vorübergehendes Gut; die Vernunft lehrt den Zustand bleibender Lust oder Glückseligkeit suchen. Zu dieser dient nichts so sehr wie die Erleuchtung des Verstandes und die Übung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken (V. d. Glücksel., p. 672). Ja sie besteht nur im Fortschritt der Weisheit und Tugend, ist daher dauernde Kraftsteigerung, also Vollkommenheit. Mit dieser Ausdehnung (in die Länge könnte man sagen) geht eine andere Hand in Hand (man könnte sie die in die Breite nennen): es lehrt die Vernunft nicht nur an der eigenen Befriedigung, sondern an dem Glücke Anderer Freude haben oder sie lieben; denn Liebe ist nur die Lust an Anderer Glückseligkeit. Daraus aber lässt sich das ganze Naturrecht ableiten, dessen Forderungen in seinen drei Stufen, *jus strictum, aequitas, pietas,* die bekannten Formeln *neminem laede, suum cuique tribue, honeste vive* enthalten (de not. jur., p. 118, 119). Da aber die grösste Steigerung der Thätigkeit und also das grösste Glück und die Vollkommenheit der Menschen darin besteht, dass sie zu immer klarerer Erkenntnis gelangen, so ist es die Maxime des vernünftigen Wollens, nicht nur in wachsender eigener Aufklärung sich selbst stets glücklicher und vollkommener zu machen, sondern die höchste Tugend, die Philanthropie, so zu üben, dass man zu der Glückseligkeit und Auf-

klärung aller beiträgt. In der Lösung dieser Aufgabe wird nicht nur ein Gut, sondern das höchste Gut, d. h. das Gute erreicht, welches also ebenso den Inhalt des Wollens bildet, wie das Wahre des Erkennens. Der Harmonismus, welcher in allen Teilen der Leibnitzischen Philosophie als Resultat hervortritt, thut es auch in seiner Moral, bei der es interessant ist zu sehen, wie trotz so mancher wörtlicher Übereinstimmung mit *Spinoza* der diametrale Gegensatz zwischen beiden sich in dem sich selbst verlierenden *amor intellectualis Dei*, der eine Privattugend ist, und der sich selbst behauptenden aufklärenden Philanthrophie zeigt. Wie zwischen dem sinnlichen Empfinden, der Perzeption der Erscheinung, und dem wissenschaftlichen Erkennen, welches die Wahrheit erfasste, d. h. die Harmonie aller Dinge mit Bewusstsein abspiegelte, das sinnliche Perzipieren von Harmonie, das Kunstgefühl stand, so muss ihm entsprechend auch zwischen dem sinnlichen Suchen der Lust und dem vernünftigen Wollen des Guten ein Wollen in der Mitte stehen, das nicht sowohl den höchsten (philanthropischen) Zweck direkt ergreift, als vielmehr so auf denselben hinweist, wie oben das Schöne auf das Wahre. Die Kunst des Menschen nimmt bei *Leibnitz* wirklich diese Stelle ein, jene Thätigkeit, in welcher wir Gott ähnlich werden, indem wir schaffen, der Natur ähnlich, indem wir Maschinen hervorbringen (Princ. d. l. nat., p. 127; Monadol., p. 712). Es ist aber, eben weil ihr diese Stellung angewiesen ist, hier die Kunst noch nicht als die Himmelstochter gedacht, die ihren Zweck in sich selbst hat; sondern bei den *échantillons architectoniques*, von denen *Leibnitz* spricht, denkt er offenbar an gemeinnützige Maschinen, und deswegen möchten wir anstatt künstlerisches Schaffen lieber Kunstfertigkeit sagen, wo er von *art* spricht. Die ganze spätere, von *Leibnitz* beherrschte Weltanschauung ist eben deswegen nicht darüber hinausgegangen, dem Kunstwerk einen über- und ausserhalb der Kunst liegenden moralischen Zweck zuzuweisen.

7. Wenn in seiner Metaphysik *Leibnitz* sich besonders dem Cartesianismus und Spinozismus entgegengestellt, in seiner Physik durch die idealistische Ansicht von dem Ausgedehnten sich als ein Antagonist von *More*, der sogar die Geister ausgedehnt macht, und von *Cudworth*, dem das Ausgedehnte lebendige Kraft erweist, wenn er in seiner Psychologie und Moral den Gegner *Lockes* und der englischen Moralisten darstellt, der den Geist Belehrungen und Anweisungen nur aus sich selber schöpfen heisst, so zeigt er sich endlich in seiner Theologie als Gegner derer, welche dem Realismus in die Hände gearbeitet hatten, indem sie den Glauben und die Vernunft einander entgegensetzten (s. § 276—278). Gegen *Bayle* ist seine Théodicée (p. 468—665) geschrieben, welcher alle die jetzt folgenden Sätze ent-

nommen sein werden, bei denen nicht besonders bemerkt ist, wo sie sich finden. Wegen dieses Verhältnisses zu *Bayle* beginnt *Leibnitz* mit einer Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft (p. 479—505). Nachdem er hier den Glauben mit der Erfahrung zusammengestellt hat, zeigt er, dass beide mit der Vernunft nicht streiten. Diese nämlich statuiere nicht bloss logisch notwendige Wahrheiten, deren Gegenteil einen Widerspruch enthält, sondern auch thatsächliche Wahrheiten, welche auf dem Prinzip der Angemessenheit beruhen, und welche nur das physisch Notwendige oder das Naturgesetz betreffen. Wenn eine Abweichung von diesem, z. B. das Wunder, auch nicht von uns, die wir den Komplex aller Zwecke nicht überschauen, begriffen werden kann, so ist sie damit doch nicht widervernünftig. Wäre sie dies, so wäre sie absolut unmöglich. Dagegen kann es Übervernünftiges allerdings geben. (Diese, seit *Hugo von St. Victor* bei den Scholastikern sehr gewöhnliche Distinktion kann *Leibnitz* sich um so eher aneignen, als der Mensch nicht das einzige Vernunftwesen ist, und er ja manchmal geradezu sagt, es möge das oder jenes über unsere gegenwärtige Vernunft gehen. Noch mehr aber. Selbst unter diesem, was nicht *a priori* bewiesen werden kann, und also zu den Geheimnissen des Glaubens gehört, giebt es vieles, was nachdem es geglaubt wurde, erklärt, d. h. gegen Einwendungen verteidigt werden kann, so dass wir eine moralische Gewissheit davon erlangen. Sind doch selbst diejenigen Dogmen, welche am meisten Anstoss erregen, wie die Trinität, die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl u. a., nichts weniger als widervernünftig, und vielmehr das, was die Gegner behaupten, viel eher so zu nennen. (*Lessings* WW., herausg. von *Lachmann,* Bd. 9, p. 269 u. 154). Noch viel mehr ist erreichbar hinsichtlich des wesentlichsten Inhaltes der Religion, der eben darum in allen Religionen sich findet, und weil er wenigstens im Keim in allen Menschen liegt, das Natürliche in der Religion oder die natürliche Religion genannt werden kann, welche in der christlichen nicht negiert ist, da vielmehr Christus als der wahre Erneuerer der natürlichen Religion anzusehen ist, der ihre Lehren als positive Satzung verkündigt hat. Diese natürliche Religion, die gerade wie die Wissenschaft *virtualiter,* als dunkler Drang in dem Menschen liegt, wird, indem sie sich entwickelt, aufgeklärt wird, zu einer natürlichen Theologie, die Vernunftglaube ist, weil ihre Hauptstücke, der extra- und supramundane Gott und die Unsterblichkeit des Geistes, Lehren sind, welche die Vernunft in ihrem eigenen Namen verkündigt. Demgemäss kommen hier zuerst die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes zur Sprache. Da stimmt es nun ganz mit dem Unterschiede der zwei Erkenntnis- und Wahrheitsprinzipien, wenn

Leibnitz die Beweise *a posteriori* von dem *a priori* unterscheidet. Der letztere, der aus der Idee des notwendigen Wesens auf seine Existenz schliesst, bedarf nach *Leibnitz,* der hier bis aufs Wort mit *Cudworth* übereinstimmt, zunächst des Nachweises, dass jene Idee möglich ist, d. h. dass sie nicht, wie die einer schnellsten Bewegung u. a., sich widerspricht. Mit dieser Ergänzung ist er zwingend, und kann so formuliert werden: Wenn Gott möglich ist, so ist er auch; denn aus seiner Möglichkeit folgt seine Existenz. Wäre er nicht, so wäre er auch nicht möglich, dann aber auch gar nichts ausser ihm (u. a. de la démonstr. Cartés., p. 177). Dieser Beweis, der heutzutage der ontologische heisst, verdient bei *Leibnitz* diesen Namen um so mehr, als er sich ganz eng an seine Ontologie schliesst, welche in der Monade die beiden Momente der Möglichkeit und Wirklichkeit unterschied, die in der niedrigst stehenden die grösste Differenz, also in der obersten keine mehr zeigen werden. In diesem selben Verhältnis steht zur Kosmologie von *Leibnitz,* und mag um so mehr der kosmologische Beweis genannt werden, als er heutzutage überall so heisst, derjenige, welcher ein Beweis *a posteriori* genannt und an das *principium rationis sufficientis* angeknüpft wird: da alles, was geschieht, eine Ursache haben muss, so führt uns die Existenz der Monaden, der Harmonie ohne allen Einfluss von ihrer Seite, die also ausserhalb ihrer gegründet sein muss, endlich der Zusammenhang aller zufälligen Dinge auf ein notwendiges Wesen ausserhalb dieses Zusammenhanges, welches die Quelle und Wurzel von jenen ist (Monadol., p. 708; Princ. de vie, p. 430; de rer. orig., p. 147). Nun war aber in jenem Prinzip mit dem Kausalitätsbegriff zugleich der Zweckbegriff gesetzt. Gab es, in ersterer Bedeutung angewandt, das kosmologische, so giebt es, in zweiter Bedeutung genommen, das teleologische Argument, vermöge dessen der Gottesbegriff ganz so als Schlusspunkt der Moral erscheint, wie in jenen beiden als Schluss der Metaphysik und Physik: aller zweckmässige Zusammenhang und ebenso alles menschliche Handeln geht zuletzt auf einen absoluten Endzweck, und dieser ist Gott, da alles nach dem Masse seiner Vollkommenheit seine Ehre und seine Glückseligkeit fördert (Defin. eth., p. 670). Besonders thut das unsere Philanthropie, da Gottes Wesen gleichfalls in dieser besteht. Es ist aber, als wolle *Leibnitz,* da seine Metaphysik und Physik (Ontologie und Kosmologie), ebenso wie der zweite Teil seiner Pneumatik jede einen Beweis für das Dasein Gottes geliefert hatten, den ersten Teil derselben, die Erkenntnislehre, nicht ohnmächtiger erscheinen lassen. Kurz er fügt zu jenen als einen vierten Beweis den hinzu, dass da es ewige Wahrheiten giebt, es notwendigerweise auch einen Ort derselben, einen ewigen Verstand oder eine göttliche Weisheit geben muss, die sie alle befasst

(u. a. Monadol., p. 708). Ganz wie das erste Hauptstück der natürlichen Theologie, die Existenz des einen Gottes, die unter den positiven Religionen zuerst die jüdische gelehrt hat, ein Postulat der Vernunft ist, ebenso das zweite, die von *Christus* verkündigte Unsterblichkeit der Menschenseele. Unvergänglichkeit kommt ihr schon zu, weil sie Monade, ewige Leiblichkeit, weil sie Seele, endlich aber Persönlichkeit, moralische Verantwortlichkeit, weil sie Geist ist.

8. Für das Dasein Gottes also giebt es zwingende Beweise; es selbst ist nicht nur gewiss, sondern erkannt. Was aber das Wesen Gottes betrifft, so ist, da nur das Höherstehende, weil es das Niedere in sich enthält, dieses ganz zu erkennen vermag, dasselbe von uns nicht adäquat zu erkennen, sondern wir müssen uns mit einem analogischen Erkennen begnügen, welches von uns, als dem Spiegel und Abbild Gottes, *via eminentiae* sich zu dem Urbild erhebt. Da die beschränkte Kraft, die das Wesen jeder Monade bildet, sich in ebenso beschränktem Vorstellen und Streben manifestierte, so wird die aller Schranken bare Kraft Allmacht sein, und sich in unendlichem Erkennen und Wollen, d. h. in Weisheit und Güte manifestieren. Wie in jeder Monade das Streben durch das Vorstellen bedingt war, so ist auch in Gott sein absolutes Wollen oder seine Güte durch seine Weisheit bedingt, ein Bedingtsein, welches man seine Gerechtigkeit nennt. Vermöge derselben kann Gott nur wollen, was seine Weisheit als das Beste erkannt hat; und er handelt nicht arbiträr, sondern nach Notwendigkeit. Dieselbe ist eine moralische, weil das Gegenteil des Erwählten keinen Widerspruch enthält, und also denkbar, möglich, freilich nicht zweckmässig, also nicht kompossibel ist. Diese moralische Notwendigkeit nötigt ihn, von den möglichen Welten, die seine Weisheit ihm vorführt, diejenige zu erwählen, welche die vollkommenste ist, weil sie die grösstmögliche Summe von Realität enthält, und also auch die glückseligste. Diese Glückseligkeit, nicht nur des Menschen, sondern des Ganzen, fällt mit dem Ruhm und der Glückseligkeit Gottes zusammen; und darum ist die Welt nicht nur eine kunstreiche Maschine, sondern ein glücklicher Staat, Gott nicht nur ihr Architekt, sondern ihr König. Die beiden Reiche der Natur und der Gnade, deren Mittelglied der Mensch ist, stehen, weil sie eine Stufenleiter von Vollkommenheit bilden, in vollkommener Harmonie. Wie durch die Unterscheidung des Übervernünftigen und Widervernünftigen und die Beweise für das Dasein Gottes der eine Hauptangriff *Bayles*, der Gegensatz von Vernunft und Glauben abgeschlagen war, so giebt der Optimismus die Waffen gegen den zweiten, die Vernunftmässigkeit des Manichäismus (s. § 277, 5). Die Frage, wie mit der besten Welt das Übel und das Böse zu vereinigen sei, ist in dem Leibnitzischen Vernunftglauben eine

so wichtige, dass sie seinem Werke darüber den Titel gegeben hat. Hier ist nun zuerst ein Hauptpunkt die Reduktion des moralischen und physischen Übels auf das metaphysische, d. h. die Beschränkung, vermöge welcher auch das Böse nicht (manichäisch) auf eine positive Ursache, sondern nur auf einen Mangel, eine *causa deficiens* sich stützt. Dass die einzelnen Bestandteile der Welt beschränkt und endlich, d. h. dass sie nicht alles oder keine Götter sind, das liegt in ihrem Wesen; und da ihr Wesen in ihnen, nicht in dem Belieben Gottes seinen Grund hat, so kann Gott nichts dafür. Freilich dass etwas existiert, ist eine Folge des göttlichen Willens; und es fragt sich nun, wie ist es begreiflich, dass Gott das Übel oder gar das Böse nicht in dem Bereich der blossen Möglichkeit beliess? Gott hat es nur existieren lassen, wenn dadurch eine grössere Vollkommenheit und Glückseligkeit des Ganzen erkauft wurde. Er ist nicht wie der thörichte Feldherr, der um ein paar Menschenleben zu schonen eine Provinz opfert, sondern wie der Künstler, der missfarbige Schatten oder Dissonanzen benutzt, um die Farbenpracht oder Harmonie des Kunstwerks mehr hervortreten zu lassen, so dass es schöner wird durch das Hässliche. Darum will Gott das Böse nicht eigentlich, sondern er lässt es zu; nicht um seiner selbst willen, nicht einmal als Mittel, sondern nur als *conditio sine qua non* duldet er es in einer Welt, die ohne dasselbe Grossmut und eine Menge anderer Tugenden nicht besässe. Betrachtet man daher nicht das Einzelne, sondern die Welt im Ganzen, so erfüllt ihr Anblick nicht etwa (wie bei *Spinoza*) mit Resignation, sondern mit heiterer Ruhe, mit freudiger Zuversicht; und die stets wachsende Freude an Gott geht Hand in Hand mit einem steten Fortschritt der Glückseligkeit und Vollkommenheit, welche der Architekt und Monarch in der schönsten Harmonie zusammenhält (Monadol., § 87—89, p. 712).

§ 289.

B. Die Vorläufer Wolffs.

1. *Leibnitz'* idealistischer Harmonismus bedarf zunächst einer Ergänzung in denjenigen Punkten, in denen er es bei Andeutungen und Wünschen hat bewenden lassen. Stehen die, welche diese Ergänzungen geben, in keinem Verhältnis zu *Leibnitz'* System, indem sie es z. B. nicht kennen, so werden sie nur für uns, knüpfen sie dagegen ausdrücklich an *Leibnitz* an, so werden sie an sich seine Ergänzer, werden bewusste Fortbildner seiner Lehre sein. Eine mittlere zwischen diesen beiden Stellungen nimmt ein Mann ein, dessen persönliche Berührung mit *Leibnitz* diesen sagen liess, vieles in dessen Werk sei sein (*Leibnitz'*) Eigentum, obgleich diese Übereinstimmung

ihren Grund darin hat, dass sie beide gleiche Anregung empfangen und aus denselben Quellen geschöpft hatten. Dieser Mann versuchte wirklich zu geben, wonach *Leibnitz* sein ganzes Leben hindurch nur gesucht hatte, Prinzipien einer philosophischen Methode, nach der nicht nur das bereits Erkannte geordnet, sondern auch Neues gefunden werden könne. So lange die strenge Methode fehlt, ist auch an eine Sonderung der einzelnen Disziplinen nicht zu denken. Darum in *Leibnitz'* Metaphysik jene Antezipationen physikalischer Lehren, und darum wieder in seiner Physik, die streng genommen nur Erscheinungslehre sein konnte, jenes Zurückgreifen nach dem Realen und Substanziellen, wodurch der Unterschied des Ontologischen und Phänomenologischen verschwand (§ 288, 4). Der Philosophie den Weg gewiesen zu haben, auf dem sie dahin gelangen kann, zu ihrer adäquaten Erscheinungsform nicht nur Journalaufsätze und Gelegenheitsschriften, sondern ausführliche Darstellungen der sich verkettenden Disziplinen zu haben, das ist das grosse, wenngleich nur formelle Verdienst des ersten unter den Landsleuten von *Leibnitz*, die hier zur Sprache kommen.

2. *Walther Ehrenfried* Graf von *Tschirnhaus*, Herr von Kisslingswalde und Stolzenberg, ist auf dem väterlichen Schlosse Kisslingswalde in der Oberlausitz am 10. April 1651 geboren, und hat besonders Mathematik in Leyden studiert, später in Holland als Freiwilliger gedient, in dieser Zeit sich mit *Huygens* innig befreundet, die Cartesianische Philosophie, dann aber, durch einen Anschluss an den § 271 erwähnten Spinozistenkreis, *Spinoza* selbst kennen gelernt, in dessen Briefwechsel die scharfsinnigsten, früher *L. Meyer* zugeschriebenen Einwände (Ep. 63, 67, 69, 71) von *Tschirnhausen* sind. Als er dann 1675 in Paris *Leibnitz* kennen lernte, erbat er für diesen die Erlaubnis, dass ihm das Manuskript der Ethik mitgeteilt werde. *Spinozas* anfängliches Zögern erscheint fast wie eine Vorahnung des gefährlichen Gegners, der sich später rühmt, es sei mit sein Verdienst, wenn *Tschirnhausen* nicht mehr so Cartesianisch denke, wie früher. Reisen nach England, Italien, Wien, abermals Frankreich, wo er Mitglied der Akademie ward, liessen *Tschirnhausen* später, als er gewollt hatte, das Werk veröffentlichen, von dem seine Briefe als von einem Tractatus de ratione excolenda, auch wohl de emendatione intellectus (an *Huygens* 11. Sept. 1682) sprechen, und das im J. 1687 als Medicina mentis s. artis inveniendi praecepta generalia erschien, unter dem es 1695 in Leipzig wieder aufgelegt worden ist. Die sich an dieses Werk anschliessende Medicina corporis hat keine Bedeutung. Nachher lebte *Tschirnhausen* auf seinem Schloss mit Verfertigung optischer Gläser und chemischen Versuchen beschäftigt, welche ihn fast ebenso sehr wie den berüchtigten *Böttger* zum Erfinder des Meissener Porzellans

gemacht haben. Im Jahr 1708 ist er, von *Leibnitz* als treuer Freund bedauert, gestorben. Es wäre ungerecht, wollte man darin, dass die Medicina mentis so oft mit *Spinozas* Tract. de emend. int. fast wörtlich übereinstimmt, ohne denselben zu citieren, ja dass in versteckter Weise *Spinoza* öfter getadelt wird, nur die Furcht sehen, mit dem übelberüchtigten Manne zusammengestellt zu werden. Die entschiedene, vielleicht durch *Leibnitz* befestigte Überzeugung, dass der Pantheismus ein Irrtum, kann das gleichfalls, und kann auch dies erklären, warum *Tschirnhausen* in manchen Punkten sich *Descartes* annähert, wo dieser noch nicht zum Pantheisten geworden war. So schon in der Feststellung des ersten Fundaments aller Philosophie, welches in die, durch keinen Zweifel zu erschütternde Selbstgewissheit des seiner bewussten oder denkenden Wesens gesetzt wird. Aus dieser fundamentalen Thatsache des überhaupt Bewusstseins, deren wir durch innere Erfahrung gewiss sind, leitet er dann einige andere ab, die, wer ehrlich ist, ebenso wenig ableugnen könne als jene, und welche die Grundaxiome geben, auf denen die einzelnen Teile der Philosophie ruhen. Auf der Thatsache, dass wir angenehmer und unangenehmer Affektionen bewusst sind, beruhen die Begriffe des Wohls oder Übels, und also die Moralphilosophie; die Thatsache, dass wir einiges begreifen können, anderes nicht, begründet den Unterschied des Wahren und Falschen, also die wahre Logik oder *philosophia prima;* endlich das Bewusstsein, dass wir uns hinsichtlich gewisser Vorstellungen passiv verhalten, also Eindrücke empfangen, begründet alles empirische Wissen (praefat.). Die Medicina mentis will nur die wahre Logik, die *philosophia prima,* die er auch oft mit *Descartes* und *Leibnitz ars inveniendi* nennt, abhandeln, und stellt zuerst fest, was unter Begreifen *(concipere)* zu verstehen sei. Mit *Spinozas* Worten warnt er davor, das blosse Abbild eines Dinges in uns einen Begriff zu nennen, also das blosse Perzipieren, dass ein Werk der Imagination, mit dem Konzipieren, diesem Werk des Intellekts, das als ein Verbinden eine Bejahung oder Verneinung enthält, zu verwechseln, d. h. mit dem Urteil, welches die Natur des Begriffenen ausdrückt (p. 41, 42, 37 ed. 1695). Alles nun, was so begriffen werden kann, ist möglich oder wahr, alles was nicht, unmöglich oder falsch. Daher tragen wir das Kriterium der Wahrheit und Falschheit in uns, und die *philosophia prima* hat nur daraufhin unsere Begriffe zu prüfen, ob sie in sich übereinstimmen; wie sie sich zu den Dingen ausser uns verhalten, ist eine Frage, die einem ganz anderen Teile der Philosophie angehört (p. 52). Der methodische Gang der Philosophie ist nun, dass zuerst die allereinfachsten Kombinationen (Begriffe) festgestellt werden. Dies geschieht in den Definitionen (p. 69). Die Definition als das erste, allem anderen Begreifen vorausgehende Begreifen verhält

sich zu diesem wie das Entstehen zum Sein. Deshalb und weil eine Definition ein Urteil, d. h. eine durch die Thätigkeit des Geistes hervorgebrachte Kombination ist, so muss sie, was denen vorgeschwebt hat, welche die *causa efficiens* in die Definition aufgenommen haben wollen, den Entstehungsgrund angeben. Wer daher die richtige Definition des Lachens hätte, könnte auch das Lachen hervorbringen (p. 71, 67, 68). Weiter lässt sich aus dem Wesen der Definition leicht nachweisen, dass von den beiden in ihr kombinierten Elementen das eine den Charakter des Festen, das andere des Beweglichen haben muss (p. 86), wie z. B. in der Definition des Kreises, welche ihn durch Bewegung einer Geraden um einen festen Punkt entstehen lässt (p. 90). Aus der Analysis der Definition werden Axiome (p. 61), aus ihrer Synthesis dagegen Theoreme (p. 124). Wird stets vom Einfachsten begonnen und ohne jeden Sprung zum Kompliziertern fortgegangen, so ist kein Irrtum zu fürchten. Bei aller Gleichheit der Methode in allen Teilen der Philosophie findet doch ein grosser Unterschied hinsichtlich ihrer Gegenstände statt. Das sinnlich Wahrnehmbare wird nicht sowohl begriffen, als nur perzipiert; es ist daher ein nur Imaginables, eine Erscheinung, ein Phantasma (p. 75). Die einfachsten Elemente, auf die und deren Zusammensetzung hier alles zurückzuführen ist, sind das Feste und Flüssige (p. 89). Innerhalb des durch den Verstand Erfassten sind die Produkte desselben, die in verschiedener Weise hervorgebracht und also auch definiert werden können, die *rationalia,* d. h. die mathematischen Begriffe, deren einfachste Elemente der Punkt und die (gerade und krumme) Linie sind, von den Begriffen zu unterscheiden, die nur auf eine Weise gebildet werden können. Dies sind die *realia* oder *physica,* deren Elemente die Ausdehnung und die Bewegung (in den beiden Formen, die man Ruhe und Bewegung nennt) sind (p. 75, 76). Wie diese letzteren, so nimmt auch die Wissenschaft von ihnen, die Physik, die höchste Stelle ein. Nicht ohne Mathematik möglich, bedarf sie doch auch der Bestätigung durch das Experiment (p. 280), dessen Wesen der Verulamier nicht richtig erkannt hat, und kann als die eigentlich göttliche Wissenschaft bezeichnet werden (p. 284), sowie als die alles umfassende, da auch die Erkenntnis unseres eigenen Selbst einen Teil von ihr ausmacht (p. 284, 84). Wenn am Schlusse seines Werkes *Tschirnhausen* als die praktischen Anwendungen der Wissenschaft die Medizin, Mechanik und Ethik, die letztere als Gesundheitslehre der Seele angiebt, von denen die mittlere unzweifelhaft angewandte Mathematik ist, die erstere aber sich ganz auf die wahrgenommenen Erscheinungen *(imaginabilia)* stützen soll, so bleibt für die Ethik nur übrig, dass ihr theoretisches Fundament die Physik als die Erkenntnis der *realia* ist.

3. Wenn *Tschirnhausen* hinsichtlich der Methode sowie der Gliederung des Systems *Leibnitz* übertrifft, indem er anstatt der Wünsche und Winke bestimmte Weisungen und Behauptungen giebt, so zeigt er dagegen in einem anderen Punkte noch viel mehr als *Leibnitz* eine unausgefüllte Lücke. Dies ist die praktische Philosophie, die Ethik, der er nur den Platz angewiesen hat, während sich bei *Leibnitz* doch das Prinzip des Handelns formuliert fand. Hier tritt nun zu beiden eben genannten ein dritter Kursachse, etwas älter als sie beide, als eine Ergänzung hinzu. Der Entwicklungsgang *Samuel Pufendorfs* erinnert in vielem an den von *Leibnitz*. Am 8. Januar 1632 geboren, hat er zuerst in Leipzig Rechtswissenschaft studiert, und dann sich nach Jena zu *Erhard Weigelt* begeben, der ihn durch seine Anwendung der Euklidischen Prinzipien auf logische Gegenstände, besonders aber durch seine in deutscher Sprache gehaltenen Vorträge über ethische Verhältnisse überzeugte, dass ein streng demonstratives Verfahren nicht auf die Mathematik beschränkt, sondern namentlich auf das Naturrecht ausdehnbar sei. Wie *Leibnitz* in Mainz, so lernte *Pufendorf* in Kopenhagen, als Hauslehrer des Schwedischen Gesandten, grossartigere politische Verhältnisse kennen. Während einer achtmonatlichen Gefangenschaft beschäftigt ihn ein gründliches Studium der Schriften von *Grotius* und *Hobbes*, welchen beiden am meisten zu danken er stets bekannt hat. (Ausser diesen erwähnt er später, um ihm beizustimmen, besonders *Richard Cumberlands* [1632—1718] im Jahre 1672 erschienenes Werk de legibus naturae. Dagegen spricht er von *Spinoza* nur mit Bitterkeit). Im Jahr 1660 trat *Pufendorf* zuerst als Schriftsteller auf: es erschienen die Elementa juris universalis, Hag. Comit. (später an anderen Orten öfter abgedruckt). Die einundzwanzig Abschnitte des ersten Buches nennt er *definitiones;* mit Recht, denn wirklich enthalten sie nur sehr bestimmt formulierte Begriffsbestimmungen der wichtigsten Rechtsmaterien. Das viel kürzere zweite Buch enthält dann die *principia,* sieben Sätze, in welchen die Summe des Naturrechts enthalten ist. Davon werden die zwei ersten, welche dem Menschen Verantwortlichkeit und die Fähigkeit sich zu verpflichten beilegen, *axiomata* genannt, weil sie lediglich aus der Vernunft geschöpft seien, die fünf übrigen aber, weil dabei die Erfahrung mit berücksichtigt werde, *observationes.* In diesen wird dem Menschen Beurteilungskraft und freier Wille, ferner Selbstliebe und Geselligkeitstrieb beigelegt, und aus der Verbindung beider die Formel abgeleitet, dass jeder sich zu erhalten suchen müsse, aber so, dass die Gesellschaft dadurch nicht gefährdet wird. Nach einer Angabe aller der Vorschriften, die in dieser Formel *implicite* enthalten seien, schliesst er damit, dass ein jeder Staat der Ergänzung des Naturrechts durch po-

sitive Gesetze bedürfe. In dieser Schrift findet sich kaum ein Satz, der sich nicht bei *Grotius* oder *Hobbes* fände; denn auch, was gewöhnlich angeführt wird, dass *Pufendorf* ein von dem natürlichen Recht der Einzelperson unterschiedenes Völkerrecht leugne, ist nicht sein Einfall. Was er hier sagt, hat ebenso *Hobbes* gesagt (§ 256, 6). Und doch verdient das Werk den Beifall, den es fand. Dass er verband, was jene gelehrt hatten, dass er neben der Selbstsucht des *Hobbes* den Geselligkeitstrieb des *Grotius* geltend macht, darin liegt das Neue. Infolge dieser Schrift ward in Heidelberg ein (der erste) Lehrstuhl des Natur- und Völkerrechts errichtet und *Pufendorf* übertragen. In die sieben Jahre dieser seiner Professur fällt *Pufendorfs* Berührung mit *Boineburg,* den er für einen der ersten Staatsmänner erklärt. Kaum minder hoch stellt er seinen Fürsten, den Kurfürsten *Karl Ludwig* von der Pfalz, der, wie man meint, manche Daten geliefert habe zu der Schrift, die *Pufendorf* im Jahre 1667 unter der Maske eines Italieners herausgab: Severini de Monzambano Veronensis de statu imperii germanici epistola (zuerst im Haag, dann sehr oft, u. a. 1695 in Halle von *Thomasius,* der darüber Collegia las, herausgegeben). Diese Antezipation von *Montesquieus* Lettres persanes (§ 280, 7) enthält eine scharfe Kritik der deutschen Zustände (die zuerst *Boineburg,* dann *Pufendorfs* älterem Bruder und vielen anderen zugeschrieben ward), und tritt nach einer Darstellung derselben sowie ihres Werdens dem Wahn entgegen, als sei das deutsche Kaisertum eine Fortsetzung des römischen, und als habe es der deutschen Nation grosse Vorteile gebracht. Dann werden diejenigen bekämpft, welche die deutsche Reichsverfassung als eine der Aristoletischen reinen oder gemischten Staatsformen ansehen. Vielmehr sei sie eine unregelmässige, vom Aristotelischen Standpunkt angesehen, monströse Staatsform. Endlich wird zur Angabe der Mittel übergegangen, welche den nicht abzuleugnenden Übelständen abhelfen könnten. Obgleich nicht blind gegen die Beeinträchtigungen, die Deutschland von Österreich erfahren habe, will er durchaus nicht mit *Hippolytus a Lapide (B. P. Chemnitz),* dass, um Deutschland in einen Einheitsstaat zu verwandeln, Österreich ausgeschlossen werde, sondern wünscht vielmehr eine Konförderation deutscher Staaten mit einer ständigen Behörde an der Spitze, wobei er freilich grossen Widerstand von Seiten Österreichs fürchtet. Nach Herausgabe dieser Schrift gestaltete sich sein Aufenthalt in Heidelberg weniger angenehm, und so nahm er im Jahre 1670 eine Professur in Lund in Schweden an, während der er sein ausführliches Werk de jure naturae et gentium libri octo 1672 herausgab. (Von den vielen Ausgaben, die später erschienen sind, haben einige die Anmerkungen, mit welchen *Barbeyrac* seine französische Übersetzung des Werkes begleitet hatte,

ins Lateinische übersetzt, mit aufgenommen. So u. a. die Frankfurter Ausgabe 1744, 2 voll., 4°). Gleichzeitig damit liess er seine Abhandlung de habitu religionis ad vitam civilem erscheinen, in welcher die Kirche als ein auf freier Übereinkunft beruhender Verein behandelt wird, dem der Staat gegenüberstehe wie allen Korporationen, freilich mit gewissen Verpflichtungen zu seiner Erhaltung und Sicherstellung. Noch ehe er (im Jahre 1671) einen Auszug aus jenem Hauptwerke unter dem Titel de officio hominis et civis veröffentlicht hatte, der später sehr oft gedruckt ist (u. a. Utrecht 1723, 7. Aufl.), waren zwei neidische Kollegen sehr heftig gegen ihn aufgetreten, die freilich ihre Feindschaft gegen den in Stockholm sehr angesehenen Mann schwer büssen mussten. Es schlossen sich aber ihnen in Deutschland viele, namentlich Theologen an, unter ihnen *Alberti* in Leipzig, so dass *Pufendorf* mehrere kleine Streitschriften verfasste, die später in der Eris Scandica zusammengefasst wurden. Von Lund ging *Pufendorf* nach Stockholm, wo er als Schwedischer Historiograph im Jahre 1676 de rebus Suecicis und de rebus a Carolo Gustavo gestis (Norimb. 1696, 2 voll.) schrieb. Seit 1686 in Berlin in einer ähnlichen Stellung, wie die Stockholmer gewesen war, schrieb der längst zum Freiherrn erhobene Mann de rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni (Berol. 1695) und de rebus gestis Friderici tertii (Berol. 1695), deren Erscheinen er nicht erlebte, da ihn der Tod am 26. Oktober 1694 hingerafft hatte.

4. Der Standpunkt, den *Pufendorf* in seinen späteren Schriften einnimmt, ist durch das gleichzeitige Anknüpfen an *Grotius* und *Hobbes,* trotz alles Abweichens von beiden, Gegenstand ganz entgegengesetzter Vorwürfe geworden. Was zuerst den Ursprung des natürlichen Rechts und des natürlichen Sittengesetzes betrifft, so lässt er beide ganz in dem Belieben Gottes wurzeln; er will von dem Thomistischen An- und Fürsichsein des Guten nichts wissen, und adoptiert die Scotistische Formel: weil Gott es geboten hat, deswegen ist es gut, und nicht umgekehrt. Eben darum tadelt er den *Grotius,* der dem Sittengesetz Giltigkeit zuschreibt, auch wenn kein Gott wäre. Der Einwand, dass Gott in jedem Augenblicke den Mord, den Ehebruch u. s. w. für Pflicht erklären könne, schreckt ihn nicht. Hatte es Gott einmal beliebt, den Menschen zu einem geselligen und friedlichen Leben zu bestimmen, so war es freilich notwendig, dass alles, was dem widerspricht, verboten wurde; aber dies ist eine durch jenes Belieben bedingte, also hypothetische, nicht absolute Notwendigkeit. Schien diese Behauptung, deren klassischer Ausdruck bei ihm war, dass die *entia moralia* ihren Grund in der göttlichen *impositio* haben, den Thomisten mit ihrer *„perseitas“* dieser *entia,* und ebenso auch *Leibnitz,* der hierin

Thomist war, den Krieg zu erklären, und der Gottheit mehr einzuräumen als die Wissenschaft darf, so rief dagegen ganz andere Vorwürfe hervor, was *Pufendorf* über das *principium cognoscendi* des natürlichen Rechts lehrte. Die Quelle, nicht des Rechts, wohl aber unserer Erkenntnis von ihm, ist lediglich die Vernunft, das Mittel dazu nur die Beobachtung der menschlichen Natur. Also weder eine Anknüpfung an den Dekalog, wie sie z. B. *V. L. v. Seckendorf* in seinem Christenstaat (1685) fordert, noch ein Zurückgehen auf den paradiesischen Standpunkt darf sich das Naturrecht erlauben, welches für Juden und Türken dieselbe Giltigkeit haben soll, wie für Christen. Dies kann es nur, wenn es streng demonstrativ verfährt, und alles, wenn auch nicht unmittelbar, sondern durch Zwischenglieder, aus gewissen, zuerst aufgestellten Fundamentalsätzen folgert. Als solche Fundamentalsätze stellt nun *Pufendorf* hin, dass der Mensch, wie alle anderen Wesen, sich selbst zu erhalten sucht, dass aber Bedürftigkeit, Fähigkeit zu schaden und zu nützen, individuelle Unterschiede u. s. w., welche alle bei ihm viel grösser sind, als bei den Tieren, ihn viel mehr als diese auf die Gesellschaft hinweisen. Die Bedingungen des sozialen Lebens geben nun die Gesetze der Natur, deren Summe in der Formel enthalten ist, dass der Mensch vor allem die Sozialität fördern, und also als verboten erachten soll, was sie stört, als Verbindlichkeit, was sie fördert. Aus dieser Formel ergeben sich alle Pflichten, deren Einteilung von ihren Objekten herzunehmen ist, so dass sie in Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten zerfallen. Der kürzere Auszug schickt beiden die Pflichten gegen Gott voraus, welche in dem grösseren Werke so mit den beiden anderen verschmolzen werden, dass sie als die (einzigen?) Bethätigungen jener erscheinen. Bei der Ableitung dieser verschiedenen Arten von Pflichten ist der Hauptgesichtspunkt, dass ohne Erfüllung derselben (auch der gegen sich selbst) die Gesellschaft zu Grunde ginge. Erinnert in dem, was er von den Pflichten des Einzelnen oder den allgemeinen oder Menschenpflichten sagt (Jus nat. et gent., I—V; de off. hom. et civ., lib. I), *Pufendorf* fortwährend an *Grotius*, so fordern wieder seine Untersuchungen über den Menschen als Glied der Gemeinschaft, d. h. die besonderen oder Bürgerpflichten (Jus nat. VI—VIII; de off., lib. II), zu einem Vergleich mit *Hobbes* auf. So schon das, was er von dem Naturzustande sagt. Da er unter diesem den Zustand versteht, wo es gar keine Unterordnung und also kein Gesetz giebt, so kann er, da ihm die Stammeltern in Ehe und Familie leben, den *status naturalis* erst dort annehmen, wo das Menschengeschlecht so angewachsen ist und sich so zerstreut hat, dass die Tradition jener Verbindungen verloren gegangen ist, so dass die Menschen in vollständiger Freiheit

leben. Hier will er nun den allgemeinen Krieg nicht statuieren, sondern aus der geselligen Natur soll der Friede hervorgehen. Sobald er aber anfängt diesen genauer zu beschreiben, läuft er immer Gefahr, ihn als Ende des vorhergegangenen Krieges, d. h. wie *Hobbes* zu fassen, nur dass auch dann der Antrieb zum Friedensschluss nicht der blosse Egoismus wird. Während für die kleineren Gemeinschaften der Geselligkeitstrieb als Erklärungsgrund ausreicht, wird für die Entstehung des Staates die Rücksicht auf die Sicherheit in den Vordergrund gestellt. Sie soll die einzelnen Familien bewegen, einen Teil ihrer Freiheit aufzugeben, und den Staat zu gründen, welcher sich auf zwei Verträge und einen Beschluss gründet: auf den Vertrag der Einzelnen unter einander, auf den Beschluss, der die Verfassung feststellt, endlich auf den Vertrag zwischen Regierung und den Regierten. Trotz dieses vertragsmässigen Entstehens kann der Staat eine (mittelbar) von Gott eingerichtete Ordnung genannt werden; er ist es, weil er das Mittel ist zu dem von Gott gewollten Frieden. Aus seiner Theorie folgert *Pufendorf* im Gegensatz zu *Hobbes,* dass die Regierung durch Verletzung des Bürgers oder des Menschen gegen den Regierten im Unrecht sein kann. Im übrigen findet sich in seinem Staatsrecht fast nur, was schon *Grotius* und *Hobbes* gelehrt hatten; namentlich stimmt seine Straftheorie ganz mit der des ersteren überein.

5. Nicht nur, wie die beiden zuletzt Genannten, unter demselben Landesherrn, sondern auch in derselben Stadt mit *Leibnitz* ist am 1. Januar 1655 geboren *Christian Thomas* (wie sein Vater *Jakob* unter dem latinisierten Namen *Thomasius* viel bekannter). Vom Vater gründlich unterrichtet und im Disputieren geübt, aber freilich auch vor skeptischen Ausschreitungen gewarnt, hat er in Leipzig besonders Philosophie und ihre Geschichte studiert, so dass er schon im Jahre 1671 Magister ward. Dann warf er sich aufs Recht, gerade als der Kampf zwischen *Pufendorf* und den Theologen, auch Leipzigs, entbrannte. In Frankfurt, wohin er sich wegen *Samuel Strycks* hinbegab, ward er durch die Verteidigungsschriften *Pufendorfs* von der theologischen Begründung des Rechts, die der zwanzigjährige Dozent in seinen Vorlesungen in Frankfurt vertrat, zurückgebracht, so dass, als er nach einer kurzen Reise und advokatischer Praxis in seiner Vaterstadt in der letzteren im J. 1681 mit Vorlesungen über *Grotius* auftrat, eine Schar von Ketzerrichtern über ihn herfiel. Zu seiner Rechtfertigung veröffentlichte er seine Vorlesungen als Institutiones jurisprudentiae divinae, die ihn als den entschiedensten Gegner der Scholastik und als nicht sklavischen Anhänger *Pufendorfs* zeigten, der im Gegensatz zu der *perseitas* des Gut- und Böseseins die Grundlage des positiven Rechts in dem *jus positivum universale* fand. Viel

grösseres Geschrei als diese Schrift, sowie die im J. 1685 veröffentlichte Abhandlung de crimine bigamiae, in welcher er die Polygamie als nur durch das positive, nicht durch das natürliche Recht verboten darstellte, erregte die Epoche machende That, dass im J. 1687 er durch ein deutsches Programm, in welchem die Franzosen als Muster gepriesen wurden, weil sie sich von aller Pendanterie und darum auch vom Gebrauch der lateinischen Sprache frei gemacht hätten, zu einer deutschen Vorlesung über des (Spaniers) *B. Gratian* „Grundlage vernünftig klug und artig zu leben" einlud, und im J. 1688 durch ein eben solches, gegen die Aristotelische Ethik gerichtetes seine deutschen Vorlesungen über christliche Sittenlehre und über das *jus publicum* ankündigte. Was *Leibnitz* nur zu wünschen gewagt hatte, hatte also *Thomasius* vollbracht; nicht nur, wie *Erhard Weigel* in einem Privatissimum, sondern in öffentlichen Vorlesungen hatte er es unternommen, die Sprache anzuwenden, die *Leibnitz* für die beste zu philosophischen Untersuchungen erklärt hatte. Die im J. 1688 veröffentlichte Introductio ad Philosophiam Aulicam s. primae lineae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi erhielt ihren Titel teils wegen des Abbé *Gerards* Philosophie des gens de cour (Paris 1680), teils aber weil *Thomasius* in der Schule des Lebens die Höfe als die höchste Klasse betrachtete, so dass also jener Titel eigentlich eine Logik des Lebens ankündigt. Das deutsche Programm, welches Vorlesungen über dies Buch verspricht, erhebt das deutsche Recht im Gegensatz zum römischen, dessen Mängel aufgedeckt werden, rügt aber besonders die Vernachlässigung des Naturrechts auf Universitäten. Mit dem J. 1688 begann *Thomasius* auch seine (die erste) gelehrte Zeitschrift in deutscher Sprache, die „Teutschen Monate", wie er anstatt ihres weitläufigen oft veränderten Titels später, wenn er von ihr spricht, zu sagen pflegt. Die französischen Zeitschriften von *Basnage, Bayle* und *Leclerc* sollten seine Muster sein. In dieser Monatsschrift hat er bald nach ihrem Erscheinen *Tschirnhausens* Medicina mentis rezensiert, in einer Weise, die den Verfasser sehr erzürnte, obgleich *Thomasius* meinte, den Mann sehr geehrt zu haben, von dem er sagt, derselbe habe ihm den Weg gebahnt, und ohne ihn wäre er selbst nicht hingelangt, wo er jetzt stehe. Diese Zeitschrift zog ihm zu den früheren immer neue Händel zu, und als er gegen die Bedrückung der Pietisten durch die Leipziger Universität, endlich gar als Verteidiger einer gemischten fürstlichen Ehe aufgetreten war, gelang es den vereinigten Bemühungen der Leipziger und Wittenberger Theologen, im J. 1690 ein Verbot seiner akademischen und schriftstellerischen Thätigkeit zu erwirken. Er wandte sich darauf nach Berlin und ward bereits im April 1690 zum Kurfürstlichen Rat ernannt, und erhielt neben einer

Besoldung die Erlaubnis, Vorlesungen in Halle zu halten. Die Eröffnung derselben ist der thatsächliche Anfang der Hallischen Universität; denn sein Erfolg brachte dahin, bald andere Lehrer hinzuberufen, endlich (1694) die förmliche Gründung folgen zu lassen. Krieg gegen alle Vorurteile und Zustimmung nur zu dem selbst Eingesehenen, Krieg weiter gegen alle pedantische Schulweisheit, die keinen praktischen Nutzen hat, dies ward und blieb für sein ganzes Leben seine Parole. Sie entsprach ganz seiner Eigentümlichkeit; denn er ist nicht ein Mann neuer bahnbrechender Gedanken, wohl aber fähig, sich dieselben anzueignen, zu popularisieren und zu dem angegebenen Zwecke zu verwerten. Hätte die deutsche Aufklärung nur einen Vater, so hätten die Recht, welche *Thomasius* als denselben bezeichnen. Neben einer sehr vielseitigen akademischen Wirksamkeit ging die schriftstellerische. Im Jahre 1691 erschien die bereits in Leipzig verfasste Einleitung zu der Vernunftlehre. An sie schloss sich in demselben Jahre die Ausübung der Vernunftlehre. Ebenso schloss sich an die Einleitung zur Sittenlehre (1692), die schon 1693 begonnene, aber erst 1696 vollendete Arznei wider die unvernünftige Liebe oder Ausübung der Sittenlehre. In allen diesen Schriften zeigt er sich als der Mann, dem *philosophia electica* am höchsten steht, der als „freier *philosophus* sich zu keiner Sekte schlägt“ und nur darauf ausgeht, Vorurteile zu vertreiben, den Verstand zu „säubern“ und in ihm „aufzuräumen“. Bei der förmlichen Eröffnung der Hallischen Universität ward *Thomasius* zweiter Professor der juristischen Fakultät. Zwei gleichnamige Vierteljahrsschriften, die er neben einander herausgab, die Geschichte der Weisheit und Thorheit und die Historia sapientiae et stultitiae zeigen unter ihren Mitarbeitern auch *Leibnitz*. Es geht aus ihnen hervor, dass damals seine Verbindung mit den Pietisten sehr innig war. Auch seine Herausgabe von *Poirets* Schrift de eruditione solida (§ 278, 4) beweist dies. Ebenso die im Jahre 1699 herausgegebene Schrift Versuch vom Wesen des Geistes, worin die Theorie eines Universalgeistes ganz mystischen Geist atmet. Sein Hervorheben der Bibellehre im Gegensatz zu den Symbolen, sein Widerwille gegen die Priesterherrschaft machte, dass die Orthodoxen ihn stets mit *Spener* zusammenstellten. Der Letztere aber ward viel früher als die Hallischen Theologen bedenklich. Schon im Jahre 1695, als *Thomasius* die Dissertation von *Brenneysen*, über die Gewalt der Fürsten hinsichtlich der Mitteldinge, mit einer Apologie gegen *Carpzow* hatte drucken lassen, mehr noch seit dessen Schrift de jure principum contra haereticos (1697) fühlte sich *Spener* namentlich durch den leichten, oft leichtfertigen Ton verletzt, und warnte seine Hallischen Freunde vor *Thomasius*. Zwischenträgereien, die kaum

ausbleiben konnten, da *Francke* die Gewohnheit hatte, sich über die Collegia anderer Professoren von deren Zuhörern referieren zu lassen, beschleunigten den Bruch, der im J. 1702 schon vollendet war, und den *Thomasius* in den Vorreden zu einigen von ihm herausgegebenen Schriften im J. 1704 und 1707 nebst seinen Ansichten von der Kopfhängerei der Welt verkündigte. Im J. 1700 begann er wieder im Verein mit *Buddeus* und anderen eine Zeitschrift, die Observationes selectae Halenses, die aber wenige Aufsätze von ihm enthält. Von da an datieren auch seine Angriffe gegen die Hexenprozesse, hinsichtlich deren er selbst früher sehr beschränkte Ansichten gehabt hatte, bis ihn sein Lehrer und Kollege *Stryck* eines Besseren belehrte. Im Jahre 1701 erschien zum ersten Male die Kleinen deutschen Schriften, die später oft aufgelegt wurden. Es sind darin namentlich seine frühsten Programme enthalten. Im J. 1705 gab er die Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta heraus, worin er die Theorieen des *Grotius* und *Pufendorf*, sowie seine eigene frühere einer Kritik unterwirft. Im Jahre 1709 hatte er den Triumph, dass er nach Leipzig zurückgerufen ward; die Ablehnung des Rufs ward durch den Titel eines Geheimen Rats und im folgenden Jahre, nach *Strycks* Tode, mit der ersten juristischen Professur und dem Amte des Direktors der Universität belohnt. In dieser Stellung gab er die Cautelae circa praecognita jurisprudentiae (1710) und Cautelae circa praec. jurispr. ecclesiasticae (1712) heraus. Von da an werden von ihm nur rein juristische Abhandlungen veröffentlicht oder Sammlungen früher geschriebener Sachen veranstaltet. Die „ernsthaften, aber doch munteren und vernünftigen Thomasischen Gedanken und Erinnerungen über allerhand Händel" erschienen 1720 und 21 in vier Quart-Bänden, und wurden von 1723—25 in einem ähnlich betilteten Werk in drei Oktav-Bänden fortgesetzt. Am 23. Sept. 1728 ist *Thomasius* im Kreise der Seinigen gestorben. *H. Ludens* Monographie (Christian Thomasius, Berlin 1805) schliesst mit diesen treffenden Worten: „Er blickte heiter in die Zukunft; die Seinigen weinten, die Freunde trauerten und Deutschland fühlte seinen Verlust." Geraume Zeit nach seinem Tode hat man eine Sammlung aller von ihm verfassten Programme veranstaltet. Eine vortreffliche Charakteristik von ihm hat *Tholuck* in *Herzogs* Theolog. Real-Encyklopädie gegeben; seine bleibenden Verdienste hat u. a. *W. Kawerau* (aus Halles Litteraturleben, Halle 1888) gewürdigt. Man vgl. auch die Einleitung bei *J. O. Opel* in seiner Ausgabe von Chr. Thomas' kleinen deutschen Schriften.

6. Nicht in einzelnen Lehren, mit denen er die Philosophie bereichert hätte, liegt des *Thomasius* Verdienst und nachhaltige Wirkung, sondern in der Aufgabe, die er ihr stellt, und dem Verfahren, welches

er von ihr fordert. Hinsichtlich des letzteren bringt ihn sein Hass gegen alles Pedantische zu einer Verachtung des syllogistischen, seine mathematische Unkenntnis zu einer Gleichgiltigkeit gegen das konstruierende Verfahren. Es bleibt daher nur die Form des Räsonnements, des Aufsuchens von Gesichtspunkten, kurz des auf der Oberfläche bleibenden geistreichen Spiels mit den Gegenständen, wie es die Konversation gebildeter Weltleute darzubieten pflegt. Darum seine Verachtung aller eigentlichen Gelehrsamkeit, die ihn andeuten lässt, vorurteilsfreie Militärs und Frauen liefen weniger Gefahr, das Rechte zu verfehlen, als Stubengelehrte. Darum sein Dringen darauf, dass man munter, artig, in der Weise des *Erasmus* philosophiere. Darum sein Tadel, dass *Grotius* und *Pufendorf* ihre Untersuchungen durch Citate entstellen, sowie sein stetes Fordern, dass in der Muttersprache und ohne eine bestimmte Schulterminologie philosophiert werde, da die absolute Verständlichkeit für Jedermann das Kriterium der Wahrheit, die ja einfach und leicht zu finden sei. Kurz er will die Bildung an die Stelle der Gelehrsamkeit setzen, das Plausibelmachen an die Stelle strenger Demonstration, den gesunden Menschenverstand an die Stelle der Spekulation, weswegen *Leibnitz* seine Philosophie eine wildgewachsene nannte. Die Aufgabe wieder der Philosophie betreffend, so betont er in antischolastischer Weise ihre absolute Trennung von aller Theologie, und beschränkt sie ganz auf das Untergöttliche, wie denn seit ihm sich der Name Weltweisheit im Gegensatz zur Gottesgelahrtheit einbürgert. Dabei sind ihm die Gesetze, welche die sinnliche Welt beherrschen, zu unbekannt und von zu wenig Interesse, als das man eine Physik bei ihm erwarten dürfte. Desto mehr beschäftigt ihn die sittliche Welt und das erste Element derselben, der Mensch. Da ist nun sogleich für die individualistische Richtung charakteristisch, dass er die individuellen Unterschiede so sehr betont, dass er nahe daran heranstreift, aus jedem Einzelnen eine eigene Species zu machen. Darum die grosse Bedeutung, welche er der genauen Selbsterforschung und der Menschenkenntnis beilegt. Für die Kunst der letzteren rühmt er sich dem Kurfürsten *Friedrich III.* gegenüber, untrügliche Prinzipien gefunden zu haben. Beide aber sind nicht letzter Zweck, sondern wie nach ihm der Verstand nicht den Willen determiniert, sondern eher umgekehrt, so soll alles Wissen, darum auch die Selbst- und Menschenkenntnis praktischen Zwecken dienen. Der höchste praktische Zweck ist die Glückseligkeit. Darum definiert er die Philosophia practica als „die Gelahrtheit, welche dem Menschen weiset wie er glückselig leben soll". Dabei wird ausdrücklich nur die diesseitige Glückseligkeit der Philosophie, die jenseitige der Theologie zugewiesen. Da die höchste und dauerhafteste Glückseligkeit in der Gemütsruhe, sowie im inneren und

äusseren Frieden besteht, so fragt sich: wie werden diese erreicht? Im Theoretischen durch Ausrotten der Vorurteile, durch Geltenlassen nur dessen, was man selbst eingesehen hat, was dazu führt, ebenso weit vom Atheismus wie von dem viel schlimmeren Aberglauben, ein weltweiser Mann zu sein. Im Praktischen liegt der Feind der Gemütsruhe und des Friedens darin, dass unser Wollen oder, was dasselbe heisst, unser Lieben ein unvernünftiges ist. An die Stelle der unvernünftigen Liebe oder der Affekte das vernünftige Lieben zu setzen, das ist die höchste Weisung seiner Sittenlehre. Alle Affekte werden auf drei Fundamente zurückgeführt und gezeigt, wie ihr Ungebändigtsein die drei Hauptsünden Wollust, Ehrgeiz, Geldgeiz erzeugt, die, nur in verschiedener Proportion je nach verschiedenem Temperament, Alter, Stand u. s. w., die unvernünftigen Menschen beherrschen. Der Gegensatz dieser oder der Thoren zu den Weisen oder Vernünftigen wird in tabellarischen Übersichten vorgeführt. Auf diese allgemeinen Untersuchungen über den Inhalt der praktischen Philosophie lässt *Thomasius* solche folgen, die ihre Gliederung betreffen. Die Fundamenta jur. nat. et gent. machen *Grotius* und *Pufendorf* den Vorwurf, sie hätten nicht genug unterschieden zwischen dem *justum*, oder der *obligatio externa*, welche im Naturrecht, dem *honestum* oder der *obligatio externa*, welche in der *doctrina ethica*, endlich dem *decorum* oder dem vom gesellschaftlichen Takt *(pudor)* Gebotenen, das in der *Politica* abzuhandeln sei, die ganz auf der Menschenkenntnis beruht. Die Prinzipien aller drei sind nicht, wie er selbst noch in den Institutiones gelehrt hatte, als *leges positivae universales* auf das göttliche Belieben zu gründen, sondern aus dem durch Vernunft und Erfahrung gefundenen Satz abzuleiten, dass jeder auf Glückseligkeit, d. h. auf ein von Vergnügen begleitetes und dauerndes Leben ausgeht. Da ein solches ohne inneren unb äusseren Frieden nicht möglich, so ergeben sich für die auf einander hingewiesenen Menschen gewisse Verbindlichkeiten, welche eben die Prinzipien jener drei Teile der praktischen Philosophie sind. Das Prinzip der Gerechtigkeit ist in dem Satze: was du nicht willst, dass es dir geschehe, das thue auch den anderen nicht, d. h. *neminem laede*, enthalten, der also die Summe aller erzwingbaren oder vollkommenen Pflichten enthält; das Prinzip der Wohlanständigkeit in dem: was du willst, dass dir geschehe, das thue auch den anderen; endlich das Prinzip der Moral lautet: was du willst, dass der andere sich thue, das thue dir selbst. Die sich hieraus ergebenden Pflichten sind innere oder unvollkommene. Hinsichtlich des Inhalts dieser drei Teile ist zu bemerken, dass *Thomasius* in der Sittenlehre mit *Pufendorf* Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, gegen andere unterscheidet, aber viel entschiedener als jener der Philosophie nur die Pflichten gegen Gott zuweist, die sich in der Erfüllung der beiden anderen Arten bethätigen.

Alle etwa übrigen gehören der Theologie als der Wissenschaft vom Übernatürlichen. So sind äussere Kultushandlungen nicht durch das natürliche Sittengesetz vorgeschrieben, ebenso wenig verboten. Darauf gründet sich die Pflicht der Toleranz. Im Gegensatz zu denen, welche das Kirchenregiment als Annex des weltlichen ansehen, entwickelt *Thomasius* sein Territorialsystem, nach dem der Staat das *jus circa sacra* übt nur, um den äusseren Frieden unter den Religionsgemeinschaften zu bewahren. Nirgends ist der Ruhm und das Ansehen des *Thomasius* grösser gewesen als in der Lehre von *justum,* dem Naturrecht. So vieles er hier seinen oft genannten Vorgängern entnimmt, so unterscheidet er sich doch von ihnen durch eine viel entschiedenere atheologische Stellung. Ebenso dadurch, dass er das Geschichtliche, das er freilich auch viel weniger kennt als sie, viel mehr vernachlässigt. Indem er das Naturrecht überall, wo die positiven Gesetze eines Landes nicht ausreichen, subsidiär eintreten lässt, hat er mehr als einer der bald nach ihm hervortretenden Neigung aprioristischer Kodifikation vorgearbeitet. Fast alle, die von ihr beseelt erscheinen, sind in Halle gebildet, welches eben durch *Thomasius* die Schule rationaler, oft aber auch rationalistischer Rechtsbetrachtung wurde. In ihm selbst hielt dem unhistorischen Hass gegen das römische Recht Vorliebe für deutsches und Provinzialrecht insofern das Gleichgewicht, als sie ihn vor übereiltem Wegwerfen des historisch Gewordenen Scheu tragen liess. Warnt er doch sogar vor einem zu schnellen Abschaffen der von ihm selbst als unsittlich verworfenen Tortur. Auch die Sonderung des Rechtes von der Moral bringt ihn selbst lange nicht so sehr wie seine Nachfolger dazu, im Rechte nur eine negative, durch Zwang vollziehbare Norm für äussere Verhältnisse zu sehen, so dass zuletzt die ganze Rechts- und Staatsordnung zu einer grossen Zwangsanstalt wird.

§ 290.

C. Chr. Wolff. Seine Schule. Seine Gegner.

1. *C. G. Ludovici,* Ausführl. Entwurf einer vollständigen Historie der Wolff'schen Philosophie, Leipzig 1735, 2. Aufl. 1736, 3 Bde., u. a. *J. Chr. Gottsched,* Historische Lobschrift auf den weiland u. s. w., Halle 1755, 4°. *G. Zart,* Der Einfluss d. englischen Philos. seit Bacon auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh.'s, Berlin 1881. *R. Franck,* Die Wolffsche Strafrechtsphilos. und ihr Verhältn. zur criminalpolit. Aufklärung im 18. Jahrh., Göttingen 1887. — 10. *J. Schmidt,* Leibnitz und Baumgarten, Halle 1875. — 12. *W. Carls,* Andr. Rüdigers Moralphilosophie, Halle 1894.

1. Die zuletzt genannten drei Männer durften zu *Leibnitz* gestellt werden, einmal wegen ihrer individualistischen, antispinozistischen Tendenz, dann weil sie im Gegensatz zum Empirismus, der jene mit ihnen teilt, nicht aus der Erfahrung, sondern der Vernunft die Gesetze

der sinnlichen und sittlichen Welt abzuleiten versuchen. Sonst stehen ihre Lehren in keiner direkten Beziehung zu der ihres grossen Landsmannes; denn *Tschirnhausen* knüpft an *Descartes* und *Spinoza*, *Pufendorf* an *Grotius* und *Hobbes*, *Thomasius* an sie beide, keiner aber an *Leibnitz* an. Jetzt aber tritt ein Mann auf, der eingeständig ist, von allen dreien gelernt zu haben, dabei aber die Lehre *Leibnitz'* sich so angeignet, dass er vielen als blosser Kommentator derselben gilt. Er ist mehr; denn wenn er *Leibnitz'* Lehre so umgestaltet, dass sie den von *Tschirnhausen* gestellten methodischen Forderungen entspricht, dass das von *Pufendorf* ausgebildete Naturrecht ein Bestandteil darin wird, und dass sie endlich eine verständlichere Form und ein mehr deutsches Gewand zeigt, als *Thomasius* seinem Räsonnement zu geben wusste, so ist es ihm kaum zu verdenken, wenn er sich gegen den Namen eines Leibnitzianers sträubt. Es ist schwer zwischen der Behauptung, dass er ein Eklektiker sei, welche ihm Unrecht thäte, da seine Lehre wirklich aus einem Gusse ist, und der anderen, dass er sich zu *Leibnitz* und den zuletzt genannten dreien ungefähr so verhalte wie *Empedokles* zu seinen Vorgängern (s. § 44), die Mitte zu halten. Die letztere nämlich wäre zu schmeichelhaft für ihn, da sein Verdienst doch mehr sich auf das Formelle beschränkt.

2. *Christian Wolff (Wolfius)*, am 24. Januar 1679 in Breslau geboren, schon auf der Schule namentlich durch seine Disputationen mit Katholiken mit den scholastischen Lehren dieser und denen der orthodoxen Protestanten bekannt geworden, studierte in Jena fast mehr als die Theologie, deren studiosus er hiess, Mathematik, Physik und Philosophie. Letztere gleichzeitig unter dem Scholastiker *Hebenstreit* und dem antischolastischen, zu *Descartes* neigenden *Treuner*. Wichtiger als beide wurde für ihn die Bekanntschaft mit *Tschirnhausens* Werk, später mit dem Verfasser desselben, sowie das eifrige Studium des *Grotius* und *Pufendorf*. Im Jahre 1703 in Leipzig auf seine Dissertation de philosophia practica universali promoviert, die zuerst *Leibnitz* auf ihn aufmerksam machte, hielt er dort mathematische und philosophische Vorlesungen und arbeitete fleissig an den Acta Eruditorum bis zum Jahre 1706, wo er die Professur der Mathematik in Halle annahm. Nach einigen Jahren fing er an, neben den mathematischen auch physikalische, endlich seit 1711 auch philosophische Vorlesungen zu halten, und setzte unter grossem Beifall dieselben fort, bis ihn die bekannte Kabale im Jahre 1723, über die insbesondere *Ed. Zeller* in Band I seiner Vorträge und Abh., Leipzig 1865, zu vergleichen ist, von Halle vertrieb. Nur in einem erscheint er als ein Schüler von *Thomasius*, dessen Philosophieren ihn noch nicht anspricht: darin, dass er seine Vorlesungen deutsch hielt, und zwar in einem viel

reineren Deutsch als jener. Von 1723 bis 1741 war er dann Professor in Marburg und als solcher ein Unterthan des Königs von Schweden. Dann nahm er den schon 1735 an ihn ergangenen, im Jahre 1741 dringend wiederholten Ruf zur Rückkehr nach Halle an, und lebte dort, mehr von seinem schriftstellerischen als seinem akademischen Erfolge befriedigt, bis zum 9. April 1754, wo er als Kanzler der Universität und Preussischer Geheimerat, Vizepräsident der Petersburger Akademie und des heil. Röm. Reiches Freiherr starb. Als die wichtigsten Schriften von ihm können in chronologischer Reihenfolge genannt werden: Aus der Hallischen Zeit: Aërometriae elementa, 1709; Anfangsgründe sämmtlicher mathemat. Wissenschaften, 1710, und in lat. Bearb. Elementa mathes. universae, 2 voll., 1713, 15; Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes u. s. w. (Logik), Halle 1719, 9. Aufl. 1738; Ratio praelectionum Wolfianarum ct., Halle 1718 (Encyklopädische Übersicht seines Systems); Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Metaphysik), Halle 1719, 5. Aufl. 1732; Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen (Moral), Halle 1720; Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen (Politik), Halle 1721, 5. Aufl. 1740; Allerlei Versuche zur Erkenntniss der Natur und Kunst, 3 Bde., Halle 1721—23 (Experimentale Physik); Vernünfftige Gedancken von den Wirkungen der Natur (Dogmatische Physik), Halle 1723, 2. Aufl. 1775. — Aus der Marburger Zeit: Anmerkungen über die vern. Ged. von Gott, Welt und Seele, Frankf. 1724; Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge (Teleologie), Frankf. 1724, Vernünfftige Gedancken von den Theilen der Menschen, Thiere und Pflanzen (Physiologie), Frankf. 1725; Ausführliche Nachrichten von seinen deutschen Schriften, Frankf. 1726; Philosophia rationalis s. Logica, Francof. 1728, 4⁰; Horae subsecivae Marburgenses, 12 Stück, 1729—31; Philosophia prima s. Ontologia, Francof. 1729, 4⁰; Cosmologia generalis, Francof. 1731, 4⁰; Psychologia empirica, Francof. 1732, 4⁰; Psychologia rationalis, Francof. 1734, 4⁰; Theologia naturalis, Francof. 1736—37, 2 voll., 4⁰; Philosophia practica universalis, 2 voll., Francof. 1738, 39; Nach seiner Rückkehr nach Halle erschienen von dem Jus naturae methodo scientifica pertractatum, dessen erster Band 1740 in Frankfurt a. O. gedruckt war, die übrigen sieben Bände 1741—48, zusammen VIII voll., 4⁰, zu denen eigentlich als neunter Jus gentium, Hal. 1749, 4⁰, gehört. Oeconomica, Hal. 1750. Endlich Philosophia moralis, 1750—53, V voll., 4⁰. Ausserdem existieren sechs Bände gesammelter kleinerer Schriften 1736—40, 8⁰,

3. Die Thatsache, dass sich in unserer Seele eine *facultas cognoscitiva* und *appetitiva* findet, ist für *Wolff* der Grund, die *Philosophia practica* von der abzusondern, der er anstatt des zu erwartenden Namens *philosophia theoretica* den der *Metaphysica* giebt. Beiden wird, mehr aus pädagogischen als aus sachlichen Gründen, die Logik vorausgeschickt. Die ausführliche lateinische Darstellung derselben bespricht in ihrem Discursus praeliminaris das historische, mathematische und philosophische Wissen und giebt dann (wie schon die Elementa aërometriae im Jahre 1709) diese Definition der Philosophie: Wissenschaft des Möglichen, sofern es sein kann. Dadurch ist, obgleich in seinen deutschen Schriften immer das Wort Weltweisheit gebraucht wird, *Thomasius'* Beschränkung auf das Endliche ausgeschlossen, alles in ihr Bereich gezogen, so dass Natürliche Theologie, Philosophie des Rechts, der Kunst, der Medizin u. s. w. ausdrücklich von ihm als Teile des Systems genannt werden. Diese Definition macht ferner, da *Wolff* die Möglichkeit immer als Widerspruchslosigkeit bestimmt, den Satz der Identität zum höchsten formalen Prinzip, und es ist dadurch Verständigkeit als Charakter, Verständlichkeit als Hauptverdienst der Philosophie proklamiert. Es ist, als höre man *Thomasius* sprechen, wenn in der Vorrede zur Logik der Mangel an Evidenz, die sich auf bestimmte Begriffe stützt, und an Berücksichtigung des Nutzens fürs Leben als Hauptmängel der heutigen Philosophie angegeben werden. Auch dass er *Tschirnhausens* Formel (§ 289, 2) so verändert, dass wahr nur der Satz sein soll, dessen Subjekt das Prädikat fordert oder bestimmt, nähert sich wenigstens dem an, die Philosophie ganz auf analytische Urteile, d. h. auf Anwendungen nur des Satzes der Identität zu beschränken. Darum ist auch erklärt, warum bei *Wolff* die philosophische Methode mit der (elementar-) mathematischen zusammenfällt. Was dann weiter die Logik selbst betrifft, so schliesst er sich in dem Bestreben, sie von allem scholastischen Wust zu befreien, den Reformversuchen des *Ramus* (§ 239, 3) und der Logik von *Port-Royal* (§ 268, 3) an, folgt aber besonders *Leibnitz* und *Tschirnhausen*. An den ersteren schliesst er sich, wo er in der Lehre vom Begriff die Unterscheidung von dunklen und klaren, verworrenen und deutlichen Begriffen aufnimmt und vervollständigt; ganz *Tschirnhausen* gehört an, was ebenda er von dem genetischen Charakter der Definitionen sagt. Dagegen hat ihn *Leibnitz* von der, ihm durch *Tschirnhausen* eingeflössten Verachtung des Syllogismus zurückgebracht. Bis zuletzt aber sieht er nur die Schlüsse der ersten Figur als vollkommene an; darum hat er in dem kurzen deutschen Abriss der Logik nur von ihnen gehandelt, in der ausführlichen lateinischen aber gezeigt, wie die beiden anderen Figuren auf die erste reduziert werden können. Viel

ausführlicher als der erste, theoretische Teil der Logik ist der zweite, praktische behandelt, welcher das Kriterium der Wahrheit, die Grade der Gewissheit, Meinen, Glauben und Wissen, den Unterschied von Wissen *a posteriori* und *a priori* (welche Worte hier, wie zuerst bei *Leibnitz* und *Tschirnhausen*, soviel als durch Beobachtung und durch Vernunft gefunden bedeuten), endlich den Nutzen der Logik für alle möglichen Lebenslagen ausführlich erörtert.

4. Der theoretische Teil der Philosophie, die Metaphysik, zerfällt nach den drei Hauptgegenständen des menschlichen Erkennens in die Kosmologie, Psychologie und Theologie, von denen die beiden letzteren zusammen auch wohl mit *Leibnitz* Pneumatik genannt werden. Den Lehren aber von den sinnlichen und geistigen Wesen muss offenbar vorausgehen eine Lehre von den Wesen überhaupt. Diese *Metaphysica de ente* benennt nun *Wolff*, der dafür nicht nur bei *Clauberg* den Namen der Ontosophie, sondern bei anderen den der Ontologie vorfand, mit dem letzteren Namen, und weist ihr die Stellung der *philosophia prima* oder „Grundwissenschaft" an, weil was sie von dem *ens* als solchem findet, natürlich von allen *entibus* gilt. Dass diese Untersuchungen eine Menge von Berührungspunkten mit dem zeigen müssen, was nach des *Aristoteles* Vorgange die Scholastiker über Prädikabilien und Prädikamente gesagt hatten, ist für *Wolff* weder unerwartet noch ein Vorwurf. Nachdem er zuerst als formelle Prinzipien den Satz der Identität und den Satz des Grundes aufgestellt hat, freilich so, dass der letztere nur als Folgesatz des ersteren erscheint, und die methodologische Regel eingeprägt hat, stets vorauszustellen, was für das Folgende den Vorgedanken bildet, beginnt er die Untersuchung mit den allerunbestimmtesten und allgemeinsten Kategorieen, mit *nihilum* und *aliquid*, die kein Mittleres haben sollen, so dass also alles Werden geleugnet, das *ex nihilo nil fit* als unerschütterlicher Grundsatz festgehalten wird. Durch die Begriffe des Unmöglichen und Möglichen, des Unbestimmten und Bestimmten gelangt er zu dem antispinozistischen Satz, der als der wichtigste in der ganzen Ontologie anzusehen ist, dass nur das ganz Bestimmte *(omnimode determinatum)* ein Wirkliches, dass aber ein solches ein Einzelwesen sei. Die allseitige Bestimmtheit ist also jenes berühmte *principium individuitatis*, und ist zugleich das *complementum possibilitatis*, wodurch das Mögliche zum Wirklichen wird. Liegt nun das *determinans* und darum die *ratio sufficiens* eines Wesens in ihm selbst, so ist es *a se* und also (absolut) notwendig; liegt es in einem anderen, so ist es *ab alio* oder *contingens* oder *hypothetice* notwendig. In den ausführlichen Untersuchungen über Quantität und Mass werden die Grundlinien zu einer Philosophie der Mathematik (besonders der Arithmetik) gegeben, und

dann zur Qualität übergegangen; endlich werden die Begriffe der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit mit Berücksichtigung der scholastischen Sätze *omne ens est unum verum et bonum* erörtert, und die Vollkommenheit in die Einheit des Mannigfaltigen, Übereinstimmung des Verschiedenen gesetzt. Der zweite Teil betrifft die verschiedenen Arten der Wesen. Sie sind entweder einfache oder zusammengesetzte. Während den letzteren, mit deren Betrachtung *Wolff* beginnt, Ausdehnung, Zeit, Raum, Bewegung, Gestalt, Entstehen aus anderem, Übergehen in anderes u. s. w. beigelegt werden muss, ist dies alles den einfachen Wesen abzusprechen, die, da alle jene Prädikate eigentlich nur Accidentelles bedeuten, das einzig Substanzielle abgeben. Darin dass sie wirklich Einheiten (oder Monaden), dass sie metaphysische Punkte, weil nicht einmal in Gedanken teilbar, dass sie nicht entstehen noch vergehen, dass es nicht zwei gebe, die sich gleich u. s. w., darin ist *Wolff* ganz mit *Leibnitz* einverstanden. Ebenso darin, dass ihr Wesen Kraft, und zwar gehemmte Kraft ist. Nur dies, dass diese Kraft Vorstellungskraft sei, hat er anfangs unentschieden gelassen, später entschieden geleugnet, so dass, wenn *Leibnitz* seine Monaden so gern Seelen oder doch wenigstens seelenartige Wesen nannte, *Wolff* für sie am liebsten den Ausdruck braucht *atomi naturae.*

5. Auf die Ontologie soll nach *Wolff* die allgemeine (oder transscendentale) Kosmologie folgen, die Grundlage der Physik; dieselbe hat zuerst den Ursprung und die Eigenschaften aller Bestandteile der Welt zu betrachten. Unter einer Welt ist ein Zusammenhang oder eine Verknüpfung endlicher Dinge, unter dieser (oder der sichtbaren) Welt der Zusammenhang der existierenden endlichen Dinge zu verstehen. Da in diesem alle Veränderungen der Dinge durch Bewegung vermittelt sind, so ist die Welt eine Maschine und kann füglich mit einem Uhrwerk verglichen werden, in welchem, vorausgesetzt, dass es einmal so konstruiert ist, wie es ist, alles (hypothetisch-) notwendig ist, so dass die allergeringste Änderung in dem gesetzlichen Zusammenhang eine andere Welt an die Stelle der alten setzen würde. (Darum fordert auch ein jedes Wunder ein zweites Wunder, das *miraculum restitutionis,* wodurch der vorgerückte Zeiger der Uhr wieder zurückgestellt wird). Die Ordnung der Natur oder die Weltgesetze fallen daher ganz mit den Gesetzen der Bewegung zusammen, die keiner besser formuliert hat als *Huygens.* Die selbst schon zusammengesetzten Bestandteile der sichtbaren Welt nennt man Körper. Nur die Elemente derselben, die absolut einfachen Wesen, sind Substanzen. Ihre Aggregate erscheinen uns nur so, weil wir die vielen Substanzen nicht deutlich unterscheiden; sie sind daher *phaenomena substantiata,* denen unser verworrenes Vorstellen Substanzialität leiht. Natürlich kann es auch unter

diesen Substanz-Aggregaten nicht zwei absolut gleiche geben. Wie ihr Ausgedehntsein ein Phänomen, also etwas Imaginäres, ebenso ist auch ihre *vis motrix*, d. h. die verworren angeschaute Summe der primitiven (Elementar-) Kräfte, ein Phänomen, nicht etwas ganz, aber doch etwas halb Imaginäres. Löst man in Gedanken die Körper auf, so kommt man zuletzt auf längst nicht mehr wahrnehmbare primitive *corpuscula*, welche aus den unkörperlichen *atomis naturae* zusammengesetzt sind, und ihrerseits Bestandteile der derivierten *corpuscula* abgeben. Die Korpuskularphilosophie, die alles aus der Zusammensetzung kleiner Körper erklärt, hat deswegen volle Berechtigung. Nur muss sie sich nicht einreden, dass sie die wahre Kosmologie sei; denn diese muss weiter zurückgehen. Dagegen fällt die Aufgabe der Physik oder der besonderen Körperlehre wirklich mit der zusammen, die sich die Korpuskularphilosophen gestellt haben. Um eine solche Physik aufzustellen, ist nach *Wolff* erstlich nötig, dass sorgfältig gesammelt werde, was die sich uns darbietenden Erfahrungen und die von uns ausdrücklich angestellten Versuche gelehrt haben. Beiträge zu einer solchen „Geschichte der Natur" wollen seine „Nützlichen Versuche" sein; auf sie soll erst die „Wissenschaft der Natur" folgen, welche „dogmatisch" betrachtet, was dort nur „experimentell" untersucht wurde. In ihrer Vollendung würde die (dogmatische) Physik alles aus der Zusammensetzung und Bewegung der primitiven Korpuskeln ableiten, die für sie ebenso der letzte Erklärungsgrund sind, wie für die Kosmologie die einfachen Substanzen. So weit aber ist unsere Physik lange noch nicht. Selbst wo sie dem sich annähert, indem sie alles mechanisch, d. h. aus Zusammensetzung und Bewegung erklärt, bleibt sie immer bei *corpusculis* höherer Ordnung stehen, dringt nicht zu den primitiven vor. Meistens aber kann sie noch gar nicht mechanisch erklären, muss sich mit „physikalischen" Erklärungen begnügen, die zu ihrem Ausgangspunkte gewisse Massen nehmen (wie Wasser, Luft, Feuer, Wärme u. s. w.), für deren verworrene Auffassung schon dies spricht, dass man sie sich als ganz homogen denkt, während sie doch sicherlich aus sehr verschiedenen Korpuskeln zusammengesetzt sind. Endlich aber kommen zu den mechanischen und physikalischen Erklärungen drittens die teleologischen. Diese sind nicht, wie die physikalischen, ein blosser Notbehelf, sondern alles muss einerseits nach seinen wirkenden Ursachen, andrerseits nach seinem Zwecke betrachtet werden, wenn man es vollständig erklären will. Dieser schon von *Leibnitz* angedeutete Gesichtspunkt wird von *Wolff* besonders in seinen „Vern. Ged. von den Absichten" u. s. w. durchgeführt. Beide Gesichtspunkte widersprechen sich nicht; denn wenn es Gott vorausgesehen hat, dass dies oder das aus dem Wesen der Dinge folgt, und sie doch ge-

schaffen hat, so sind ja jene Folgen eben Gottes Absichten. Vor allem tritt der teleologische Gesichtspunkt bei der Betrachtung des Organischen hervor, in dessen Definition schon die Ontologie den Zweckbegriff hineingenommen hatte. Daher kann es kommen, dass öfter die Teleologie als ein dritter Teil der Naturwissenschaft zur Kosmologie und Physik gestellt wird. In der Schrift „Vom Gebrauch der Theile" u. s. w. geht *Wolff* keinen Schritt weiter, ohne nach dem Wozu zu fragen. Die Antwort weist gewöhnlich auf den Nutzen hin, den etwas für den Menschen hat. Selbst bei dem Glanz der Sterne denkt er daran, dass sie dem Menschen Nachts als Leuchten dienen.

6. Der Name Psychologie, mit welchem *Wolff* den dritten Teil seiner Metaphysik bezeichnet, kommt zwar schon bei *Goclenius* und seinem Schüler *Cosmann* vor, war aber so ausser Brauch gekommen, dass es fast scheint, als halte er sich für den ersten Erfinder desselben. Wie in der Naturwissenschaft, so hat er auch hier der dogmatischen (rationalen) Behandlung die empirische vorausgehen lassen, der Parallelismus aber der Überschriften ist nicht der einzige Grund, der zur Verbindung des Inhalts beider den Darsteller einladet. Da *Wolff* nicht, wie *Leibnitz*, alle einfachen Substanzen als vorstellend gefasst hatte, so muss er die beiden Bestimmungen der Substanzialität und des Vorstellens erst zusammenbringen. Von dem Faktum des Bewusstseins ausgehend, folgert er daraus zuerst mit *Descartes* die Existenz der Seele, ferner dass man aus der Verbindung von Perzeption und Apperzeption, welche die Seele zu einem denkenden Wesen macht, folgern müsse, dass sie unkörperlich und einfach, d. h. also gleichfalls eine primitive Substanz ist. Auch in ihr muss deswegen eine Kraft liegen, sich stets zu verändern; aus den Veränderungen ihrer *vis repraesentativa* alle Seelenvermögen als Modifikationen derselben abzuleiten, das ist eben die Aufgabe der *Psychologia rationalis,* welche von der *Psychologia empirica* als Stoff die zu erklärenden Thatsachen empfängt. *Wolff* beginnt mit dem Erkenntnisvermögen, das er anschliessend an *Leibnitz'* Unterscheidung der dunklen und verworrenen, klaren und deutlichen Vorstellungen in ein unteres und oberes teilt, in deren ersteres Empfindung, Einbildungskraft, Phantasie *(facultas fingendi)* und Gedächtnis fällt, während das andere die Stufen Aufmerksamkeit, Verstand und Vernunft zeigt. Bei Gelegenheit der Empfindung kommt er auf das Verhältnis von Leib und Seele, erklärt die Theorie der prästabilierten Harmonie (welches Wort bei ihm nur dieses Verhältnis, nie die Harmonie des Alls bezeichnet) für die einzig haltbare, und bemerkt dabei, dass da die Seele ihre Empfindungen lediglich aus sich erzeugt, freilich parallel den Vorgängen ausserhalb ihrer, eine Physik der Idealisten, deren es längst vor *Descartes* gegeben habe, die „nichts als

Seelen und Geister zugeben", sich gerade so gestalten werde wie die seinige (deutsche Metaph. § 777, 787). Damit streitet nun gar nicht, vielmehr ist eine notwendige Folge davon, dass er bis zu wörtlicher Übereinstimmung mit dem Materialismus fortgeht, wo es sich darum handelt, denen entgegenzutreten, welche eine Einwirkung der Seele auf den Leib behaupten. Die Unabhängigkeit der leiblichen und der seelischen Vorgänge von einander, dabei die in der Erfahrung gegebene Übereinstimmung zwischen ihnen, endlich aber nicht, wie bei den Occasionalisten, stete Wunder, sondern ein verständiger und verständlicher Zusammenhang: das ist es, was er haben will. Kann einer dies ohne die prästabilierte Harmonie erreichen, so ist es ihm ganz recht, er hängt an dem Worte nicht; er ist, wie er sagt, ohne seinen Willen darauf hingeführt worden. Bei der Einbildungskraft ist wichtig, dass er sich ausführlich mit der Association der Vorstellungen beschäftigt, und den Versuch macht, dieselbe auf eine kleine Zahl bestimmter Gesetze zurückzuführen. Hinsichtlich des praktischen Verhaltens, der *vis appetitiva,* ist das Wichtigste die entschiedene Abhängigkeit des Wollens vom Wissen, die vielleicht um so stärker betont werden musste, als *Thomasius* die entgegengesetzte Ansicht in Kurs gebracht hatte. Was für ein Gut angesehen wird, muss notwendig gewollt werden, das steht bei ihm nicht minder fest als bei *Leibnitz;* unter einem Gut aber ist zu verstehen, was unseren Zustand vollkommener macht, unter einem Übel das Gegenteil. Das von dem niederen Erkenntnisvermögen, d. h. von dunklen und verworrenen Vorstellungen bestimmte Wollen ist das niedere, sinnliche, das gesteigert den Affekt giebt; das dem höheren folgende ist der eigentlich so zu nennende Wille. Obgleich es daher kein *aequilibrium arbitrii* giebt, so ist der Mensch doch frei; denn er erwählt, was ihm selbst gefällt. Was sonst *Wolff* in der Psychologie von der Unsterblichkeit der Seele im Unterschiede von der blossen Unvergänglichkeit, von der Präexistenz des Individuums in den Samentierchen u. s. w. sagt, findet sich alles schon bei *Leibnitz.*

7. Im letzten Teil der Metaphysik, der natürlichen Theologie, im Gegensatz zu der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden positiven so genannt, erscheint *Wolff* nur als oft fast sklavischer Kommentator dessen, was *Leibnitz* in der Theodicee gesagt hatte. Die Beweise für das Dasein Gottes, die wie dort, auch hier zuerst zur Sprache kommen, werden auf den *a posteriori* und den *a priori* zu führenden zurückgeführt. Jener schliesst aus der Zufälligkeit unserer eigenen (und der Welt) Existenz auf ein wirklich selbständiges, d. h. *a se* seiendes Wesen. Weil der Nerv des Beweises darin liegt, dass die Zufälligkeit als *ab alio esse* über sich hinausweist, so will *Wolff* das

teleologische Argument nur gelten lassen, wenn man von der zufälligen Ordnung in der Welt auf einen Ordner schliesst. Das, worauf so *a contigenntia mundi* geschlossen wird, muss nun *eminenter* alles enthalten, was der Ausgangspunkt an wirklicher Realität enthält; das Imaginäre, Phänomenale also nicht. Daher ist es das alle Schranke und Endlichkeit nicht Enthaltende, absolut Vollkommene. Diesem (im ersten Teil der natürlichen Theologie abgehandelten) Schluss von der Existenz auf das vollkommene Wesen stellt nun der zweite Teil als ein Argument *a priori* den entgegengesetzten Gang zur Seite: vom vollkommensten Wesen wird ausgegangen, und auf die Existenz (desselben) geschlossen. Da unter Realität zu verstehen ist, was ein wirkliches Prädikat eines Wesens ist, so dass sie also erstlich den Gegensatz bildet zu dem Negativen, der Abwesenheit, zweitens aber zu dem nur auf unserer verworrenen Vorstellung beruhenden Phänomen, der blossen Erscheinung, so wird Gott definiert als der Inbegriff aller Realitäten, die kompossibel sind, welcher letzte Zusatz die Möglichkeit, die *Leibnitz* nachgewiesen wünscht, diesem Begriff sichere. Und wieder soll durch das Festhalten der Realität allen den Einwendungen, die von einer grünsten Insel oder einer schnellsten Bewegung u. s. w. hergenommen sind, die Spitze abgebrochen sein: grün, Bewegung u. dgl. sind ja Phänomene, nichts Reales. Das vollkommenste Wesen ist Inbegriff aller Realitäten, weil wenn ihm eine hinzugedacht werden könnte, sie ihm ja gemangelt hätte. Da nun Existenz weder zu den Negationen, noch zu den Phänomenen gehört, so kann dem vollkommensten Wesen sie nicht abgesprochen werden; es existiert also. Was den weiteren Inhalt der Wolffschen natürlichen Theologie betrifft, dass Gott als das höchste Wesen alles, darum auch alle möglichen Welten, absolut deutlich erkenne, die beste auswähle, dass alle Gründe, die gegen seine Weisheit und Güte vom Bösen hergenommen werden, nichts beweisen u. s. w., so findet sich dies alles bei *Leibnitz*. Dagegen ist die ausführliche Widerlegung *Spinozas* ganz *Wolffs* Werk. Ausser dem Dasein Gottes interessiert sich *Wolff* ganz besonders für die Unsterblichkeit der Seele, deren von der blossen Unvergänglichkeit unterschiedene Fortdauer er zu beweisen sucht. In einem Briefe an Herrn *von Manteuffel* sagt er geradezu, auf diese beiden Lehren beschränke sich die rationale Theologie, und er tadelt es, wenn man (was *Leibnitz* gethan hatte) die Mysterien des Glaubens zu erklären versucht. Gegen eines der Dogmen, in den *Leibnitz* versucht hatte Vernunft nachzuweisen, die Ewigkeit der Höllenstrafen, erklärt er sich entschieden. Was die Wunder betrifft, so leugnet er ihre Möglichkeit nicht; aber nicht nur durch das oben angeführte *miraculum restitutionis*, welches er für jedes Wunder fordert, sondern durch das Aufstellen einer

Menge von Bedingungen, unter denen allein es zu statuieren sei, beschränkt er das Gebiet alles Übernatürlichen, darum auch der Offenbarung so sehr, dass er oft an das Leugnen desselben heranstreift. Verglichen mit *Leibnitz* nähert sich *Wolff* viel mehr als dieser dem späteren ganz verständigen Rationalismus. Hinsichtlich der äusseren Kirchlichkeit dagegen erscheint *Leibnitz* als der viel mehr Heterodoxe.

8. Viel unabhängiger von *Leibnitz* erscheint *Wolff* in der Partie, in der er schon thätig war, ehe er jenen kannte, in der praktischen Philosophie. Dieselbe ist im Abriss in den deutschen Schriften über Moral und Politik, sehr viel ausführlicher in den lateinischen über Philos. pract. universalis, Jus naturae, Jus gentium, Philos. moralis entwickelt. Hier zeigt sich, dass wie *Leibnitz* das entsprechende Korrelat gewesen war zu dem, was die Skeptiker (§ 277), Mystiker (§ 278), *Locke* (§ 280), ja beinahe zu dem, was *Condillac* (§ 284, 3, 4) geleistet hatte, ebenso *Wolff* den entsprechenden Antagonisten bildet zu den englischen Moralsystemen (§ 281), zu *Mandeville*, ja gewissermassen zu *Helvetius* (§ 284). Im Gegensatz zu diesen Männern macht *Wolff* zum *principium cognoscendi* aller Regeln für unser Wollen, die er gern mit den logischen Regeln für unser Denken vergleicht, nur die Vernunft, und geht in diesem Rationalismus so weit, dass er im Gegensatz zu *Pufendorf* die Formel des *Grotius* adoptiert, dass diese Regeln Geltung hätten, auch wenn kein Gott wäre. Nicht durch Gottes Willen ist das Gute gut, sondern „vor und an sich", darum verbindet es auch den Atheisten, wie die Chinesen beweisen. Im Gegensatz wieder dazu, dass das Ziel des Handelns eine mehr oder minder sinnlich gefärbte Glückseligkeit sei, stellt er als höchstes Gesetz die Regel auf: suche dich immer vollkommener zu machen; und er bestimmt die Vollkommenheit einer Handlung rein logisch als Übereinstimmung nicht nur mit dem Wesen des Handelnden, sondern ganz besonders mit ihren Folgen. (Verschwendung, die zur Verarmung, Rausch, der zum Unbehagen führt u. s. w., sind Unvollkommenheiten). Wo er von Glückseligkeit spricht, ist sie ihm mehr Zugabe zur Vollkommenheit, und besteht sie in der Billigung des Gewissens, d. h. der Vernunft. Daher wird die *beatitudo philosophica* oder das höchste Gut von ihm in den steten Fortschritt zu grösserer Vollkommenheit gesetzt. Eben darum will er es anderen freistellen, alle Pflichten so zu begründen, dass ihre Erfüllung zur Glückseligkeit führe, sie sollen nur nicht vergessen, dass dies nicht der letzte Grund ist. (Also ganz ähnlich, wie oben bei der Korpuskularphilosophie). Wie die Quelle, woraus er das Sittengesetz schöpft, wie das Ziel, das er seiner Erfüllung verheisst, so endlich ist auch die Form seiner Ethik wesentlich von der der Engländer verschieden: an die Stelle der Tugendlehre tritt hier die Güter-

lehre, manchmal auch Anklänge an eine imperatorische Pflichtenlehre, in der die Tugend zur Fertigkeit in der Pflichterfüllung wird. Nur in Einem stimmt er mit jenen überein, was freilich nötig ist, soll er als ihr Antagonist genannt werden: das ist der Individualismus auch in seiner praktischen Philosophie. Seine Übereinstimmung mit *Aristoteles* darin, dass die praktische Philosophie in Ethik, Ökonomik und Politik zerfalle, bringt ihn nicht dahin, auch darin mit ihm übereinzustimmen, dass er das Ganze den Teilen vorsetzte (§ 89, 2). Vielmehr bleiben ihm alle sittlichen Gemeinschaften Verträge, welche die Menschen abschlossen, um ihr Bestes mit vereinigten Kräften zu befördern. Nimmt er doch kaum das elterliche Verhältnis davon aus, ein vertragsmässiges zu sein. Zuerst ist als ein Verdienst *Wolffs* hervorzuheben, dass ganz wie in der theoretischen Philosophie, so auch in der praktischen er eine encyklopädische Übersicht der einzelnen Partieen derselben und ihres Zusammenhanges gegeben hat. Die gemeinschaftliche Grundlage nämlich für jene angegebenen drei Teile bildet (wie die Ontologie für die Kosmologie, Psychologie und Theologie) die *philosophia practica universalis*, deren Bearbeitung in zwei Bänden sich die Aufgabe stellt, die Prinzipien festzustellen, nach welchen ein Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen gemacht wird und Verpflichtungen und Rechte möglich sind, ferner alles sittliche Handeln aus der menschlichen Natur abzuleiten, wobei die allgemeinen Begriffe von Freiheit, Imputation, moralischem Wert der Handlung, vom Gewissen, von Kollision der Pflichten ausführlich durchgenommen werden. So wenig darüber ein Zweifel stattfinden kann, dass und warum dieser Teil an die Spitze gestellt wird, so zweifelhaft kann man darüber werden, welche Stelle eigentlich dem *Jus naturae* zukommt, dessen ausführliche Bearbeitung in acht Bänden die Wichtigkeit beweist, welche *Wolff* auf dasselbe gelegt hat. In dieser Bearbeitung nun werden in dem ersten Bande, der die angeborenen Verbindlichkeiten und Rechte betrachten soll, nach der von *Wolff* vorgefundenen Einteilung sämtliche Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen den Nebenmenschen, gegen Gott abhandelt, so dass es teils Wiederholungen dessen enthält, was in der Philos. pract. univers. gelehrt war, teils Antezipationen dessen, was in der Philosophia moralis abgehandelt wird. Dieselbe unentschiedene Mittelstellung wird dem Naturrecht in gelegentlichen Äusserungen *Wolffs* über das Verhältnis desselben zu anderen Disziplinen angewiesen. So wenn er sagt, die *Philos. pract. universalis* enthalte die Prinzipien für das Naturrecht, und wieder, die Ethik setze dies Naturrecht gerade so voraus, wie dieses die allgemeine praktische Philosophie, woraus sich also ergeben würde, dass das Naturrecht die allgemeinen Prinzipien der Moral enthält. Auf der anderen Seite

streitet mit dieser Stellung, dass in dem zweiten Teil des Naturrechts, der das Eigentum und die Erwerbung desselben, im dritten, welcher die Übertragung des Eigentums, im vierten und fünften, welcher die Verträge behandelt, kurz in der ganzen Lehre von den erworbenen Rechten eine Menge von ganz einzelnen Untersuchungen vorkommen, von denen in der später abzuhandelnden Ethik gar kein Gebrauch gemacht wird. Der Grund dieses Schwankens liegt darin, dass *Wolff,* obgleich er den Unterschied zwischen der *obligatio externa* und *interna,* mit dem Hand in Hand geht, dass die *obligationes et jura* entweder *perfecta* oder *imperfecta,* d. h. erzwingbar oder nicht erzwingbar sind, sehr betont, dennoch bei ihm beides nicht einmal so streng gesondert ist, wie bei *Thomasius,* geschweige dass er Moralität und Legalität so geschieden hätte, wie später *Kant.* Ganz wie das *justum* und *honestum,* so wird mit beidem das von *Thomasius* von ihnen gesonderte *decorum* oft konfundiert. Darum das Hineinmischen rein moralischer Motive, ja ästhetischer Rücksichten in Untersuchungen des strikten Rechtes, wie es häufig bei ihm vorkommt, und umgekehrt, womit natürlich die vielen Wiederholungen unvermeidlich werden, durch die seine Schriften über praktische Philosophie so anschwellen. Wo ausführliche Untersuchungen darüber angestellt werden, ob lautes Schmatzen beim Essen gegen das *jus naturae* sei, da muss es freilich dicke Quartanten geben. Und wieder, da zu den Pflichten gegen sich selbst die gerechnet wird, seinen Verstand recht zu brauchen, also richtig zu definieren, zu urteilen und zu schliessen, so wird die ganze Logik mit in die Moral gezogen, was diese natürlich sehr anwachsen lässt. Kürzer und zugleich deutlicher wäre seine Darstellung ausgefallen, wenn er sich auf die Regeln für die Leitung des Willens beschränkt, dann aber, wozu er immer wieder den Anlauf macht, die vollkommenen und unvollkommenen (die Rechts- und Liebespflichten) streng auseinander gehalten hätte. Wenigstens dort, wo er den Menschen als Einzelwesen betrachtet. Denn die sittlichen Gemeinschaften werden, wie sich das später bei *Kant* gezeigt hat, durch eine solche Trennung einer abstrakten und toten Betrachtung unterworfen; und gerade die Verschmelzung des Juridischen und Moralischen ist es, welche *Wolff* bei der Betrachtung der Intestaterbfolge der Kinder davor rettet, mit *Grotius* und so vielen anderen die Zuflucht zu der Fiktion eines Quasi-Testamentes zu nehmen, und in Stand setzt, den allein richtigen Standpunkt festzuhalten. Freilich zeigt sich auch hier Unsicherheit. — Was nun die Pflichten des Einzelnen betrifft, so ist der Mensch berechtigt und verpflichtet, für die eigene Vervollkommnung zu sorgen. Der Nachweis, dass diese solidarisch verbunden ist mit der Vervollkommnung anderer, gelingt *Wolff* nur, indem er an die Erfahrung appelliert. Das Gefühl

der Schwäche seiner Argumentation gerade in diesem Punkte ist es vielleicht, das ihn hier sehr eilen lässt, selbst auf die Gefahr hin, dass der Übergang dadurch zum Sprung werde. Durch diese Zusammenstellung wird sowohl in der Moral von den Pflichten gegen sich selbst zu denen gegen andere, als in dem Naturrecht von der Betrachtung des Einzelnen zu der der Gemeinschaften der Übergang gemacht. Diese letzteren sind nun entweder einfache Gesellschaften, deren Bestandteile Einzelpersonen, oder zusammengesetzte, die selbst aus Gemeinschaften bestehen. Zu den ersteren gehört die eheliche, die elterliche, die dienstherrliche Gemeinschaft, welche drei zusammen die erste zusammengesetzte Gemeinschaft, das Haus geben, dessen Rechte und Pflichten die Ökonomik abhandelt. In dieser Partie tritt erfreulich die von jeder Überschwenglichkeit, aber auch von jeder Laxheit weit entfernte bürgerliche Moralität hervor. Wenn man mit des *Thomasius'*, ja selbst mit *Leibnitz'* Äusserungen über Polygamie *Wolffs* Behandlung der Monogamie vergleicht, oder wenn man der barbarischen Art, in der später *Kant* die Ehe behandelt, die bei *Wolff* entgegenstellt, so wird trotz des formellen Pedantismus in der Ausführung jeder mit Achtung erfüllt werden vor dem derben, ehrenfesten Hausvater. Ganz wie der einzelne Mensch der Gemeinschaft bedarf, ebenso wieder die einzelnen Häuser. Durch den Vertrag, welchen sie zu gegenseitiger Unterstützung und Sicherung schliessen, entsteht das „gemeine Wesen" oder der Staat, dessen Wohl, Ruhe und Sicherheit die höchste Aufgabe für die darin Lebenden ist. Wie sie zu erhalten, lehrt die Politik. Unter der Wohlfahrt des Ganzen ist zu verstehen die Summe der Vollkommenheit der Einzelnen; da diese mit der Glückseligkeit zusammenfiel, so ist ein Gemeinwesen um so vollkommener, je mehr seine Glieder glücklich sind. Darum steht *Wolff* im bewussten Gegensatz zu *Pufendorf*, der selbst die Pflichten gegen sich selbst aus dem Sozialitätsprinzip ableitete, während hier gerade das Gegenteil geschieht. Der letzte Grund des Gesellschaftsvertrages ist, dass ohne ihn das Individuum die höchste Vollkommenheit nicht erreichen kann (vgl. Jus nat. VII, p. 143). Da die Summe der Einzelnen (Volk) durch diesen Vertrag, welcher dem Ganzen das Recht einräumt, die Einzelnen zu zwingen, sich zu einem Staate macht, so ist ursprünglich die höchste Gewalt beim Volke; je nachdem es dieselbe behält oder bestimmten Organen überträgt, entstehen die Aristotelischen drei reinen, sowie die gemischten Regierungsformen. Zu diesen Unterschieden kommen dann weiter die, dass die Regierungsgewalt unbeschränkt und beschränkt sein kann, dass sie für eine Zeit oder auf immer übertragen ist. Überall bleibt als oberstes Gesetz das Wohl des Staates stehen, welches die einzige Grenze für die Macht des Regenten bildet, wie andrerseits

es höher steht, als alle Fundamentalgesetze eines Staates (wo es nämlich dergleichen giebt). Gegen dieses Wohl des Ganzen stehen ebenso die Einzelrechte zurück, und wo *Wolff* ins Detail geht, tritt das büreaukratische Reglementieren schon stark hervor. Die Regierung sorgt dafür, dass die einzelnen Berufsarten in gehörigem numerischem Verhältnis stehen, sie beaufsichtigt Schulen, Kirchen, Schauspielhäuser, welche als Mittel moralischer Vervollkommnung zusammengestellt werden. Sie handhabt die Strafgerechtigkeit, wo es ein Verdienst *Wolffs* ist, auf den Unterschied der (bessernden) Züchtigung und der (abschreckenden) Strafe aufmerksam gemacht zu haben. (Hinsichtlich der Tortur, die er nie ganz verworfen hat, wollen seine späteren Schriften viel mehr Beschränkungen, als die früheren. Die Todesstrafe fasst er als Notwehr des Staates, und hält sie deswegen nur dort für erlaubt, wo der Einzelne das Schwert ziehen darf. Das unzweifelhafte Recht des Staates, den Leichnam des Selbstmörders schimpflich zu behandeln, soll auf Atheisten nicht ausgedehnt werden. Ihre Landesverweisung, wo sie ihre Lehren verbreiten, findet er in der Ordnung). Ausführliche Untersuchungen über das Verhältnis vom natürlichen und bürgerlichen Recht, über Majestätsrechte und über die Pflichten der Regierenden und Regierten schliessen die Politik, an welche sich das Völkerrecht anschliesst. Ganz wie *Pufendorf* sieht auch *Wolff* in dem Völkerrecht nur ein erweitertes Naturrecht, eine Erweiterung, die dadurch möglich ist, dass ja auch das gemeine Wesen eine Person ist, und also Staaten in dieselben Verhältnisse treten können, wie Privatpersonen. Dabei unterscheidet *Wolff* mit *Grotius* ein notwendiges oder natürliches Völkerrecht, welchem alle Völker als Glieder der einen Staatenrepublik unterworfen sind, von dem positiven, das sich auf präsumierte, wirkliche oder stillschweigende Verträge unter einzelnen Staaten gründet. Dass nun im ersten Kapitel, in welchem die Pflichten der Völker gegen sich selbst betrachtet werden, sehr vieles abgehandelt wird, was eigentlich ins innere Staatsrecht gehört, ist erklärlich. Dem eigentlichen Völkerrecht gehören dagegen die Untersuchungen des zweiten Kapitels an, welche die gegenseitigen Pflichten der Völker betreffen. Das dritte Kapitel, das vom Eigentum der Völker handelt, bespricht Fragen gemischten Charakters, indem vom Eigentum der Staatsbürger, dem Schutz desselben, der Verjährung u. s. w. fast ebenso viel die Rede ist, als vom Staatseigentum. Das vierte Kapitel handelt von den Verträgen, das fünfte vom Ausgleichen der Streitigkeiten, das sechste vom Recht zum Kriege, das siebente vom Rechte im Kriege. Hier wird sehr streng unterschieden zwischen gerechtem und ungerechtem Kriege, ferner zwischen natürlichem und positivem Rechte. Nach jenem sind z. B. vergiftete Pfeile, Meuchelmörder u. s. w. im Kriege

erlaubt, nach diesem verboten. Das achte Kapitel betrachtet den Frieden und die Friedensschliessung, das letzte das Recht der Gesandten.

9. In der sehr zahlreichen Wolffschen Schule, die einem System nicht fehlen konnte, das sich durch Vollständigkeit, feste Terminologie und eine leicht zu handhabende Methode empfahl, ist als einer der ältesten Schüler und als Leidensgefährte bei der Vertreibung aus Halle *Ludwig Philipp Thümmig* (1697—1728) zu nennen, dessen Hauptwerk, Institutiones Philosophiae Wolfianae (Francof. et Lips. 1725, 26, 2 voll.), sehr oft aufgelegt worden ist, und durch seine konzise Form in Deutschland, durch sie und das lateinische Idiom im Auslande zur Ausbreitung der Wolffschen Philosophie mindestens ebenso viel beigetragen hat, als die Schriften seines Meisters; um so mehr, als dieser sich auf dasselbe als auf eine ganz exakte Darstellung seiner Lehre zu berufen pflegte. Ausserdem hat *Thümmig* eine Menge kleiner Aufsätze geschrieben, unter denen die Demonstratio immortalitatis animae ex intima ejus natura deducta, Hal. 1721, eine Art Aufsehen erregte, obgleich gerade das, worauf es *Thümmig* ankam, ihm nicht gelingt, den Unterschied der Unsterblichkeit von der blossen Unvergänglichkeit zu fixieren, und dabei die Seele (anders als *Leibnitz*) als leiblos zu fassen. Wie viele andere Aufsätze, so ist auch dieser in die Meletemata varii et rarioris argumenti ct., Brunsw. et Lips. 1727, aufgenommen, die *Thümmig* kurz vor seinem Tode herausgab. — Auch von *Georg Bernhard Bilfinger* (23. Jan. 1693 bis 18. Febr. 1750) bezeugt *Wolff*, dass derselbe ganz den Sinn seines Systems gefasst habe, obgleich er unzufrieden damit ist, dass derselbe den Namen Leibnitz-Wolffsche Philosophie aufgebracht habe. Unter den sehr verschiedenartigen Schriften, die er teils in Tübingen, teils in Petersburg, teils wieder in Tübingen in lateinischer Sprache veröffentlichte, sind die de harmonia animae et corporis humani maxime praestabilita ex mente illustris Leibnitii commentatio hypothetica, Francof. 1723; de origine et permissione mali, 1724; besonders aber Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, Tubing. 1725, 4° (dann sehr oft gedruckt) zu nennen, welche lange Zeit innerhalb und ausserhalb Deutschlands für das beste Lehrbuch der Wolffschen Metaphysik galten. Diese freundliche Aufnahme dankten sie zum Teil auch dem Umstande, dass der mit der scholastischen Theologie wohl vertraute, ehrlich fromme Verfasser in die von der Theologie hergenommenen Bedenken geschickt einzugehen und dieselben zu beschwichtigen wusste. Wo er von *Wolff* abweicht, geschieht es, um sich *Leibnitz* näher zu stellen. So in dem Namen Monade. Doch nicht so nahe, dass er alle Monaden vorstellende Wesen

sein lässt, was sie in seiner ersten Schrift noch gewesen waren. Dagegen schlägt er vor, allen Bewegungskraft beizulegen, was ihn den Atomisten noch mehr annähert als *Wolff*. Während *Thümmig* und *Bilfinger* sich die Aufgabe gestellt hatten, in kurzem Umrisse und für weitere Kreise, der eine das ganze Wolffsche System, der andere nur den theoretischen Teil desselben darzustellen, versuchten andere die einzelnen Partieen des Systems genauer auszuarbeiten, was, da *Wolff* ja nichts aus dem Bereich der Philosophie ausgeschlossen hatte, gleichbedeutend war mit dem Bearbeiten der philosophischen und übrigen Fakultätswissenschaften nach seinen Prinzipien. Dass bei der ungeheuren Anzahl solcher Bearbeitungen sehr viele leichtfertige und oberflächliche unterliefen, war natürlich; und so ist es ganz erklärlich, dass die Gegner *Wolffs* ihm denselben Vorwurf machten, der vor ihm *Lull*, nach ihm *Kant* und *Hegel* gemacht worden ist: er verleite dazu, alles *a priori* zu konstruieren und über alles abzusprechen, ehe man es auch nur kennen gelernt habe. Die Logik fand an *Jakob Friedrich Müller*, *Hansch*, *Baumeister*, *Schilling* u. a. Bearbeiter, die mehr oder minder von *Wolff* abhingen; ferner sind die Arbeiten von *Reusch*, *Hollmann*, *Engelhard*, *Gottsched*, *Büttner* zu nennen, obgleich diese die Logik mehr mit der Einleitung in die Philosophie, teils auch mit der Metaphysik verbinden. *Köhler*, *Rübel*, *Walcher* bearbeiteten die praktische Philosophie, namentlich das Naturrecht. In der Theologie traten als mehr oder minder entschiedene Wolffianer hervor: *Reinbeck*, *Ribov*, *Ringier*, *Canz*, *Carpov*, *Carpzov* u. a., unter den Juristen *Erath*, *Cramer*, *Ickstadt*, *Heineccius*, *Jariges*, *Nettelbladt*. Ja sogar die Medizin nennt die Namen *Burggrav*, *Schreiber*, *Grosse*, *Thebesius*.

10. Von allen übrigen Wolffianern muss seiner Bedeutung wegen abgesondert werden *Alexander Gottlieb Baumgarten* (geb. 17. Juli 1714 in Berlin, gestorben am 27. Mai 1762 in Frankfurt, wo er, nachdem er 1735—40 in Halle doziert hatte, Professor der Philosophie war). Auf der Berliner Schule schon als Knabe mit dichterischen Versuchen beschäftigt, gehörte er später dem Hallischen Waisenhause an, wo *A. H. Francke* ihn an seinen Tisch zog. Dies und der Verkehr mit *Breithaupt* und *Lange* brachte ihm begreiflich ein grosses Vorurteil gegen *Wolff* bei. Eigenes Studium desselben aber gewann ihn allmählich ganz für die verschrieene Lehre. In seiner Habilitationsschrift Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus, Hal. 1735, 4°, zeigt er sich als entschiedener Anhänger derselben. Er las dann über alle Teile der Philosophie, zuerst nach *Wolff* und *Bilfinger*, dann nach eigenen Diktaten, woraus seine Metaphysica, Hal. 1739, u. ö. ward. Auch seine übrigen Schriften sind Diktate zu seinen akademischen Vorlesungen. So Ethica philosophica, Hal. 1740;

Aesthetica, Traj. cis Viadr. 1750, 58, 2 voll.; Acroasis logica in Christianum Wolf. dictabat A. G. B., Hal. 1761; Initia philosophiae practicae primae, 1760. Ebenso die nach seinem Tode herausgekommenen: Sciagraphia encyclopaediae philosophicae, Hal. 1769, und Philosophia generalis, Hal. 1769; Dictata juris naturae u. a. *Baumgarten* vervollständigt, was *Wolff* geleistet hatte, indem seine encyklopädische Übersicht der Wissenschaften viel mehr ins Detail geht, als die Wolffsche, so dass ihm der Anstand und der Ausdruck Stoff zu zwei Wissenschaften, der *Prepologia* und *Emphaseologia* werden, und wirklich gar nichts mehr aus ihrem Bereich ausgeschlossen bleibt. Er geht ferner in der von *Wolff* begonnenen Bahn weiter, indem er noch mehr als dieser selbst an einer strengen Terminologie festhält. Indem er dabei oft den Sprachgebrauch der Scholastiker modifiziert, und *Kant,* der lange Zeit nach seinen Kompendien las, diese Neuerungen adoptiert und uns überliefert hat, ist es gekommen, dass manche Veränderungen der früheren Terminologie (z. B. dass die Worte subjektiv und objektiv heute gerade das Gegenteil von dem bedeuten, was im Mittelalter) *Kant* zugeschrieben werden, die *Baumgarten* zuerst vorgenommen oder aber unwiderruflich gemacht hat. (So den von *Leibnitz* versuchten, von *Wolff* eingeführten Gebrauch, dass *a priori* wissen nicht, wie früher aus der Ursache, sondern aus der Vernunft ableiten heisst). Auch für die Einführung und das Einbürgern deutscher Termini ist *Baumgarten* trotz seiner lateinischen Kompendien entscheidend geworden. Da nämlich einige seiner Diktate gleich bei ihrem ersten, andere bei ihrem wiederholten Erscheinen unter den einzelnen Paragraphen die im Text gebrauchten Kunstausdrücke deutsch wiedergaben, hat er, wo er sich an *Wolffs* Übersetzung anschliesst, diese für immer sanktioniert, wo er aber von ihm abweicht, selbst dort, wo der Wolffsche Ausdruck ebenso berechtigt war, diesen verdrängt; wie viel mehr also dort, wo feinerer Sprachsinn und Geschmack auf seiner Seite steht. (Als Beispiel des ersteren Falles diene, dass *Wolffs* „Vor und an sich“ bei *Baumgarten* zuerst zu „An und vor sich“, zuletzt zu „An und für sich“ wird). *Baumgarten* ergänzt aber nicht nur so, dass er zu den Wolffschen Forderungen neue hinzufügt, sondern er leistet auch, wo *Wolff* nur gefordert hatte. Dabei hilft ihm, dass er von *Leibnitz* gegebene Winke und Andeutungen, die *Wolff* schien überhört zu haben, befolgt. Die wichtigste dieser Ergänzungen ist diese: In Übereinstimmung mit *Wolff* stellt er die Philosophie der Theologie entgegen, zugleich grenzt er sie aber gegen die Mathematik ab, die es mit dem Quantitativen zu thun hat, und kommt damit zu der stets von ihm festgehaltenen Bestimmung, dass die Philosophie sei *scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum.* Wie *Wolff* lässt er der

theoretischen Philosophie, welche die Metaphysik befasst, und der praktischen, die Lehre vom Erkennen vorausgehen, obgleich bei ihm ähnlich wie bei *Wolff* oft der Zweifel entsteht, ob dieselbe nicht mit der Psychologie zu verbinden sei. Er nennt seine Erkenntnistheorie Gnoseologie. Da nun nach *Leibnitz* und *Wolff* die Erkenntnis teils die niedere (sinnliche) gewesen war, teils die höhere (intellektuelle), *Wolff* aber in seiner Logik nur die letztere betrachtet hatte, so lässt *Baumgarten* dieser, die er mit demselben Namen bezeichnet wie jener, als ersten Teil der Gnoseologie die Theorie des niederen Erkennens vorausgehen, die Ästhetik, zu der als zweiter Teil die Logik kommt. Nun hatte aber *Leibnitz* gezeigt, dass das sinnliche, d. h. verworrene Perzipieren des Vollkommenen den Genuss des Schönen gebe (§ 288, 5), ferner dass das demselben entsprechende instiktartige Hervorbringen des Vollkommenen zum Künstler mache (ebend., p. 6). Es ist daher gar nicht so seltsam, wie es manchem heute erscheint, wenn bei *Baumgarten* (und aufs Haar so bei *Kant*) unter Ästhetik die Theorie des niederen Erkennens und zugleich die Theorie des Schönen verstanden wird. Die *scientia cognitionis sensitivae* ist dasselbe mit der *ars pulchre cogitandi*, denn sinnliche Vollkommenheit ist Schönheit; die Theorie des Schönen betrachtet also die *perfectio cognitionis sensitivae qua talis*. Diese Theorie (die er wohl auch *Philosophia poetica* nennt), der also seit *Aristoteles* und den Neuplatonikern zum ersten Male wieder eine genauere Behandlung zu Teil wird, sollte in ihrem allgemeinen oder theoretischen Teil die Heuristik, Methodologie und Semiotik befassen, deren erstere über das Auffinden schöner Gedanken, die zweite über ihre Anordnung, die dritte über ihre Bezeichnung Belehrung giebt. Es stimmt diese Gliederung ganz mit der in den *Meditationes* überein. Nur die erste hat *Baumgarten* gegeben, die beiden anderen sowie den ganzen besonderen oder praktischen Teil ist er schuldig geblieben. Schon in seiner Habilitationsschrift, welche die Grundzüge seiner Ästhetik enthält, und ebenso in anderen Schriften zeigt er, dass unser Beurteilungsvermögen *(facultas dijudicandi)* uns in Stand setzt, Vollkommenheit, d. h. Übereinstimmung in der Verschiedenheit wahrzunehmen. Geschieht dies mit vollständiger Deutlichkeit, so ist unser Urteil ein intellektuelles; gründet es sich aber auf eine (wenngleich klare, doch) verworrene Perzeption, so ist es ein Geschmacksurteil. Jenes entscheidet, ob etwas gut oder wahr, dieses, ob etwas schön ist. Schön ist deswegen, was als vollkommen erscheint, Schönheit ist *perfectio phaenomenon* (Met. § 662). Da es sich in der Heuristik darum handelt, die Entstehung des Schönen darzustellen, so beginnt dieselbe begreiflich mit der Aufzählung der subjektiven Bedingungen, unter denen ein schönes Kunstwerk zu Stande kommt. So werden

hier die Begriffe des angeborenen Genies, der Übung, der Begeisterung u. s. w. erörtert und versucht, das zu geben, was er selbst als Logik der schöpferischen Einbildungskraft fasst. In (meist dichotomischen) Abteilungen und Unterabteilungen, bei welchen sechs verschiedene Alphabete nicht ausreichen, werden, indem immer teils die Weisungen älterer Lehrer, des *Cicero, Horaz, Quintilian, Longinus* u. a., teils zur Exemplifikation Stellen alter Dichter citiert werden, die wichtigsten kunstphilosophischen Begriffe durchgenommen in einer Weise, die ihm frühe den Vorwurf zuzog, er habe über der Dichtkunst alle übrigen Künste vergessen. (In der Habilitationsschrift ist dies weniger der Fall. Von den Merkmalen des Poetischen, die er dort aufstellt, werden viele ausdrücklich den Werken der bildenden Kunst beigelegt). Von den Anforderungen, welche er an das Schöne stellt: Fülle, Grösse, Wahrheit, giebt der zweite Punkt Veranlassung, sehr ausführlich das Erhabene zu besprechen, zugleich damit das Würdige in der Darstellung, welche als die persönliche oder subjektive Grösse der materialen oder objektiven gegenübersteht und entspricht. Die Untersuchungen über die innere (poetische) Wahrheit folgen, und an sie schliessen sich (im zweiten Bande) die über die Klarheit. Hier wird einiges hineingemischt, was eigentlich der Semiotik angehört. Was die Logik als den zweiten Teil der Erkenntnislehre betrifft, welche nicht nur wie die Ästhetik das *rationis analogon,* sondern die *ratio* selbst betrachtet, so ist seine Acroasis logica aus Diktaten zu *Wolffs* Vernunftlehre entstanden; selbständiger erscheint die Darstellung der Logik in der von *Förster* nach *Baumgartens* Tode herausgegebenen Philosophia generalis. Wie jene ist diese gleichfalls durch Unterabteilungen sehr genau gegliedert, enthält aber, ausser dass hier die vierte Schlussfigur wieder erscheint, keine nennenswerten Abweichungen, weder von *Wolff* noch von der Acroasis logica. — In der Metaphysik schliesst er sich zwar enge an *Wolff* an, aber so, dass er manche Leibnitzische Bestimmung wieder hineinnimmt, die *Wolff* hatte fallen lassen, und dass er, wo die Symmetrie es verlangt, beide ergänzt. Zu dem Ersteren ist zu rechnen, dass er die einfachen Substanzen wieder Monaden nennt, auch ihnen vorstellende Kraft beilegt, freilich nicht aus ihr die allgemeine Harmonie, sondern umgekehrt aus der letzteren jene folgert. Hinsichtlich des Zweiten ist besonders anzuführen, dass er dem Leibnitzischen Denkgesetz, dass alles einen Grund habe, die Ergänzung, dass alles eine Folge habe, als ergänzendes *principium rationati* hinzugefügt und beide zum *principium utrinque connexorum* verbindet. Ebenso ergänzt er die Leibnitzische Behauptung, dass es nicht zwei gleiche Monaden oder auch Dinge gebe, mit der anderen, dass es ebenso wenig zwei völlig verschiedene gebe, die sich freilich

aus *Leibnitz' lex continui* ergab. Ganz wie *Wolff* lässt auch *Baumgarten* auf die Ontologie und Kosmologie die Psychologie folgen, und zwar zuerst die empirische, die sich von der Wolffschen ausser der Kürze auch dadurch unterscheidet, dass eine Menge aus der Erfahrung abstrahierter Gesetze über Entstehung, Verlauf und Verknüpfung der Vorstellungen aufgestellt werden. Die rationale Psychologie stellt die Definition der Seele auf: *vis repraesentativa universi pro positu corporis humani in eodem*, folgert daraus, dass sie nicht, wie die Körper ein *phaenomenon substantiatum* ist, eben darum aber unvergänglich, und kritisiert die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Seele und ihren Zusammenhang mit dem Leibe. Natürlich erklärt er sich für die prästabilierte Harmonie; ebenso auch gegen die absolute Leiblosigkeit der Seele nach dem Tode. Wie *Leibnitz* nimmt er die Transformation im Gegensatz zur Transmutation und Metempsychose an. Was dann endlich die natürliche Theologie betrifft, so wird darin aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens gefolgert, dass es keine Negation enthalten kann, also seine Realitäten nie einen Widerspruch bilden, so dass also das allerrealste Wesen möglich ist; weiter aber, dass es die Nichtexistenz als eine Negation ausschliesst, und also Gott wirklich ist. Dann wird, nachdem hervorgehoben, dass kein Prädikat Gott und den endlichen Dingen *univoce* zukomme, zu den wesentlichen Attributen Gottes übergegangen, weiter sein Verstand, sein Wille, die Schöpfung, die Vorsehung, endlich die Offenbarung betrachtet, ohne dass in wesentlichen Stücken von *Leibnitz* und *Wolff* abgewichen würde. Die Physik soll sich nach *Baumgarten* an die Metaphysik anschliessen, und zwar nicht, wie bei *Wolff* (wenigstens faktisch), an die Kosmologie, sondern an alle Teile derselben, weil die Teleologie, die einen wesentlichen Teil der Physik ausmache, die natürliche Theologie voraussetze. Arbeiten aus dem physikalischen Gebiet hat er nicht gegeben. Dagegen zeugen für seine eifrige Beschäftigung mit der praktischen Philosophie seine oben angeführte Allgemeine praktische Philosophie und die sich daran anschliessende Ethik. Zwischen beide schob er bei seinen Vorlesungen das Naturrecht. In der Ethik werden die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen alles Übrige abgehandelt. Die letztere unbestimmte Bezeichnung wird gewählt, weil wir Pflichten auch gegen unter- und übermenschliche Wesen haben. Die Philanthropie und als ihre Äusserung Verbreitung der Erkenntnis, damit durch diese Erleuchtung *(illuminatio)* der Zustand der Finsternis dem des Lichts Platz mache, wird eingeschärft.

11. Einer der ältesten Zuhörer *Baumgartens* war sein späterer Biograph *Georg Friedrich Meier* (29. März 1718 bis 21. Juni 1777), Professor in Halle und sehr fruchtbarer Schriftsteller, von dessen aus-

führlicheren Werken hier nur erwähnt werden sollen: Beweis der vorher bestimmten Uebereinstimmung, 1743; Gedanken von dem Zustande der Seelen nach dem Tode, 1746; Vertheidigung derselben, 1748; Beweis, dass die menschliche Seele ewig lebe, 1751; Vertheidigung dieses Beweises, 1753; Abermalige Vertheidigung desselben, 1753; Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften, 3 Thl., 1748 (geben was *Baumgarten* in seinen Hallischen Vorlesungen gelehrt hatte); Philosoph. Sittenlehre, 5 Thl., 1753—61; Vernunftlehre, 1752; Auszug aus derselben, 1752; Metaphysik, 4 Bde., 1755—59; Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen, 1759; Philosophische Betrachtungen über die christliche Religion, 5 Thle., 1761—67; Untersuchungen verschiedner Materien aus der Weltweisheit, 4 Thle., 1768—71; Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen, 2 Thle., 1770, 73. Ausserdem sind seine Streitschriften gegen *Gottsched* zu erwähnen, welche den Anhänger der Schweizer Schule, den ersten, welcher *Klopstocks* Messias öffentlich rühmte u. s. w., charakterisieren. Obgleich *Meier* über fast alle Teile der Philosophie durch Präzision und Deutlichkeit ausgezeichnete Handbücher geschrieben hat, so haben doch mehr als diese und auch mehr als seine ausführlichen Werke über praktische Philosophie und natürliche Theologie seine ästhetischen Arbeiten ihn bekannt gemacht. Wie er die Veranlassung war, dass *Baumgarten* seine Ästhetik herausgab, so ist er durch oft wiederholte Vorlesungen und durch Drucksachen der eifrigste Apostel der neuen Wissenschaft geworden. Zwar lange nicht so belesen in den Klassikern, wie *Baumgarten*, dabei, wie er selbst gesteht, in der Musik und Malerei unerfahren, hat er doch Halle zu dem Ort gemacht, wohin vor allem hingingen, die „schöne Wissenschaften“ studieren wollten. Entschiedener Gegner des Batteuxschen Nachahmungsprinzips, bei dem noch dazu meistens der Begriff des Schönen eingeschwärzt werde, stimmt *Meier* darin mit *Baumgarten* überein, dass unter Schönheit zu verstehen sei: undeutlich (also sinnlich) erkannte Vollkommenheit (d. h. Zusammenstimmen zu einem Zweck); und er stellt demgemäss als den obersten ästhetischen Grundsatz auf, der sich gleichmässig auf alle schönen Künste beziehe, die grösste Schönheit in der sinnlichen Erkenntnis anzustreben. Dabei prägt er aber stets ein, nicht zu meinen, dass die deutliche Erkenntnis der Vollkommenheit dem künstlerischen Schaffen förderlich sei, die Ästhetik zum schönen Geist mache. *Baumgarten* hatte beides als *aestheticologus* und *aestheticus* unterschieden. Dies ist übrigens der Punkt, in welchem sich *Meier* und die ihn verehrende Hallische Dichterschule der Gottschedschen Richtung besonders entgegenstellte und den Schwei-

zern annäherte. Es stimmt dies ganz dazu, dass er, überzeugt von der Übereinstimmung der Weltweisheit und Gottesgelahrtheit, von denen die erstere die natürliche, die zweite die übernatürliche Offenbarung Gottes wissenschaftlich ausbilde, ja von der Abhängigkeit der zweiten von der ersten, doch energisch gegen die philosophischen Predigten seiner Tage polemisiert, in denen Christus als „anbetungswürdige Monade" angeredet ward. Überhaupt zeigen seine Schriften, z. B. seine Abhandlung über die Vorurteile, einen klaren verständigen Sinn, der jeder Übertreibung abhold ist. Aufsehen haben seine Ansichten über die Seelen der Tiere gemacht, unter denen er sehr verschiedene Stufen annimmt, so dass die obersten sogar die untersten Grade der Vernunft zeigen, und vielleicht Keime sind zu künftigen Menschenseelen. Noch mehr Anstoss erregte es, dass er öffentlich zugestand, aus den Prinzipien der Philosophie lasse sich vielleicht die Unauflöslichkeit, nicht aber die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweisen, freilich noch viel weniger das Gegenteil. Der letzte Satz beruhigte die Leser nicht, und eine Menge von Angriffen bewogen ihn, seine ausgesprochene Ansicht zu modifizieren. Zwei Dinge sind es, die *Meier* in allen seinen Untersuchungen vor allem anstrebt: Verständlichkeit und praktische Nutzbarkeit seiner Lehren. Selbst über die Frage, ob die Elemente aller Dinge Monaden sind, versucht er als über eine unpraktische in der Ontologie, die sonst wenig Eigentümliches enthält, hinwegzugehen. (Vielleicht war es nicht ohne Einfluss auf ihn selbst geblieben, dass er auf *Friedrichs des Grossen* Verlangen Vorlesungen über *Lockes* Versuch gehalten hatte). Eben darum will er auch in der Kosmologie, wo er die Welt als den selbst endlichen, eben darum räumlich und zeitlich begrenzten Inbegriff aller endlichen Dinge definiert hat, in welchem strenger Zusammenhang und also hypothetische Notwendigkeit, aber kein Fatalismus herrsche, durchaus nicht entscheiden zwischen dem Materialisten, der alles aus zusammengesetzten Wesen bestehen lässt, und dem Leibnitzianer. „Weder die Naturlehre, noch die praktische Weltweisheit, noch die Ökonomik, noch die Politik leiden dabei, wenn man ein kosmologischer Materialist ist". Man kann immer, ohne eine solche Entscheidung zu treffen, die schlafenden Substanzen von den sinnlich denkenden, diese von den bewussten Geistern unterscheiden. Innerhalb der Welt bilden die Geister das Reich der Gnade oder die moralische Welt, in der einer als der oberste angenommen werden muss. Ob derselbe unter den Menschen zu finden, wissen wir nicht. Vielleicht sehen ihn die Theologen in Christus wie viele ihn in einem Archäus der Erde oder einer Weltseele gesehen haben. Wie um Materialisten zu widerlegen, man beweisen müsste, dass es einfache Substanzen giebt, so um den Idealisten zu bekämpfen, dass es ausser den Geistern

auch schlafende Substanzen giebt. Dies versucht *Leibnitz*, der eben darum kein Idealist ist. Übrigens bedarf es gar keiner Entscheidung hinsichtlich der Idealisten; denn da diese zugestehen, es gebe Erscheinungen, die man Körper nennt, so wird die Physik durch jene Streitfrage gar nicht tangiert. Nur darin ist der Idealist im Nachteil, dass seine nur aus Geistern bestehende Welt viel weniger Mannigfaltigkeit (d. h. Vollkommenheit) zeigt als die des Dualisten. Was das Detail der Physik betrifft, so ist sie ganz wie bei *Wolff* eine mechanistische Korpuskularphilosophie; die Begriffe des Naturlaufs, d. h. der Bewegungsgesetze, des Übernatürlichen, der *miracula restaurationis* u. s. w., gestalten sich ganz wie bei *Wolff* und *Baumgarten*. Die Psychologie *Meiers* ist, weil *Kant* in seiner ersten Zeit sich an ihn fast ebenso sehr wie an *Baumgarten* schloss, namentlich in der Terminologie von nachhaltiger Wirkung geblieben. Charakteristisch ist hier erstlich das viel grössere Gewicht, das auf die empirische Psychologie gelegt wird, als auf die rationale („vernünftige"). Wenn er von solchen spricht, die den Weg der Erfahrung verlassen und eine Geisterlehre ersinnen, die nur ein philosophischer Roman, und dagegen die neueren Weltweisen lobt, welche erkannt haben, dass man am sichersten zur Erkenntnis der endlichen Geister auf dem Wege der Erfahrung gelange, so ist es, als höre man einen Lockianer. Mit *Leibnitz* und *Wolff* wird das Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen unterschieden, dann aber in beiden dem niederen oder sinnlichen (d. h. auf undeutlichen Vorstellungen beruhenden) das höhere oder vernünftige Erkenntnis- und Begehrungsvermögen entgegengestellt. Das untere Erkenntnisvermögen oder das Vermögen, dunkle und verworrene Vorstellungen zu haben, heisst das sinnliche, nicht weil es mit Körperlichem zu thun hat, sondern weil seine Art und Weise des Erkennens eine eigentümliche, durch die Verbindung mit dem Körper bedingte ist. Die ersten Elemente dieses Erkennens sind die Empfindungen, d. h. Vorstellungen unseres gegenwärtigen Zustandes, die auch wohl Erscheinungen genannt werden, weil uns die Dinge so zu sein scheinen, wie wir empfinden. Die Empfindungen sowie das Vermögen des Empfindens, der Sinn, betreffen entweder den Zustand der Seele oder des Leibes, und danach ist der innere Sinn und die inneren Empfindungen von dem äusseren Sinn und den äusseren Empfindungen zu unterscheiden. Zu jenen gehört die Empfindung traurig, zu diesen blau. (Die Lehre vom rechten Gebrauch der Sinne kann empirische Ästhetik genannt werden). Aus den Empfindungen als den primitivsten Vorstellungen werden nun durch Aufmerksamkeit und Abstraktion andere abgeleitet, und zwar zuerst die Einbildungen oder die Vorstellungen vergangener Zustände, welche, indem sie wieder erkannt werden, den Inhalt des Gedächtnisses bilden.

Dichtungsvermögen, Voraussicht und Vorauserkennen, endlich Beurteilungsvermögen, durch welches über die Vollkommenheit, sei es nun ohne deutliche Erkenntnis (Geschmacksurteil), sei es mit ihr (Vernunfturteil), geurteilt wird, werden durchgenommen und dann zu dem höheren Erkenntnisvermögen übergegangen. Durch das Zusammenfassen einiger klarer Vorstellungen entsteht eine deutliche, welche Gegenstand des Verstandes ist, so dass als seine Thätigkeit das Begreifen anzusehen ist. Ist in seinen Begriffen gar keine Undeutlichkeit enthalten, so ist er reiner, d. h. von allem Sinnlichen gereinigter Verstand. Über den Verstand geht hinaus die Vernunft, das Vermögen, den Zusammenhang der Vorstellungen und ihrer Gegenstände zu erkennen, die eben darum den Schluss zu ihrer Form hat, wie der Verstand den Begriff zur seinigen. Die bestimmte Proportion der verschiedenen Erkenntnisvermögen giebt die bestimmte Gemütsgestalt oder was man den Kopf des Menschen zu nennen pflegt, ganz wie die Proportion der verschiedenen Formen des Begehrungsvermögens die Gemütsart oder das Herz des Menschen ausmacht. Was nun das Begehrungsvermögen betrifft, so ist es durch Vorstellungen determiniert, obgleich wir derselben nicht immer bewusst sind. Sind die determinierenden Vorstellungen undeutlich, so haben wir niederes, sinnliches, sind sie deutlich, so vernünftiges Wollen oder eigentlich so zu nennenden Willen. Derselbe wäre rein, wenn sich in das Begehren und Verabscheuen gar keine sinnlichen Beweggründe hineinmischten. Das *(sic!)* Willkür allein macht den Willen noch nicht zu einem freien, sondern dies, dass er sich durch Willkür von vernünftigen Beweggründen determinieren lässt. Das vernünftige Wollen geht auf Vollkommenheit, und das Ziel alles Handelns ist darum die Seligkeit oder die Lust an der erreichten Vollkommenheit. Das Ziel des sinnlichen Begehrens ist die Wohlfahrt. Vereinigen sich beide, dann ist das höchste Gut, die Glückseligkeit, erreicht, in der also Wohlfahrt (Glück) und Seligkeit vereinigt sind. Auch in der Psychologie übrigens lehnt es *Meier* ab, eine Entscheidung darüber zu treffen, ob die Seele ein zusammengesetztes Wesen, ob sie auf den Leib einwirke oder nur mit ihm in Harmonie stehe u. s. w. Dies soll von keinem praktischen Interesse sein, weil es nicht in Beziehung zur menschlichen Glückseligkeit steht. Die Unsterblichkeit seines zusammengesetzten Wesen ist nicht undenkbar, die eines einfachen nicht notwendig u. s. w. Die natürliche Gottesgelahrtheit als der letzte Teil der Metaphysik betrachtet zuerst den Begriff Gottes, und dann seine Handlungen. Es werden die beiden Beweise für das Dasein Gottes ganz wie von *Baumgarten* durchgenommen, nur dass hier *realitas* mit Vollkommenheit wiedergegeben, und daraus, dass Nichtexistenz eine Unvollkommenheit, gefolgert wird, das absolut vollkommene Wesen existiere. Daran schliessen sich

die Betrachtungen über die göttlichen Eigenschaften; und zwar werden zuerst die Vollkommenheiten betrachtet, die Gott als Wesen, dann die ihm als Geist zukommen. Schöpfung und Vorsehung, Regierung und beste Welt sind die Gegenstände, die zuletzt zur Sprache kommen. Das Meiste, was *Meier* hier lehrt, findet man schon bei seinen Vorgängern. Vieles ist ihm aber auch eigentümlich; so die Unterscheidung der innerlichen (wesentlichen) Vollkommenheiten Gottes, die absolut unveränderlich sind, und der äusserlichen, der Beziehungen zur Welt, die es nicht sind. In seinen zweiundzwanzig Philosophischen Betrachtungen, welche die wichtigsten Dogmen den christlichen Religion in einer Weise behandeln, die oft an *Leibnitz* erinnert, mehr noch vorausnehmen, was *Lessing* in seiner Erziehung des Menschengeschlechts lehrt, macht er von dieser Unterscheidung vielfach Gebrauch. — Auch in der praktischen Philosophie schliesst sich *Meier*, wie er das in der Vorrede zu seiner fünfbändigen philosophischen Sittenlehre selbst erklärt, ganz an *Baumgarten* an. Er sondert die philosophische Sittenlehre erstlich von der christlichen ab, die auf einer übernatürlichen Offenbarung beruhe, zweitens von dem Teil der praktischen Philosophie, welcher die gesellschaftlichen Pflichten betrachtet, endlich aber drittens von dem Naturrecht, das die äusseren oder Zwangspflichten behandelt, während die Sittenlehre es lediglich mit den inneren (oder Gewissens-) Pflichten des Menschen (nicht des Gesellschafters) zu thun hat. Das Prinzip der Vollkommenheit wird in dem System der Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, gegen andere Dinge erst im allgemeinen (Bd. 1—4), dann im besonderen (Bd. 5) durchgeführt, so aber, dass die sittlichen Gemeinschaften unberücksichtigt bleiben, nur die Unterschiede von gelehrt und ungelehrt, reich und arm, alt und jung u. s. w. zur Sprache kommen.

12. Obgleich bei weitem die meisten Stimmberechtigten sich für die Wolffsche Philosophie aussprachen, so blieb dieselbe doch nicht unangefochten. Die Widersacher in Deutschland sammelten sich unter dem, schon von *Thomasius* erhobenen Banner der eklektischen Philosophie, mit dessen Lehren sie aber auch solches verbanden, wogegen er feindseliger gewesen war als *Wolff* und dessen Schule: Scholastisches. Der berühmte Theolog *Joh. Franz Buddeus* (25. Juni 1667 bis 19. Nov. 1729), der, ehe er nach Jena ging, als Kollege neben *Thomasius* wirkte und als solcher seine Elementa Philosophiae practicae, Hal. 1697, und seine Institutiones Philosophiae eclecticae, Hal. 1705, herausgab, ward später, mehr als er selbst wünschte, zu den Gegnern *Wolffs* hinübergezogen. Für die Geschichte der Philosophie ist er dadurch wichtig geworden, das *J. Jac. Brucker* von ihm den ersten Anstoss zur Abfassung seines gelehrten Werkes

(s. § 13, Anm. 3) erhielt. — Viel bedeutender in der Philosophie als *Buddeus* ist *Andreas Rüdiger*, geboren 1673 in Rochlitz, in Halle besonders durch *Thomasius* angeregt, der, nachdem er Theologie, Jurisprudenz und Medizin studiert hatte, abwechselnd in Halle und Leipzig als praktischer Arzt und Professor der Philosophie wirkte, und im Jahre 1731 starb. Seiner Disputatio de eo quod omnes ideae oriantur a sensione, Lips. 1704, folgte seine Philosophia synthetica ct., Lips. 1707, (als Institutiones eruditionis, Lips. 1711 u. 1717); dann die ausführliche Logik, de sensu veri et falsi libb. IV, Hal. 1709, 8°; ed. II, Lips. 1722, 4°; darauf die Physica divina ct., Francof. ad Moen., 1716, 4°, endlich seine Anweisung zur Zufriedenheit der menschlichen Seele (1721 u. 1726), Philosophia pragmatica, Lips. 1723. Nur in diesem letzteren Werk sowie in der 1727 erschienenen Schrift Herrn Chr. Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele richtet sich seine Polemik gegen *Wolff* selbst. In den früheren Schriften sind es mehr die Elemente, aus denen *Wolff* sein System zusammengesetzt hatte, die Vorgänger desselben, die *Rüdiger* bekämpft. So gleich die mathematische Methode, die seit *Descartes* und *Hobbes* in der Philosophie herrschend geworden war. Da die Mathematik es mit dem Möglichen, die Philosophie mit dem Wirklichen zu thun hat, so soll man der ersteren ihre analytische Methode lassen, dagegen soll die Philosophie synthetisch verfahren und sich an die Erfahrung anlehnen. Eben deswegen muss überall an das angeknüpft werden, was der Sinn uns lehrt, der äussere, durch den wir die Affektionen des Leibes, der innere, durch den wir die Thätigkeiten unserer Seele perzipieren, und ist von da aus weiter zu gehen zu Definitionen, Axiomen und Beweisen. Die Philosophie als die nicht übernatürliche, aber nicht von selbst kommende, sondern auf künstlichem Wege zu suchende Erkenntnis der thatsächlichen Wahrheit zerfällt, da die Natur eine solche Thatsache ist, und da ferner der Urheber der Natur thatsächlich uns unverbrüchliche Gesetze und weiter Ratschläge gegeben hat, in drei Teile, so dass sie von der *Sapientia, Justitia* und *Prudentia* handelt. Unter der *Sapientia* ist also die Naturerkenntnis zu verstehen (das Wesen Gottes kann bloss durch übernatürliche Erleuchtung erkannt werden), und den ersten Teil des Systems bildet diese; sie zerfällt, je nachdem die mikrokosmische oder makrokosmische Natur betrachtet wird, in Logik und Physik. In beiden ist sehr viel zu reformieren. In der ersteren muss besonders die Lehre von der Wahrscheinlichkeit einer Revision unterworfen werden; auch die von den Schlüssen, weil hier eine Menge hergebrachter Regeln, z. B. dass vier Termini verboten sind, dass aus bloss Partikularem nichts folge u. s. w., falsch sind. Viel mehr ist in der Physik zu thun. Die

beiden Extreme der rein mechanistischen Korpuskularphysik des *Cartesius* und *Gassendi,* und des übertriebenen Vitalismus der Engländer *More* und *Fludd* werden als zu vermeidende Klippen bezeichnet und eine *Physica mechanico-vitalis* versprochen, die nicht wie jene zum Atheismus führt und darum *Physica divina* genannt werden kann. Die Grundzüge zu dem, was das später geschriebene grössere Werk enthält, finden sich schon in der synthetischen Philosophie. Danach sind alle von Gott geschaffenen Wesen, auch die Geister, aus und mit der *materia prima* oder Ausdehnung geschaffen. Die körperlichen Wesen aber sind ausserdem noch elastisch, d. h. die beiden, in expandierender und kontraktiver Bewegung sich bethätigenden Prinzipien, Äther und Luft, die schon in ihren strahlenförmigen und runden Atomen, ebenso aber in ihren Wirkungen, Wärme und Kälte, ihren Gegensatz zeigen, stehen in ihnen im Gleichgewicht. In den lebendigen Wesen ist nun mit einem solchen elastischen, zugleich aber gegliederten Körper ein Geist verbunden, welcher als Archäus oder Seele den Körper formt, als Verstand ihn leitet und erleuchtet. (Alle wesentlichen Naturerscheinungen werden aus den drei Prinzipien: Äther, Luft und Geist abgeleitet, und bei dem Detail oft graphische Konstruktionen gebraucht). Was den zweiten Teil des Systems betrifft, die *Justitia,* so ist das Prinzip aller praktischen Philosophie der Wille Gottes. Derselbe kommt zunächst zur Sprache als Quell der unverbrüchlichen Gesetze oder der unbedingten Verbindlichkeiten und Pflichten. Da wir diese entweder gegen Gott oder gegen unseren Nächsten haben, so zerfällt dieser Teil des Systems in zwei Teile. Der erste kann Metaphysik genannt werden; denn darin, dass sie diesem Teil das Göttliche zuwiesen, sind die Alten den Scholastikern und den Neueren weit vorzuziehen, welche an die Stelle der Metaphysik ihren untergeordnetsten Teil, die Ontologie, gesetzt haben. Die Metaphysik zeigt uns, warum wir Gott zu fürchten, zu lieben und ihm zu gehorchen haben. Daran schliesst sich zweitens das Naturrecht, dessen Prinzip gleichfalls der Gehorsam gegen Gott ist, in dem nämlich, was er über unser Verhalten zu anderen vorschreibt. Durch die Gabe der Sprache zeigt er uns, dass wir zur Sozialität bestimmt sind, aus welcher nicht nur, wie von *Pufendorf,* die *officia necessitatis* (Zwangspflichten), sondern auch die *officia commoditatis* (Liebespflichten) abzuleiten sind. Der dritte Teil betrifft die *prudentia,* das Verhalten nämlich, welches auf das höchste Gut oder den höchsten Nutzen abzielt, den zu suchen nicht sowohl das Gesetz Gottes als die uns eingepflanzte Neigung uns lehrt. Da von den drei Gütern: Gesundheit, Wahrheit und Tugend die letztere am höchten steht, so kann die Medizin und Logik, die in einer ausführlichen Darstellung nicht fehlen dürften, übergangen, und die Ethik

als Hauptteil allein abgehandelt werden. In dieser zeigt sich nun eine sehr grosse Verwandtschaft mit *Thomasius*. Nicht nur in der Lehre von den Affekten und ihrer Reduktion auf die drei, deren Kombinationen die Hauptlaster geben sollen, in dem Anpreisen der Gemütsruhe u. s. w., sondern auch darin, dass er auf die Regeln des Anstandes so grosses Gewicht legt, ja dass des Spaniers *Gratian*, durch *Amelot de la Houssayes* Übersetzung bekannt gewordene Schrift als bestes Kompendium der Lebensklugheit teilweise als Leitfaden dient.

13. Nicht direkt, wohl aber durch einen Zuhörer *Rüdigers*, *Adolph Friedrich Hoffmann*, den Verfasser einer damals viel gerühmten Vernunftlehre, ward zum Teil für dessen Lehre gewonnen *Christian August Crusius*, geboren 1715 in Leuna bei Merseburg, gestorben 1775 als Senior der theologischen Fakultät und Professor der Philosophie zu Leipzig, der ein grosses, wenn auch vorübergehendes Ansehen genoss, indem in der Theologie sich die Crusianer als Anhänger einer mystisch-apokalyptischen Exegese (s. *Fr. Delitzsch*, Die biblisch-protestantische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. Aug. Crusius u. s. w., Leipzig 1845) den Ernestianern, in der Philosophie aber den Wolffianern entgegenstellten. Zu ihnen gehört der enthusiastische Anhänger *Justin Elias Wüstemann*, der in seiner Einleitung in das System des Herrn Dr. Crusius, Wittenberg 1757, eine gedrängte Übersicht der Lehre seines Meisters gegeben hat. Von *Crusius'* eigenen Schriften sind hier zu nennen zuerst drei Habilitationsschriften: de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus, Lips. 1740; de appetitibus insitis voluntatis humanae, Lips. 1742; de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis, Lips. 1743 (deutsch von *Krause*, 1744, und insbesondere von *Petzold*, 1766), von denen die letzte seine Kriegserklärung gegen die Wolffsche Philosophie enthält. Daran schliessen sich die grösseren Werke in deutscher Sprache: Anweisung, vernünftig zu leben (Ethik), Leipz. 1744 (und öfter); Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten u. s. w. (Metaphysik), Leipz. 1745 (und öfter); Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntniss (Noologie und Logik), Leipz. 1747; Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken (Physik), 2 Thle., 1749 (vermehrt 1772). Die genannten kleineren lateinischen Abhandlungen u. a. sind als Opuscula 1750 in Leipzig erschienen. — In Übereinstimmung mit *Rüdiger* vindiziert er der Philosophie nur die durch Vernunft zu findenden Wahrheiten, stellt sie aber zugleich dadurch dem historischen Wissen entgegen, dass ihr Objekt beständig fortdauert. Endlich aber setzt er, gerade wie *Rüdiger*, Philosophie und Mathematik als Erkenntnis des Wirklichen und Möglichen einander gegen-

über, und verwirft die mathematische Methode. Was die Gliederung des Systems betrifft, so müsste der doppelte Gegensatz des Theoretischen und Praktischen und des Notwendigen und Zufälligen eigentlich zu vier verschiedenen Wissenschaften führen. Aus Bequemlichkeitsgründen aber werden der Metaphysik als dem Inbegriff der theoretischen notwendigen Wahrheiten nicht als drei, sondern als eine einzige Wissenschaft (Disziplinarphilosophie) die Erkenntnisse entgegengestellt, die es mit den zufälligen theoretischen, dann aber mit (notwendigen und zufälligen) praktischen Wahrheiten zu thun haben. Von den drei Unterabteilungen dieser Wissenschaft soll nun die mittelste, die Logik, welche also zeigt, wie unser Geit notwendiger Weise handeln muss, aus pädagogischen Gründen vor der Metaphysik, dagegen die erste (Physik) und dritte (Ethik) nach derselben abgehandelt werden. Ihr wird unter dem Namen Noologie eigentlich die ganze empirische Psychologie einverleibt, so weit sie den theoretischen Geist betrifft, und an diese Naturgeschichte des Denkens werden dann die Regeln für dasselbe angeknüpft. Als oberstes Prinzip wird der Satz aufgestellt: was nicht gedacht werden kann, ist falsch; was nicht als falsch gedacht werden kann, ist wahr. Aus diesem Satz der Denkbarkeit werden dann weiter drei ihm untergeordnete Denkgesetze abgeleitet. Unter diesen ist das höchste das *Principium contradictionis*, dann das *principium inseparabilium* und das *principium inconjungibilium*. Aus diesen lassen sich weitere Sätze ableiten, unter anderen der Satz der zureichenden Ursache, nach dem alles, was ist und vorher nicht war, eine (vielleicht auch mehr enthaltende und anderes vermögende) Ursache hat. Anstatt dieses so beschränkten Satzes sollen *Leibnitz* und *Wolff* ihr *principium rationis sufficientis*, das am passendsten *principium rationis determinantis* heisst, aufgestellt haben, dadurch aber zum Fatalismus gelangt sein, an dem die Leibnitzische Lehre von der besten Welt entschieden laboriere. Endlich aber ergiebt sich aus jenen Sätzen noch ein fünfter, der Satz der Zufälligkeit, nach welchem alles, dessen Nichtsein sich denken lässt, auch einmal nicht gewesen ist. Die Metaphysik zerfällt nach *Crusius* in dieselben vier Teile wie bei *Wolff*, nur dass die empirische Psychologie wegfällt. Wichtig ist, dass in der Ontologie die Existenz als Irgendwo- und Irgendwannsein definiert, und daraus gefolgert wird, dass es nichts gebe, was nicht in Zeit und Raum existierte. Selbst Gott ist nicht davon ausgenommen; Raum und Zeit sind daher an der Existenz durch den Verstand zu unterscheidende Abstraktionen. An die Ontologie schliesst *Crusius* sogleich die natürliche Theologie, in welcher das Wichtigste die Bekämpfung des ontologischen Arguments ist, weil dasselbe durch Verwechslung von Existieren und als existierend Gedacht-werden

einen Paralogismus begehe. Übrigens sollen der Satz der zureichenden Ursache und der der Zufälligkeit genugsame Daten zu Beweisen der Existenz Gottes geben, der Wahrscheinlichkeitsbeweise gar nicht zu gedenken. Sehr ausführlich werden die Eigenschaften Gottes, ebenso seine Handlungen, sowohl die immanenten notwendigen als die transeunten freien durchgenommen; der Unterschied von Schöpfung und Erhaltung, der Begriff der Regierung, das Wunder sind die wichtigsten Punkte, die ausserdem hier durchgeführt werden. Auf die natürliche Theologie lässt *Crusius* die Kosmologie folgen, als die „Lehre von dem notwendigen Wesen einer Welt und was daraus *a priori* begriffen werden kann", während die Physik nur mit der gegenwärtigen Welt zu thun hat und ihrem zufälligen Wesen. Unter Welt ist zu verstehen ein solches System von endlichen und *realiter* verknüpften Dingen, das nicht selbst wiederum in einem anderen Systeme als ein Teil enthalten ist. Es folgt daraus die Einzigkeit der Welt. Ferner, da eine Einwirkung der Dinge nur durch Bewegung möglich ist, so muss es Substanzen geben, deren Natur in Bewegungsfähigkeit besteht, das sind die materiellen Wesen. Ausserdem giebt es Geister, denen neben jener auch noch die Denkfähigkeit zukommt. Beide vermögen in einander einzuwirken, und die Anhänger der prästabilierten Harmonie nehmen eigentlich ganz unnütz materielle Wesen an. Die weitere Durchführung der Kosmologie protestiert dagegen, dass die Welt eine Maschine sei, dass die Summe der Bewegungen oder auch der bewegenden Kräfte stets dieselbe bleibe, dass alles seinen determinierenden Grund habe, dass die Welt die möglichst beste sei (was sich eigentlich widerspreche), dass jedes Wunder ein *miraculum restitutionis* bedürfe u. s. w., kurz gegen alle Hauptpunkte der Wolffschen Kosmologie. Den Schluss der Metaphysik bildet die Pneumatologie oder die Lehre von dem notwendigen Wesen der Geister. Die Hauptpunkte sind hier die Bekämpfung des Materialismus und Determinismus. Jenem gegenüber wird stets an das Bewusstsein appelliert, das ihn widerlege; diesem wird entgegengestellt, dass der Wille, und nicht der Verstand die eigentlich herrschende Kraft ist, und ein Gewicht darauf gelegt, dass der Wille die Fähigkeit habe, Bewegungen vermittelst einer innerlichen Thätigkeit anzufangen. Unter einem Geist ist eine einfache Substanz zu verstehen, die denken und wollen kann, und welche, wenn mit einem Leibe verbunden, die Seele dieses Leibes heisst. Dass die freien Handlungen der Geister der Vollkommenheit aller Dinge gemäss sind, ist der höchste Endzweck der Welt. Darin liegt auch die Gewähr für die Unsterblichkeit, die aus dem Wesen des Geistes allein nicht abgeleitet werden kann. — Die Physik von *Crusius* hat, so fleissig er auch in seiner zweibändigen Naturlehre zusammengetragen

hat, was damals bekannt war, heut zu Tage wenig Interesse. Wichtiger ist seine **praktische Philosophie**, die er in seiner Anweisung, vernünftig zu leben entwickelt hat. Die Grundlage bildet hier die **Thelematologie**, oder die Lehre von den Kräften und Eigenschaften des menschlichen Willens, welche, wenn *Crusius* die Metaphysik vor der praktischen Philosophie geschrieben hätte, wahrscheinlich ganz jener einverleibt wäre. Wie der Verstand oder das Erkenntnisvermögen, so besteht auch der von jenem ganz unterschiedene Wille aus einer Vielheit von Grundkräften, unter denen als die hauptsächlichsten Grundtriebe der auf die eigene Vervollkommnung gehende, der nach Vereinigung mit dem Vollkommenen verlangende, und der Gewissenstrieb ausführlich betrachtet werden. Eine Betrachtung der tierischen Triebe schliesst sich daran. Was nun das eigentliche **Moralsystem** betrifft, zu dem die Thelematologie die Grundlage bildet, so zerfällt es nach *Crusius* in Ethik, die Moraltheologie, das natürliche Recht und die Klugheitslehre. In den ersten drei Teilen werden die unbedingten, in dem letzten die bedingten Verbindlichkeiten abgehandelt. Als das höchste Grundgesetz wird festgestellt: Thue aus Gehorsam gegen den Befehl deines Schöpfers als deines natürlichen und notwendigen Oberherrn alles, was der Vollkommenheit gemäss ist. Demgemäss wird stets der Gehorsam als das *Formale*, die Vollkommenheit als das *Materiale* der Tugend bestimmt. Bei der Betrachtung des höchsten Endzwecks der Welt kommt *Crusius* wieder auf die Unsterblichkeit, für die ausser anderen, gleichfalls moralischen Beweisen auch der bereits von *Plato* (s. § 79, 7), dann von *Cicero* gebrauchte, endlich später von *Kant* adoptierte, dass der Widerspruch zwischen Verdienst und Glück hienieden die Unsterblichkeit verbürge, eingeführt wird. Auch hier wird wiederholt, dass aus dem Wesen der Seele ihre Unsterblichkeit nicht gefolgert werden könne, da sie ja einst nicht gelebt habe, also das Leben ihr zufällig sei. Unverweslichkeit sei nicht Unsterblichkeit. Im wesentlichen fällt der Inhalt der drei ersten Teile der praktischen Philosophie mit den Pflichten gegen sich selbst, gegen Gott, gegen den Nächsten zusammen; denn wenngleich eigentlich alle Pflichten nach dem aufgestellten Grundsatz Pflichten gegen Gott sind, so giebt es doch auch noch besondere unmittelbare Pflichten gegen Gott, zu welchen unter anderen auch der vernünftige Glaube gehört. In der Klugheitslehre wird nicht nur alles abgehandelt, was den Anstand betrifft, sondern auch die zweckmässige Staatsleitung, die Politik; während die Verbindlichkeit gegen die Obrigkeit in das natürliche Recht gehört.

14. Zuerst Anhänger, dann Gegner *Wolffs* war *Joachim Georg Darjes* (1714—1791). Zum ersteren durch *Carpov* in Jena gemacht, verliess er mit dem theologischen Studium zugleich die Wolffsche

Philosophie; wenigstens die strenge Form derselben. Seine Vorlesungen in Jena, welche ganz besonders die praktische Anwendung im Auge behielten, und praktische Philosophie, Naturrecht und Politik betrafen, hatten einen fabelhaften Zulauf. Als daher nach *Baumgartens* Tode die Frankfurter Universität um einen Professor bat, der ebenso viel Zuhörer anziehe, konnte sie keinen bekommen, der diesem Wunsche mehr entsprach, als er. Neben seinen Vorlesungen war *Darjes* auch als Schriftsteller sehr thätig. Die Introductio in artem inveniendi s. Logicam erschien 1742; Elementa metaphysices, 2 voll., 4°, 1743, 44; Institutiones jurisprudentiae universalis 1740 u. ö.; Anmerkungen über einige Sätze der Wolffschen Metaphysik 1748; Philosophische Nebenstunden 1749—52; Erste Gründe der philosophischen Sittenlehre 1750; Via ad veritatem 1755. Die letzte Schrift, welche eine angewandte Logik und zugleich eine Kritik anderer Leistungen enthält (*Zeno, Euklid, Plato, Aristoteles,* die *Stoiker, Epikur, Lullus, Ramus, Bacon* und *Cartesius* werden durchgenommen), kann insofern seine hauptsächlichste genannt werden, als sie im Proömium einen Überblick von dem giebt, was nach ihm die Philosophie enthalten soll. Nachdem die philosophische Erkenntnis der nichtphilosophischen so entgegengestellt worden, dass jene den Zusammenhang der Wahrheiten aus den Begriffen der Dinge, diese dagegen aus der Wahrnehmung entnehme, werden die Gegenstände der Philosophie eingeteilt in das Mögliche als solches, mit dem es die *philosophia prima* zu thun hat, und das näher bestimmte Mögliche. Da dieses letztere entweder Substanz oder Nichtsubstanz ist, so hat also die Philosophie in einem ihrer Teile es mit dem zu thun, was aus dem Begriff der Substanz als solcher folgt; da ist sie *Metaphysica,* und zwar *Ontologia,* indem sie die Substanz als solche, *Monadologia,* indem sie die einfache Substanz, *Psychologia,* indem sie die Seele, *Pneumatica,* indem sie den Geist, *Theologia naturalis,* indem sie Gott, *Somatica,* indem sie den Körper betrachtet. Das Mögliche, das nicht Substanz ist, ist entweder Accidens oder Thätigkeit. Das erstere berücksichtigt *Darjes* in dieser Übersicht nicht weiter, sondern teilt nun die Thätigkeiten (*operationes*) weiter ein in moralische, mit denen es die praktische Philosophie zu thun hat, die wieder in Naturrecht, Ethik und Politik zerfällt, und in nicht-moralische, die Thätigkeiten der Körper, welche Gegenstand der Physik sind. Dass *Darjes'* Schriften so bald vergessen worden sind, ist ein Beweis, dass er seinen Ruhm besonders seiner glänzenden Lehrgabe verdankt.

§ 291.

D. Der empirische Idealismus.

J. F. Ferrier, Berkeley and Idealism (1842), in den nachgelassenen Lectures on Greek Philos. and Other Philosophical Remains, Edinb. u. London 1866. *Th. Collyns Simon*, On the Nature and Elements of the External World, 1847. *Ders.*, The Present State of Metaphysics in Great Britain, in The Contemporary Review, June 1868 (vgl. in der Zeitschr. f. Philos., Bd. 55, 57, 59, 1869—71. *Al. Meinong* s. § 282 L. *Al. Campb. Fraser*, Berkeley, Edinb. and London 1881. *E. Meyer*, Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik, Halle 1894.

1. Nicht nur in Weise der Ergänzung (§ 289, 1) geht die Philosophie über *Leibnitz* hinaus, sondern einen wichtigeren Fortschritt macht sie, wo sie nicht nur die von ihm gelassenen Lücken füllt, sondern indem sie seine und seiner Ergänzer Halbheit vermeidet, das durch beide Geleistete bis in die Fundamente hinein verbessert und umbildet. Wäre der, über welchen in dieser Weise hinausgegangen wird, gleich dem *Descartes* einer, der von allen Vorarbeiten absah und sein System aufbaute, als sei nie vor ihm dies versucht worden, dann wäre Anknüpfung an ihn die einzige Weise, in der, und also genaue Bekanntschaft mit ihm unerlässliche Bedingung, unter der die Philosophie weiter geführt werden kann. Anders verhält sich's bei der Eigentümlichkeit des Leibnitzischen Philosophierens (s. § 288, 1). Indem er Konsequenzen zieht aus *Descartes'* Lehren, und zwar im Gegensatz zu *Spinoza* und zu *Locke*, ist die Möglichkeit gegeben, dass auf der von ihm begonnenen Bahn auch solche über ihn hinausgehen, die von ihm keine Notiz nehmen; wenn sie nämlich wie er, nur mit grösserer Energie, die antipantheistischen und antirealistischen Folgerungen aus den gemeinschaftlichen Prämissen ziehen. Dabei kann immerhin zugestanden werden, dass es die grössere Einseitigkeit der letzteren und die allumfassende Grossartigkeit des Leibnitzischen Systems ist, was jenen die Stellung der Weitergegangenen giebt: wie unter Umständen die Hälfte mehr ist, als das Ganze, so giebt es Zeiten, die der Einseitigkeit bedürfen. Der Punkt nun, in welchem es *Leibnitz* und seine Schule an der immerhin einseitigen Entschiedenheit fehlen liess, war seine Lehre von den körperlichen Dingen. Indem er dieselben als *entia semimentalia,* als *phaenomena bene fundata* fasst, macht jenes Semi und dieses reale Fundament der Erscheinungen sein System zu einem Halb-Idealismus. Wenn schon *Wolff,* namentlich aber *Baumgarten* und *Meier* es *Leibnitz* zum Lobe nachsagen, seine Lehre vermeide die Einseitigkeiten des Materialismus und Idealismus, so leihen sie, denen der im gegenwärtigen Paragraphen zu betrachtende Idealismus bekannt war, ihm, der ihn nicht kannte, einen höheren Stand-

punkt, als er einnimmt. Wie der Realismus, dem sich *Leibnitz* entgegenstellte, noch nicht zum äussersten Materialismus fortgegangen war, *Locke* die Geister nur als Vielleicht-Materielles gefasst hatte, gerade so wagt er nur Quasi-Seelen, nur Geist-Ähnliches als die realen Elemente, auch des Körperlichen zu statuieren. Wird wie von *Wolff* der Versuch gemacht, diesen zweideutigen Charakter der einfachen Substanzen durch Aufgeben ihrer Seelenartigkeit zu entfernen, so hört die Harmonie auf, ein notwendiger Bestandteil des Systems zu sein; wird sie aber beibehalten, so ergeben sich ausser jenen schillernden Quasi und Semi eine Menge von Widersprüchen: *Leibnitz* gesteht, eigentlich dürfe man gar nicht sagen, ein Körper teile dem anderen seine Bewegung mit, sondern nur: auf unsere Vorstellung eines bewegten Körpers folgt die eines in Bewegung gesetzten u. s. w., nur der Kürze halber spreche er anders. Aber dieses Sprechen bringt ihn, da Sprechen Denken ist, bald dahin, den Körpern Widerstandskraft, ja den belebten Körpern wirkliche Substanzialität beizulegen. Und doch lag es so nahe, jene Halbheit zu vermeiden. Von einem grossen Teil der Eigenschaften der Körper, den von *Locke* sekundäre Qualitäten genannten, ja von allen, die wir durch die Sinne perzipieren, behauptet er fortwährend, sie seien nur unsere (verworrenen) Vorstellungen. Er brauchte nur etwas genauer zuzusehen, und er hätte gefunden, dass auch die Undurchdringlichkeit nur durch den Sinn perzipiert wird, dass also alle, auch die von *Locke* primäre genannten Qualitäten, nur Beziehungen auf uns, also *entia mentalia*, Phänomene sind, hinter denen ein reales Substrat anzunehmen nichts nötigt. Gleichzeitig, aber unabhängig von einander, machen ein Engländer und ein Irländer diesen Fortschritt. Jener, indem *Descartes* und *Malebranche*, dieser, indem sie und *Locke* ihn zu dieser Konsequenz drängen. Da es keine Ungerechtigkeit war, wenn die Welt den ersteren über dem zweiten fast ignorierte und bald vergass, so darf von der Darstellung nicht hinsichtlich beider gleiche Ausführlichkeit erwartet werden.

2. Als der englische Geistliche *Arthur Collier* (12. Okt. 1680 bis Sept. 1732) seine Clavis universalis or a New Inquiry after Truth, being a Demonstration of the Non-Existence or Impossibility of an External World 1713 veröffentlichte, ein Werk, dessen erste Auflage so selten geworden ist, dass sein Biograph behauptet, es existierten nur sieben Exemplare von demselben, das dann 1836 in Edinburg wieder, aber nur in vierzig Exemplaren abgedruckt ward, eben darum in Deutschland meistens nur in der deutschen Übersetzung von *Eschenbach:* Allgemeiner Schlüssel u. s. w., Rostock 1756, bekannt war, bis *Sam. Parr* es durch Aufnahme in s. Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century, London 1837, wieder

zugänglicher machte, da stand, wie er versichert, und auch durch *Rob. Benson*, Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Arthur Collier, London 1832, bestätigt wird, seine Ansicht seit zehn Jahren fest. Die einige Jahre vor seiner erschienenen Schriften *Berkeleys* können also nicht den Anstoss zu seiner Lehre gegeben haben. Desto mehr *Norris*, der (oben § 270, 8) als Verkündiger *Malebranches* genannt worden ist. Derselbe lebte ganz in *Colliers* Nachbarschaft, und seinen Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World, 2 voll., 1701, 4°, hat *Collier* gekannt; wie nahe aber *Malebranche* an die Leugnung der Körperwelt heranstreifte, ist gezeigt worden. Wie sehr *Collier* in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit mit *Malebranche* einverstanden war, zeigt ein von *Benson* uns überlieferter Aufsatz, in dem er ausdrücklich sagt, Gott dürfe nicht sowohl ein Wesen, er müsse das Wesen genannt werden. Was *Colliers* theologische Ansichten betrifft, die er als mit seinen philosophischen ganz übereinstimmend ansieht, so gelten diese nicht für sehr orthodox: er hat sich Arianismus und Apollinarismus müssen vorwerfen lassen. Inbetreff der Kirchenverfassung war er Tory und verteidigte den unbedingten Gehorsam; weil er aber dabei betonte, dass der Gehorsam der Obrigkeit zu leisten sei, die Gewalt über uns habe, hat er sich von denen entfernt, die für die Stuarts intriguierten.

3. In dem ersten Teile der Clavis, die in zwei zerfällt, wird die sichtbare Welt betrachtet, d. h. alles, was wir durch das Auge wahrnehmen; und nachdem wie bei *Hume*, nur im ganz entgegengesetzten Interesse, Eindrücke und Ideen als nur graduell verschieden unterschieden worden sind, kommt *Collier* zu dem Resultat, dass was wir sehen, also die sichtbare Welt, gewiss nicht „*external*" sein könne. Die *extra-existence of the visible world* ist deswegen ein Widerspruch in sich; darum hätten auch *Descartes, Malebranche* und *Norris* sich genötigt gesehen, von der sichtbaren Welt eine unsichtbare, d. h. von den bloss in uns liegenden Accidenzien eine unerkennbare Substanz zu unterscheiden. Gegen diese Annahme tritt nun der zweite, viel ausführlichere Teil auf, der zu beweisen sucht, dass eine Welt ausser dem betrachtenden Geiste eine Unmöglichkeit sei. Sobald sie als erkennbar gedacht wird, gelten von ihr alle die Schwierigkeiten, die von einer sichtbaren gelten; sobald als unsichtbar und unerkennbar, wird Gott angeklagt, etwas ganz Unnützes geschaffen zu haben. Weiter führe die Annahme eines ausserhalb unseres Geistes existierenden Universums auf Widersprüche: der eine Philosoph beweise, dass dasselbe unendlich in Zeit und Raum, und dass jeder Teil von ihm ins Unendliche teilbar sei, der andere gerade das Gegenteil. Also eine reale Aussenwelt giebt es für die Philosophen nicht. Gerade wie aber der Kopernikaner von

einem Sonnenaufgange spreche, gerade so dürfe auch der Philosoph von wirklichen Gegenständen, ja von Gegenständen ausser uns sprechen. Da nämlich die Vorstellungen von Körpern nicht in mir allein, sondern auch in anderen Geistern, da sie ferner nicht durch unser Belieben, sondern weil Gott diese Ideen in uns wirkt, was *Malebranche* bei seinem Sehen in Gott geahnt hat, in uns existieren, so kann man mit Recht sagen, sie existieren ausser uns: in anderen Geistern nämlich.

4. Bereits einige Jahre vor *Collier* hatte der Irländer *George Berkeley* (geb. d. 12. März 1684, seit 1734 Bischof von Cloyne, gest. d. 14. Jan. 1753) seinen Essay towards a New Theory of Vision, 1709, veröffentlicht, an den sich seine beiden Hauptwerke anschlossen: A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, 1710 (deutsch von *Fr. Ueberweg,* Berlin 1869), und dann öfter, und die populäre weitere Ausführung derselben Gedanken in Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713, und dann öfter. Gegen beide verschwindet als unbedeutend: Alciphron or the Minute Philosopher, 1732, eine Schrift, welche die Oberflächlichkeit im Räsonnement der sog. Freidenker nachzuweisen sucht. Interessant, weil sie die grosse Belesenheit *Berkeleys* in den naturwissenschaftlichen Werken aller Zeiten beweist, ist die Schrift Siris, deren nächstliegender Zweck ein Anpreisen der Heilkraft des Theer-Wassers war. Alle diese Schriften, sowie einige kleinere, von denen die über den passiven Gehorsam erwähnt werden kann, finden sich in *Berkeleys* gesammelten Schriften: The Works of George Berkeley, DD., late Bishop of Cloyne in Ireland etc., II voll., London 1784, 4°; dann öfter, u. a. 1834; ferner in der Ausgabe, die 1837 in London bei *Thomas Tegg and Son* in einem Bande herausgekommen ist. Die sorgfältigste ist die von *Ab. Campb. Frasser,* deren beide ersten Bände die Philosophical, Bd. III die Miscellaneous Works enthalten, Bd. IV Life, Letters and Unpublished Writings, darunter das Common Place Book, Oxford 1871.

5. Dass *Collier* nur in sehr kühler Weise seine Übereinstimmung mit *Berkeley* zugesteht, findet seine Rechtfertigung darin, dass die Prämissen zu seinen Lehren in solchen liegen, die oben als dem Pantheismus zuführend bezeichnet wurden. Dagegen ist für *Berkeley* Ausgangspunkt vor allen der Individualist *Locke.* Den nominalistischen Grundsatz, dass nur Einzelwesen existieren, dehnt er in der Einleitung zu seinen Prinzipien, die hier die Hauptstelle ist, sogar auf den Inhalt unserer Vorstellungen aus. Dieselben repräsentieren nur Einzelwesen, obgleich wir, wenn wir von einem (einzelnen) Dreieck etwas aussagen, wobei seine Rechtwinklichkeit nichts austrägt, uns einreden, wir hätten von einem weder recht-, noch spitzwinkligen, oder von einem Dreieck überhaupt gesprochen. Wie es solche Dreiecke nicht

giebt, so giebt es überhaupt kein Allgemeines; und der Wahn, dass es abstrakte oder Allgemeinvorstellungen gebe, ist dem *Berkeley* das eine von den beiden Hindernissen wahrer Philosophie. Hält man die Regel fest, dass was nicht ohne ein anderes sein, auch nicht ohne dasselbe gedacht werden kann, so wird man auch zugestehen, dass den Wörtern, die ein Allgemeines bezeichnen, also eigentlich allen Wörtern keine Idee entspricht. Dies ist kein Tadel der Sprache; denn ihr Zweck ist gar nicht so sehr, Ideen mitzuteilen, als Leidenschaften hervorzurufen und zum Handeln zu bewegen. Hierzu, und ebenso auch zum Denken helfen die Wörter, auch wenn mit ihnen gar keine bestimmte Idee verbunden wird, sondern sie gebraucht werden wie die algebraischen Zeichen. Alles, was bis dahin *Berkeley* gesagt hat, muss ein konsequenter Lockeaner unterschreiben, und ist eben deswegen ausdrücklich von den konsequenteren Fortbildnern der Lockeschen Lehre (s. § 282, 3) gebilligt worden. Nun aber tritt zu diesem der Gegensatz hervor, der gerade weil sie beide Individualisten sind, diametral wird: mit *Locke* darin einverstanden, dass zuerst die Elemente aller Erkenntnis aufgesucht werden müssen, untersucht *Berkeley* den Ursprung der Ideen, und vereinfacht hier die Lehre *Lockes*, wie nach ihm P. *Brown* und *Condillac* (§ 283) es gethan haben, nur mit entgegengestztem Resultat. Alle Ideen ohne Unterschied, auch die, welche *Locke* der Sensation zuwies, drücken nur Zustände unseres Geistes aus, dessen Aktionen sie sind. Ideen zu Wirkungen von Körpern machen heisst den Geist in ein passives, also materielles, den Körper aber in ein wirkendes, also wollendes und geistiges Wesen verwandeln. Da die Verteidiger der Körperwelt (die *materialists, corporealists*, als deren Repräsentant in den Gesprächen Hylas auftritt, während Philonous *Berkeleys* eigene Ansicht vertritt) selbst zugestehen, dass die Ideen Blau, Süss u. s. w. nicht die Beschaffenheit von Dingen, sondern Verhältnisse zum Wahrnehmenden ausdrücken, so machen sie eine ganz unnütze Annahme; denn die wirklicke Beschaffenheit ihrer Körper bleibt stets unbekannt, sie sind also für uns gar nicht da. Der Unterschied zwischen primären und sekundären Qualitäten hilft ihnen zu nichts; denn was von Farbe und Geschmack gilt, gilt von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit gerade so. Wie jene, so existieren auch diese nur in dem perzipierenden Geiste, sind ausser uns nichts. Einfacher und richtiger, als hinter den Erscheinungen der Dinge unbekannte Substrate ihrer Prädikate, Substanzen, die uns stets verborgen bleiben, zu fingieren, ist es einzugestehen, dass ein Ding gar nichts anderes ist als die konstante Summe von Qualitäten, d. h. Empfindungen oder Wahrnehmungen, dass eben darum seine Existenz in den Betrachtenden fällt, sein *esse percipi* ist. Die Sonne ist deshalb nichts als das stetige Zusammen von Glanz,

Wärme u. s. w.; und jeder Traum, der sie uns zeigt, ist ein Beweis, dass um sie wahrzunehmen es nur eines Wahrnehmenden bedarf. Es giebt daher nur Geister, d. h. thätige Wesen, deren Natur im Denken und Wollen besteht, und Ideen, d. h. vorgestellte, passive Wesen, deren konstante Komplexe Dinge heissen. Nicht darin also besteht der Unterschied zwischen einem Dinge und einer Idee, dass jenes real, diese mental ist, sondern darin, dass jenes zusammengesetzt, diese einfach; mentale Wesen *(notional beings)* sind beide. An die Stelle also der Leibnitzischen, aus Quasigeistern bestehenden Welt ist hier eine getreten, die nur aus Geistern und deren Gebilden (Ideen) besteht; was *Leibnitz* nur von einigen Substanzen gelten liess, dass sie denkend und wollend, gilt hier von allen. An die Stelle des Semi-Idealismus dort ist hier ein konsequenter Idealismus getreten. *Berkeley* selbst braucht diesen Namen für sein System nicht. Hätte er ihm einen Klassennamen beilegen wollen, so hätte er es wohl Spiritualismus, vielleicht Notionalismus oder Phänomenalismus genannt. Genug, er stellt sich in diametralen Gegensatz zu dem, was er und was wir Materialismus nennen; und als zweiten Hauptirrtum beklagt und bekämpft er fortwährend den Wahn, der in der *supposition of external objects* besteht, welche in Wahrheit *subsist not by themselves, but exist in minds.* Die Existenz der Geister und die ihrer Ideen ist eine so verschiedene, dass *Berkeley* es beklagt, ein und dasselbe Wort für beides brauchen zu müssen. Die *existence of objects without the mind* ist ihm gerade ein solcher Widersinn, wie dass eine Perzeption ausserhalb des Perzipierenden existiere. Wenn aber so *Berkeley* durch konsequentes Festhalten und Durchführen der Descartes-Lockeschen Lehre, dass das Objekt unseres Bewusstseins „*idea*" sei, zu dem Resultat gekommen war, der materiellen Welt ein Dasein ausserhalb der wahrnehmenden Geister abzusprechen, so ist es erklärlich, dass die Ausdrücke *ideal system,* Idealismus und ähnliche, die bis dahin nur die Bedeutung der (Lockeschen) Ideenlehre gehabt hatten, jetzt die der Körperleugnung bekommen. So schon bei *Wolff* (s. § 290, 6).

6. Nach den bisher ausgeführten Sätzen scheint der Unterschied zwischen der am Mittag gesehenen und der um Mitternacht geträumten oder durch die Phantasie vergegenwärtigten Sonne zu verschwinden. *Berkeley* kündigt sich zu oft als einen Verehrer des gesunden Menschenverstandes an, als dass man dies bei ihm erwarten dürfte. Er untersucht, worin der Unterschied besteht, und findet, dass im ersteren Falle allen Geistern die Vorstellung der Sonne sich aufdrängt, im zweiten aber nur einer sie hat, im dritten nur, wenn es ihm beliebt sie zu haben. Jener erste Fall ist nur so zu erklären, dass der Ideenkomplex, den wir Sonne nennen, allen sie wahrnehmenden Geistern zugleich

gegeben wird. Von einem Körper, einer wirklichen Sonne ausser uns kann das nicht geschehen; denn geben kann man nur, was man selbst hat. Sogar die aber, welche eine körperliche Sonne statuieren, werden nicht so weit gehen zu behaupten, dass dieselbe Ideen habe. Also nur von einem denkenden Wesen, einem Geiste, der zugleich Macht hat über alle Geister, können sie gegeben werden. Dies nun ist Gott. Sein Denken ist weit über unser Denken erhaben, so dass wenn man von seinen Ideen spricht, man nie vergessen darf, dass dieselben nicht solche Ideen sind, wie die unseren. Indem der allmächtige Gott ohne alle Parteilichkeit, darum in allen gleich, ohne alle Veränderlichkeit, darum zu allen Zeiten in gleicher Weise, in den Geistern die Ideen verbindet, entstehen jene konstanten Ideenkomplexe, die wir im Gegensatz zu unseren Phantasmen wirkliche Dinge nennen. Man hat Recht, wenn man beide unterscheidet; ja man darf die einen sogar Dinge ausser uns nennen, denn wenn ich das Auge schliesse, behält die Sonne ihre Existenz: in den anderen Geistern nämlich. Die Gesetzmässigkeit in diesen uns allen gemeinschaftlichen Ideenkombinationen, eine Folge der göttlichen Unveränderlichkeit, nennen wir Naturgesetze. Dieselben sind viel mehr Beweise für das Dasein eines allweisen Gottes, als alle vermeintlichen Wunder. Nur weil man Gott vermenschlicht, meint man, dass ausserordentliche Thaten ihm zu grösserem Ruhme gereichen als das Festhalten der einmal festgestellten Ordnung, nach welcher die Idee der strahlenden Sonne nicht sowohl Ursache als Ankündigung ist der auf sie folgenden Idee der Wärme. Naturgesetze sind also die Maximen, nach denen Gott in allen Menschen die Ideen verbindet. Dieselben werden gefunden lediglich auf dem Wege der Beobachtung. Man kann nicht demonstrieren oder *a priori* wissen, dass eine Idee von einer anderen werde begleitet sein; man lernt dies durch Erfahrung, und erwartet nun weiterhin das Gleiche in der berechtigten Voraussetzung, dass Gott seinen Willen nicht geändert habe. Der Idealismus *Berkeleys* ist, wie *Kant* dies später mit Recht gesagt hat, reiner Empirismus, und sein Beispiel reicht aus, die zu widerlegen, die zum Gegensatz des Empirismus anstatt des Rationalismus den Idealismus machen. Zum Rationalismus nimmt *Berkeley* eine ganz negative Stellung ein. Daher die fast barbarische Art, in der er sich öfter über Mathematik äussert, in der er doch kein blosser Laie war. Die Weisheit Gottes in den Naturgesetzen zu beobachten, wobei er auch die teleologischen Zusammenhänge nicht verwirft, das wird zuletzt bei ihm die Hauptaufgabe der Philosophie. Wer den Einwand machen wollte, mit dem Empirismus sei alle Teleologie unvereinbar, und darum dürfe *Berkeley* nicht Empirist genannt werden, vergässe den Unterschied, auf den oben (§ 287) hingewiesen wurde. Als das wahrhaft Reale werden

hier die geistigen Einzelwesen, nicht die materiellen genommen, darum ausdrücklich behauptet, es gebe keine andere Thätigkeit als Wollen (der Materialismus statuiere nur Bewegung). Ganz wie die Bewegung durch äusseren Impuls, so ist das Wollen durch Zwecke determiniert. Der idealistische Individualist muss daher, mag er Rationalist sein wie *Leibnitz*, mag er Empirist sein wie *Berkeley*, die von den Realisten den Gründen der Bewegung geopferten Beweggründe in den Vordergrund stellen.

7. Einen grossen Teil seiner beiden Hauptwerke nimmt der Nachweis von der Unverfänglichkeit seiner Lehre und ihrer Übereinstimmung mit den Forderungen der Religion, namentlich aber des gesunden Menschenverstandes ein. Die entgegengesetzten Annahmen sollen durch die Schwierigkeiten, die dann der Begriff des Raumes und anderes erzeugt, viele zum Skeptizismus, noch mehrere soll die Lehre, dass Körper auf die Seele einwirken, dahin gebracht haben, die Materialität der Seele zu behaupten. Seine Lehre dagegen, nach der jede Idee ein Wort ist, das Gott zu uns redet, jede gesetzmässige Ideenfolge eine Regel, die Gott befolgt, sei das beste Schutzmittel gegen den Atheismus. Nicht als wenn uns dieselbe von Gott eine Idee gäbe: wie sollte wohl Gott, der reine Thätigkeit, durch etwas Nichtaktives, wie eine Idee ist, repräsentiert werden können? Sondern es ist hierin mit unserer Gewissheit Gottes, wie mit der Gewissheit der Existenz des eigenen Geistes und anderer Geister. Auch von diesen haben wir aus dem eben angegebenen Grunde keine Ideen, sondern nur von ihren Äusserungen. Dagegen haben wir von ihnen einen Begriff *(notion)*, und das Dasein des eigenen Geistes ist uns unmittelbar gewiss, das der anderen Geister zwar nicht unmittelbar, sondern als erschlossenes, aber doch höchst wahrscheinlich. Gottes Dasein endlich ist wie das der anderen Geister aus seinen Wirkungen (den Ideen) erschliessbar, und also nicht unmittelbar, dennoch aber vor allem anderen gewiss, weil alles, dessen wir bewusst sind, jede Idee als eine seiner Äusserungen uns sein Dasein verbürgt. Wo *Berkeley*, was oft geschieht, dieses Erleuchtetwerden durch Gott bespricht, nähert er sich *Malebranche* sehr an, mit dem er gern den Spruch citiert: in ihm leben, weben und sind wir. Übrigens war er wie in der Religion ein treuer Sohn seiner Kirche, so in der Politik ein Anhänger der Theorie vom passiven Gehorsam, für die er auch als Schriftsteller aufgetreten ist.

§ 292.

E. Die Philosophie als Selbstbeobachtung.

3. *Saint Marc. Girardin*, J. J. Rousseau (1852—56), p. *E. Bersot*, 2 voll., Paris 1875. *F. Brockerhoff*, J. J. Rousseau, sein Leben und seine Werke, 3 Bde., Leipzig

1863—74. *John Morley*, Rousseau, 2 voll., London 1873. *R. Fester* s. § 293 L. *A. Chuquet*, J. J. Rousseau, Paris 1893. — 4. *Léon. Dauriac*, Le Réalisme de Reid, Paris 1889. *Al. Kappes*, Der Common Sense als Princip der Gewissheit bei Th. Reid, München 1890. — 6. *J. Simon*, Victor Cousin, Paris 1887. — 7. *Fr. Aug. Carus*, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1808 (Bd. III der Nachgelass. Werke). *M. Dessoir*, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, I, Berlin 1894.

1. Der Gegensatz zum Realismus des achtzehnten Jahrhunderts ist, wie dies später von Système de la nature anerkannt wird (siehe § 286, 3), in der Lehre *Berkeleys* auf die Spitze getrieben. Idealistischer kann eine Lehre nicht werden als diese, welche die Körper in konstantere Vorstellungen verwandelt, ganz dem entsprechend, dass bei *Holbach* die Gedanken zu feineren Bewegungen werden. Zeigt sich hierin *Berkeley* konsequenter als *Leibnitz* und die sich ihm anschliessenden Halb-Idealisten, so bleibt er dagegen in einem anderen Punkte mit ihnen in gleicher Halbheit befangen. Der Gegensatz zum Pantheismus, der in dieser Darstellung stets Individualismus genannt worden ist, um den von anderen vorgeschlagenen Ausdruck Monadismus dem einen System zu lassen, das ihn erfand, führte in seiner realistischen Form zum Atheismus. Dass die dort hingeworfene Behauptung (siehe § 286), die Reihe der idealistischen Systeme werde ein gleiches Resultat zeigen, aus der Natur der Sache geschöpft war, und dass wir eben darum berechtigt sind, es Halbheit zu nennen, wenn *Leibnitz, Wolff, Baumgarten, Meier* uud *Berkeley* Theisten bleiben, was sie alle ehrlich und aufrichtig sind, wird durch die Schwierigkeiten und Widersprüche bewiesen, in die sie sich lediglich dadurch verwickeln. Was zuerst *Leibnitz* betrifft, der hier zugleich seine an ihn anknüpfenden drei Nachfolger vertreten mag, so kommt er meistens auf die Gottheit so, dass er sie als Grund der allgemeinen Weltharmonie einführt. Da aber gezeigt worden ist (s. § 288, 2), dass sich diese Harmonie aus dem Begriffe der Monaden von selbst ergiebt, so ist Gott eigentlich Exekutor von etwas, was sich selbst exequiert. Sagt man aber, nicht nur die Harmonie unter den Monaden, sondern ihre Existenz ist nur unter der Voraussetzung eines Schöpfers derselben denkbar, so ist an jenen metaphysischen Mechanismus (s. § 288, 3) zu erinnern, durch den sie sich selbst in das Dasein drängen, ferner daran, dass *Leibnitz* ausdrücklich sagt, es würden keine neue Monaden geschaffen und keine existierenden vernichtet, und dass es durchaus nicht schwerer ist, die Ewigkeit der Monaden *a parte ante* anzunehmen, als die *a parte post*. Bedenkt man, dass weil Gott das fehlt, was die Monaden verband, er eigentlich dort hingewiesen wird, wo *Epikur* seine Götter hinsetzte, und ferner, wie ungern *Leibnitz* daran geht, irgend ein Eingreifen Gottes in die Welt zu statuieren, so möchte man ein Gefühl, dass in seinem System ein Gott im doppelten Sinne des Worts nichts zu

schaffen habe, darin sehen, dass ihm dazwischen vom Munde fällt: *Deus sive harmonia rerum* (s. Leibnitiana bei *Feller*, Otium Hanov., p. 169; ebenso in einem Briefe an Herzog *Joh. Friedrich* bei *O. Klopp*, III, p. 259). Und mit welchen Widersprüchen erkauft er noch dazu diesen müssigen Gott! Er nennt ihn die höchste der Monaden; wenn aber ausdrücklich das Wesen der Monade darein gesetzt war, dass sie eine unter vielen, dass sie gehemmte Kraft, dass sie, um nicht ein Deserteur des Alls zu sein, mit Materie behaftet sei u. s. w., so hat man also an Gott eine Monas, die keine Monas ist. Ein Gegenstück dazu ist, dass *Wolff*, dieser unermüdliche Gegner dessen, der nur Gott Substanz sein liess, zweifelhaft darüber wird, ob wohl Gott Substanz sei, und endlich zu dem Resultat kommt, er sei es nur uneigentlich, d. h. eigentlich subsistiere Gott nicht. Ein ganz gleicher Widerspruch kommt durch den Gottesbegriff in eine jede Monade: dieselbe sollte selbstthätige Kraft sein, aber das bleibt sie nur so lange, als von ihrem Verhältnisse zur Gottheit abstrahiert wird; wird dagegen an dieses Verhältnis gedacht, so werden die Monaden zu „Fulgurationen“ des göttlichen Wesens, d. h. zu Affektionen von ihm nach Spinozistischem Sprachgebrauch. Wie es *Leibnitz* und *Wolff* geht, gerade so *Berkeley:* ein Gott, von dem so nachdrücklich behauptet wird, dass er nie von der bisherigen Weise die Ideen zu kombinieren abweiche, hat nichts zu thun, und kann leicht vertreten werden, wenn das Gesetz der Ideenassociationen an die Stelle dessen gesetzt wird, der es ein für alle Mal gesetzt hat. Um so leichter, als die Annahme eines Gottes und jener Wirksamkeit die Grundsätze des Systems bedroht: die Geister sollen ganz aktive Wesen sein, Passivität in ihnen annehmen, hiesse sie materialisieren; nun! Gott gegenüber sollen sie sich empfangend, d. h. als jene verpönte *tabula rasa* verhalten. Und weiter: die Körper, heisst es, können uns keine Ideen geben; denn was man nicht hat, kann man nicht geben. Gott aber, von dem ausdrücklich gesagt ist, solche Ideen wie wir habe er nicht, giebt uns Ideen, die doch gewiss solche sind, wie wir sie haben. Die Widersprüche sind Symptom und Strafe der Halbheit des Standpunkts. Weder *Leibnitz* noch *Berkeley* bringen es über einen Halb-Individualismus, weil sie, die doch behauptet hatten, das Einzelwesen sei das allein Wesentliche, nicht das festhalten, was das Einzelwesen zum Einzelwesen macht, seine Vereinzelung. *Leibnitz* kann es nicht, weil seine Monas Spiegel des Universums ist, er also auch in seiner Psychologie in den Denkgesetzen nur abgespiegelte Weltgesetze (metaphysische Sätze, schreibt er an *Locke*) sehen kann, in der Ethik die eigene Vollkommenheit nur in die Förderung der Philanthropie setzen muss, womit sehr gut zusammenstimmt, dass er persönlich der Gemeinschaft bedarf (der Konversation, der Korrespondenz, des Lebens),

um zu denken, dass ihm Polypragmosyne in der Welt, Staats- und Hofdienst u. s. w. Bedürfnis ist, ja dass sein religiöses Leben, das nach dem die konfessionellen Scheidungen befördernden Kirchenbesuch nicht verlangt, in jenem grossartigen Gemeinschaftsuchen besteht, aus dem seine irenischen Versuche hervorgehen. *Berkeley* wieder, der an die Stelle der Wirklichkeit die Vorstellungen, aber nur die gemeinschaftlichen gestellt hat, kann eben deswegen nicht dahin gelangen, dass das Subjekt aus sich alles schöpfe und in sich selbst volles Genügen finde. Diese Ergänzungsbedürftigkeit, die in ihm selbst sich als die sprüchwörtlich gewordene Menschenliebe, als Eifer für Missionsthätigkeit, als Unterordnung unter die Staatsgewalt u. s. w. zeigt, und die auch seine Theorie dem Subjekte lässt, schliesst alles aus, was damals, und wieder, was heute Egoismus heisst, ist aber eben deswegen viel mehr im Geiste der Periode gedacht, die oben die organisierende genannt ward, als in dem des desorganisierenden achtzehnten Jahrhunderts. Die Berührungspunkte mit *Malebranche* bei *Leibnitz* sowohl als bei *Berkeley* lassen sich daraus erklären.

2. Einen wesentlichen Schritt zur Vermeidung solcher Halbheit machen nun die, welche die Geister daran gewöhnen, sich in sich selbst zu vertiefen, nicht sowohl, um dadurch zu finden, was ausser oder über uns ist, als vielmehr, um zu entdecken, was in dem Einzelnen als solchem liegt. Mehr praktisch giebt diese Anweisung, indem er die sich selbst genügende Vertiefung in sich der Welt vormacht, auch dieselbe besonders auf die praktische Seite seines Wesens beschränkt, jener Einsiedler mitten in der Welt, *Rousseau*. In schulmässiger Weise dagegen geschieht es durch die als geschlossener Phalanx auftretende Schottische Schule, welche die Philosophie in eine Beobachtung der Thatsachen des Bewusstseins verwandelt, sowohl derer, auf die sich das theoretische als derer, auf die sich das praktische Verhalten gründet. Beide Richtungen zusammen zu stellen, dazu berechtigt nicht nur der Umstand, dass die Schotten es geliebt haben, *Rousseau* als „ihren" Philosophen zu preisen, sondern die sehr ähnliche Wirkung, die beide inner- und ausserhalb ihres Vaterlandes geäussert haben. In Frankreich sind sie beide es gewesen, welche der Macht des Sensualismus entgegen gewirkt haben, der Genfer früher, aber mit geringerem, die Schotten später, aber mit bleibendem Erfolg. Umgekehrt ging es in Deutschland. Da zeigen *Rousseaus* Ideen sogleich eine ungeheuere Wirkung. Besonders ausserhalb der Schule; dass aber auch in ihr, beweist das Beispiel *Kants*. Die Lehren der Schotten, die lange nur auf den vaterländischen Kathedern vorgetragen wurden, bleiben längere Zeit in Deutschland unbekannt. Wo dies aufhört, zeigt das Beispiel *F. H. Jacobis*, wie fruchtbar dieselben auch für die deutsche Philosophie geworden sind.

3. *Jean Jacques Rousseau*, geb. am 28. Juni 1712 in Genf, gest. am 3. Juli 1778 in Paris, hinsichtlich seines Lebenslaufs durch seine weltberühmte Autobiographie (Confessions) überall bekannt, hat durch seine vielen Werke, deren beste Gesamtausgabe die von *Musset-Pathay* (Paris 1823—1826, in 25 Bänden) ist, zwar ganz besonders für die Geschichte der Kultur überhaupt grosse Bedeutung, ist aber doch auch nicht ohne eine solche für die Geschichte der Philosophie. Von seiner ersten Schrift, der im J. 1750 in Dijon gekrönten Preisschrift über den (verderblichen) Einfluss der Künste und Wissenschaften, an geht durch alle seine Bücher (von denen als die hier wichtigsten die zweite Preisschrift, über die Ungleichheit der Menschen, 1753, der Contrat social, 1762, und die beiden Romane La nouvelle Héloise, 1761, mehr noch der Émile, 1762, anzuführen sind) der eine Grundgedanke hindurch, dass den Menschen, der gut aus den Händen der Natur kommt, nur die Gesellschaft verderbe, dass diesem Verderben nur gesteuert werden könne, wenn die Erziehung eine bessere Generation bilde, indem sie den Menschen aus sich selbst und in eigentümlicher Weise sich entwickeln lasse, lediglich verhindere, dass das Böse in ihn hineintrete. Dass dies am sichersten geleistet wird in völliger Abgeschiedenheit von der Welt, ausserhalb der Familienbande, durch einen dazu gewählten Privatlehrer, in einer Einsamkeit, die man eine künstlich geschaffene Robinson-Insel nennen möchte, ist nach jenen Vordersätzen ganz konsequent. (Auf das Detail der Erziehungsmaximen, welche der Emile giebt, ist um so weniger einzugehen, als das meiste, was man heut zu Tage als von *Rousseau* zuerst gelehrt anführt, sich schon bei *Locke* findet, dem es *Rousseau* nachweislich entnommen hat). Mit dem entschiedenen Individualismus, den die angeführten Sätze enthalten, stimmt sehr gut zusammen, dass in dem Idealstaat, welchen *Rousseau* konstruiert, trotzdem dass er selbst den wichtigen Unterschied zwischen *volonté générale* und *volonté de tous* einschärft, doch der Wille aller, ja in Ermangelung dessen der der Mehrheit, so alles entscheidet, dass u. a. alljährlich die Mehrheit beschliesst, ob die Verfassung fortdauern, ob geändert werden soll. Die Antipathie *Rousseaus* gegen alle Korporationen, gegen alles Repräsentiertwerden durch andere, gegen die Gliederung, die durch die Trennung der Staatsgewalten eintritt u. s. w., folgt mit Notwendigkeit daraus, dass der Bürger nie aufhören soll „Mensch", d. h. hier Einzelwesen zu sein, dass auch im Staate die „Menschenrechte", d. h. die Rechte des Menschenatoms oder des vereinzelten Menschen die Hauptsache bleiben. Die Lehre *Rousseaus* ist, viel mehr als er selbst das war, revolutionär; sie führt zur Anarchie, was für den Individualismus gerade so notwendig ist, wie für den Pantheismus, dass er auf die Unterdrückung

der Einzelnen hindrängt. Wie die Politik hier antisozial wird, so die Religion antikirchlich. Das berühmte Glaubensbekenntnis des Savoyardischen Vikars in *Rousseaus* Émile, das gleichzeitig die Verbrennung seines Buchs durch den Henker und dies zur Folge hatte, dass die Encyklopädisten den Verfasser als Frömmler zu verachten anfingen, zeigt einen Standpunkt, bei dem die subjektive Seite so über die objektive gesetzt wird, dass dem Menschen eigentlich an Gott sehr wenig, dagegen desto mehr an dem Genuss des Gottesgefühls liegt; wobei über alles die Gewissheit gestellt wird, unsterblich zu sein und einst eine Ausgleichung von Verdienst und Glückseligkeit zu erleben, und weil beides ohne Gottheit nicht denkbar, nun diese mit in den Kauf genommen wird. Darum dieser Eifer, mit welchem behauptet wird, das Wesen des *être des êtres* sei unerkennbar; darum der Zorn gegen jedes Dogma, der *Rousseau* in der neuen Heloise den Atheisten *Wolmar* mit solcher Liebe schildern lässt, und der manchen im Dogmatismus versunkenen Orthodoxen dahin gebracht hat, *Rousseau* mit *Voltaire* und *Diderot* in einen Topf zu werfen, als wenn Feuer und Wasser dadurch dasselbe würden, dass sie beide die Werke der Menschen zerstören. In *Rousseaus* Religion des Herzens muss man die ersten Keime der später, namentlich in Deutschland herrschenden Gefühlstheologie anerkennen, bei der die Gotteslehre von der Frömmigkeitslehre verdrängt wird, und die, wenn sie der Begriffsvergötterung das *pectus est quod theologum facit* entgegenstellte, wörtlich mit *Rousseau* übereinstimmt, der nicht müde wird, der Welt zuzurufen, dass Herz und Gefühl mehr seien als die Vernunft. Zum wirksamen Apostel solches Subjektivismus lässt sich kaum eine besser organisierte Natur denken. In steter Selbsbespiegelung lebend, stets auf sich reflektierend, darum auch bei der Natursucht, die seit ihm Mode geworden ist, viel weniger die Natur beobachtend als die Stimmungen, die sie hervorruft, oft durch diese Reflexion sich den Genuss verderbend, fürchtet er nichts so sehr, als sich selbst zu verlieren. Daher sein: *J'abhorre Spinoza.* Dabei abgestossen, und dafür verlacht von denen, die wie *Helvetius* die sinnliche Seite des Menschen zu ihrem Alles machen, setzt *Rousseau* das in seinen Gedanken schwelgende Ich auf den Thron. Die Vereinsamung, in welche dieser Prophet des Idealen inmitten des Centrums materialistischer Bildung gerät, treibt ihn immer mehr in sich selbst zurück; den die umgebende Welt als „Wilden" oder als „Bär" von sich ausstösst, dem bleibt nichts übrig, als mit dem eigenen Selbst sich genügen zu lassen. Dies geschieht bei ihm bis zum Excess. *Rousseau* ist nicht weniger, er ist sogar viel mehr Egoist als *Helvetius;* aber sein Egoismus zeigt sich in der Bewunderung der eigenen Vortrefflichkeit, die ihn dahin bringt, selbst da, wo er Niederträchtigkeiten von sich erzählt, aus-

zurufen: nie habe es einen Besseren gegeben, als er sei. Ein Buch, wie *Rousseaus* Konfessionen hätte ein *Spinoza* nur mit Widerwillen lesen können; *Rousseaus* Zeit sah darin ein neues Evangelium. Wir, die Erben beider, werden dabei von Bewunderung zum Widerwillen und umgekehrt getrieben. Die Franzosen hat, auch wegen des Zaubers der Sprache, bis jetzt die erstere Empfindung fast allein beherrscht.

4. Nicht mit so glänzendem augenblicklichen Erfolge gekrönt, aber von kaum geringerer und dabei nachhaltiger Wirkung sind die Leistungen der Schottischen Schule gewesen. Als ihr Vertreter mag, da *Henry Home Lord Kames* (1696—1782; seine Essays on the Principles of Morality and Natural Religion 1751, 3. Aufl. 1779; seine Elements of Criticism 1762 und 1763, in 3 Bdn., in 7. Aufl. 1788; seine Sketches of the History of Man 1774; vgl. *A. F. Tytler*, Memoirs of the Life and Writings of the Hon. H. Home, Edinburgh, 1807, 2 voll.) eine Mittelstellung zwischen ihr und *Hume* einnimmt und seine Verdienste ebenso wie die von *Al. Gerard* (1728—1795; sein Essay on Taste, 1756; sein Essay on Genius, 1774), sowie die von *James Beattie* (5. Nov. 1735 bis 8. Aug. 1803) mehr im ästhetischen Gebiete liegen, *James Oswald* aber keine Originalität zeigt, und auch *Adam Ferguson* (1724 bis 22. Febr. 1816) keinen wesentlichen Fortschritt bezeichnet, hier nur der Stifter der Schule und der jüngste seiner persönlichen Schüler, der aber nicht nur dem Meister, sondern dem auch der Meister sein Hauptwerk zueignete, erwähnt werden. *Thomas Reid*, geb. am 26. April 1710, ward schon in seinem zwölften Jahre in das Marischal-College in Aberdeen gebracht, dessen Haupt gerade *George Turnbull* (1698—1748) geworden war, ein sehr fruchtbarer, heut zu Tage fast ganz vergessener Schriftsteller, auf den die gründliche (§ 281, 7 citierte) Schrift von *Mc Cosh* die Aufmerksamkeit mit Recht lenkt, weil ihm *Reid* so viel dankt, dass es auffallen muss, ihn nie citiert zu finden. Nach vollbrachten Studien bekleidete *Reid* erst die Stelle des Bibliothekars in Aberdeen, dann mehrere Jahre ein Pfarramt, bis er endlich einen akademischen Lehrstuhl erhielt. Er ward 1752 Professor in Aberdeen, lehrte seit 1764 in Glasgow, und starb am 7. Okt. 1796. Seine, abgesehen von dem Essay on Quantity (1748), anfangs nur auf dem Katheder entwickelten Ansichten veröffentlichte er zuerst in seinem Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Lond. 1764 (später oft aufgelegt), das in gedrängter Form alles enthält, was ausführlicher, zum Teil weitläufiger in den im hohen Alter geschriebenen Essays on the Intellectual Powers of Man, Edinb. 1785, und Essays on the Active Powers of Man, Edinb. 1788 — beide zusammen sind als Essays on the Powers of the Human Mind, in 3 Bdn., in Edinburg

oft gedruckt worden, u. a. 1819 —, entwickelt worden ist. Der später zu nennende Sir *William Hamilton* hat im Jahre 1847 die sämtlichen Werke *Reids* in einem Bande herausgegeben, und diese Ausgabe (Edinb., Maclachlan und Stewart) hatte bereits im Jahre 1858 fünf Auflagen (die siebente 1872) erlebt. Genau bekannt mit den Lehren *Humes* und *Berkeleys*, gesteht *Reid* beiden zu, dass sie ganz richtige Konsequenzen aus *Lockes* Lehren gezogen haben, wenn der eine die Existenz des Ich, der andere die der Körper leugne. Da nun solcher Skeptizismus absurd ist, so müssen die Vordersätze zu diesen Folgerungen aufgegeben werden. Nicht der Standpunkt des Empirismus; denn wie die Naturwissenschaft Fortschritte erst gemacht hat, seit sie auf Erfahrung und Experiment gegründet worden ist, so kann auch der zweite Teil der Wissenschaft, die Geisteslehre *(pneumatology)*, die freilich ihrer *Galilei*, *Torricelli*, *Keppler*, *Bacon* und *Newton* noch harrt, keinen anderen Weg einschlagen als den analytischen der Beobachtung, auf dem zu den Phänomenen die Gesetze gesucht werden (Inquiry, Edit. VI, p. 3, 10; Essays, Pref.). Was man aufgeben muss, ist vielmehr die Ideentheorie *(ideal system)*, nach welcher wir ganz zuerst blosse Vorstellungen haben, und erst nachher durch deren Verbindung dazu kommen, über die Realität des Gedachten zu urteilen, während es sich vielmehr umgekehrt verhalten möchte; ganz wie ja auch in der Natur uns zunächst in den Körpern Kombinationen gegeben sind, deren Elemente wir erst später durch Analyse finden (Inquiry, p. 44, 45). Nur die Annahme, dass es ein solches primitives Urteilen, eine nicht auf Ideen gegründete Gewissheit giebt, schützt vor dem Skeptizismus, welchen die Peripatetische Ansicht vermied, weil sie (irriger Weise) die Ideen für wirkliche Abbilder der Dingen hielt, der aber unvermeidlich wurde, seit *Locke*, *Hume* und *Berkeley* zuerst von einigen, dann von allen Ideen gezeigt hatten, dass sie nicht die geringste Ähnlichkeit mit der Beschaffenheit der Dinge haben können (Inquiry, p. 187—192). Die Summe der primitiven, in dem Bewusstsein aller Menschen liegenden Urteile, auf die sich zuletzt alle Gewissheit stützt, heisst gemeiner Menschenverstand *(common sense)*; was ihnen widerspricht, heisst absurd (Inquiry, p. 52). Hinsichtlich ihrer ist der grösste Philosoph keine grössere Autorität als der gemeine Mann (Essays, II, 316). Diese Prinzipien hat die Geisteslehre nicht zu konstruieren oder zu erklären, sondern als Thatsachen *(facts)* aufzufinden. Auch muss sie nicht dem Verlangen nachgeben, sie alle auf ein einziges zurückzuführen. Denn dieses, aus dem Verlangen nach Analogie hervorgehende Bestreben führt gar zu leicht dahin, eine grössere Einfachheit zu suchen, als in der Natur gegeben ist, und ist eben darum der unbefangenen Forschung oft sehr hinderlich; ganz wie in der Regel nicht zu geringe, sondern

zu grosse Genialität der Philosophie schadet (Essays, II, 275; Inquiry, p. 9). Solcher unbeweisbaren Sätze, die als Thatsachen unseres Bewusstseins feststehen, führt nun *Reid* für das Wissen von zufälligen Wahrheiten zwölf an. Unter ihnen den Cartesianischen Grundsatz, dass das Faktum des Denkens uns die Existenz des denkenden Ich verbürgt, wobei er nur tadelt, dass dieser Grundsatz wie ein Schluss formuliert sei, da er doch eine unmittelbare Gewissheit ausspreche. Ein zweites solches primitives Urteil ist, dass jede Empfindung ein empfundenes Objekt verrate *(suggests);* nicht weil sie seine Wirkung ist, denn das wissen wir nicht, sondern weil wir sie für ein Zeichen oder eine Ankündigung von ihnen halten müssen. Wieder ein anderes Prinzip ist, dass die Dinge so sind, wie wir sie wahrnehmen, u. s. f. Es ist möglich, dass wir in diesem allen uns täuschen. Das hat uns aber nicht zu kümmern; denn in diesem Falle sind wir so eingerichtet, dass wir uns täuschen müssen (Essays, II, 304—28). Wie unserer Erkenntnis des Faktischen oder Zufälligen diese zwölf, so liegen der Erkenntnis der rationalen oder notwendigen Wahrheiten ebenfalls gewisse Prinzipien zu Grunde, über deren Giltigkeit kaum ein ernster Streit geführt worden ist. Hierher gehören nicht nur die bekannten logischen und mathematischen Axiome, sondern auch gewisse metaphysische Prinzipien, die zwar *Hume* angegriffen hat, die aber der gemeine Menschenverstand festhält, z. B. dass jedes Entstehen eine Ursache hat u. s. w. (ebend., p. 331—52). Gerade wie diese theoretischen Grundsätze eine Widerlegung sind der Lockeschen *tabula rasa,* gerade so konstituieren den gesunden Menschenverstand gewisse praktische Grundsätze, deren Betrachtung der dritte Band der Essays gewidmet ist. Zuerst wird da alles Handeln auf dreierlei Prinzipien zurückgeführt: auf mechanische, auf die sich das instinkt- und gewohnheitsmässige Handeln stützt; auf animalische, die der Grund der Triebe und Begehrungen *(appetites* und *desires)* sind; endlich auf rationale, die das Fundament unserer Neigungen *(affections)* zu Personen sind. Dann wird gezeigt, dass ein moralischer Sinn oder ein sittliches Bewusstsein, das Gewissen, uns vorschreibe, noch höher als unser Wohl die Pflichterfüllung zu setzen. Endlich werden die (sechs) Grundsätze aufgestellt, die kein Vernünftiger leugnen könne: der gesunde Menschenverstand lehre einen Unterschied zwischen Löblichem und Tadelnswertem, ferner dass wir verantwortlich nur sind für das, was in unserer Macht steht, dass wir jeden so behandeln müssen, wie wir behandelt sein wollen, u. s. w.; aus diesen Grundsätzen könne auch der Ungebildete sich ein System der Moral aufbauen.

5. Als den bedeutendsten unter seinen Schülern sah *Reid* selbst, ebenso aber die Mit- und Nachwelt *Dugald Stewart* an, der, am

22. Nov. 1753 geboren, nachdem er zuerst Professor der Mathematik, dann der Moralphilosophie in Edinburg gewesen war, in ländlicher Zurückgezogenheit am 11. Juni 1828 gestorben ist. Von seinen Werken sind anzuführen: Elements of the Philosophy of Human Mind, 5 voll., 4°, Edinb. 1792—1827; Outlines of the Moral Philosophy, 1793; Philosophical Essays, Edinb. 1810, und sein letztes Werk Philosophy of the Active and Moral Powers of Man, 2 voll., 1828. Ausserdem hat er Denkreden auf *Adam Smith, Reid* und *Robertson* verfasst. Nachdem eine Gesamtausgabe seiner Werke in Amerika in sieben Bänden erschienen war, gab der Herausgeber *Reids,* Sir *William Hamilton,* die Collected Works, Edinb. 1854—58, in zehn Oktavbänden heraus. *Stewart* ist darin mit *Reid* einverstanden, dass die Philosophie nur die Grundsätze aufzuzählen habe, auf die sich unsere Gewissheit stützt, und die er bald Fundamentalgesetze des menschlichen Fürwahrhaltens *(belief),* bald Elemente der Vernunft, bald Prinzipien des gemeinen Menschenverstandes nennt. Seine Abweichungen von dem Meister bestehen grossen Teils darin, dass er mehr den von jenem kritisierten Ansichten gerecht zu werden sucht. So nimmt er sich *Descartes'* an, wo dieser seinen Grundsatz als ein Enthymem aufgestellt hat: unmittelbar gewiss seien wir wirklich nur der Thatsache unseres Denkens; von da zur Gewissheit unserer Existenz müsse in der That noch ein Schritt gemacht werden. Ebenso ist er nicht mit *Reid* darin einverstanden, dass der Lockesche Unterschied zwischen primären und sekundären Qualitäten aufzugeben sei: ganz wie mit der Farbe und dem Geschmack verhalte sich's doch mit der Undurchdringlichkeit nicht; noch viel weniger mit der Ausdehnung, die er einer dritten Klasse von Qualitäten zuweist, den mathematischen. Endlich will er nicht zugeben, dass der Zweifel an der Realität der Dinge durch das (fünfte) Prinzip *Reids,* dass wir zu jeder Empfindung einen Gegenstand hinzudenken müssen, schon widerlegt sei. Nach diesem bleibe ganz unbestimmt, ob das Hinzugedachte ein Unabhängiges, Selbständiges sei. Indess bedürfe es nicht der Hinzunahme eines neuen (dreizehnten) Prinzips; das zwölfte, nach dem wir der Unveränderlichkeit der Naturgesetze gewiss sind, reiche aus, um die gerügte Lücke zu füllen. Endlich muss als eine Abweichung *Stewarts* von *Reid* dies angeführt werden, dass bei ihm viel mehr als bei seinem Lehrer die Association der Vorstellungen in den Vordergrund gestellt wird. Hatte *Reid* dieselbe aus der Gewohnheit abgeleitet, so macht *Stewart* den umgekehrten Versuch, durch sie die Gewohnheit zu erklären.

6. In einer ähnlichen Stellung, wie *Stewart* zu *Reid,* steht zu ihm sein Schüler *Thomas Brown* (9. Jan. 1778 bis 20. April 1820), der sowohl in seinen Vorträgen als auch in seinen Schriften den von

Reid zuerst geltend gemachten Standpunkt in das neunzehnte Jahrhundert hinüber trägt. Als Arzt und Dichter lange nicht seinem anderthalb Jahrhunderte früher lebenden Namensgenossen vergleichbar, wird er als Philosoph geschätzt, und zeigt in letzter Beziehung eine grössere Selbständigkeit *Reid* gegenüber, als sie bei *Stewart* hervortritt. Vielleicht trägt dazu bei, dass, wie sein Jugendaufsatz in Edinburg Review beweist, er bereits *Kant*, freilich nur aus französischen Berichten kennt. Später lernt er Deutsch und studiert deutsche Werke. Von seinen Schriften, deren Reihe ein Buch gegen *Darwins* Zoonomie beginnt (1798), ist zuerst seine Kritik von *Humes* Lehre über Causalität (1804) zu nennen, welche in den späteren Auflagen (3.: An Enquiry into the Relation of Cause and Effect, 1818) weniger kritisch als thetisch verfährt. *Browns* Lectures on the Philosophy of the Human Mind, die sein Schüler und Biograph *David Welsh* im J. 1820 in vier Bänden herausgegeben hat, fanden solchen Beifall, dass sie, nachdem sie in acht Auflagen erschienen, stereotypiert worden sind (19. Aufl. 1831). Die wichtigste Abweichung von seinen Vorgängern ist, dass er an die Stelle von Empfindung, Gedächtnis und Urteil *sensation, simple suggestion* und *relative suggestion* gestellt haben will, und die von jenen aufgestellten Gesetze der Ideen-Associationen durch hinzugefügte sekundäre Gesetze vermehrt. Religiöse Freisinnigkeit zeichnet ihn aus. Noch viel selbständiger wurden die Ideen dieser Schule verarbeitet von dem strengen, ja grausamen Beurteiler *Browns*, Sir *William Hamilton* (1788—1856), seit 1821 Professor in Edinburg, der seiner Ausgabe *Reids* ein Paar selbständige Abhandlungen hinzugefügt hat, die das Bedeutendste sind, was er bei seinen Lebzeiten veröffentlichte. Ausser ihnen sind zu nennen: Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, London 1852; dazu kommen die bald nach seinem Tode herausgekommenen Lectures on Metaphysics and Logic by Sir *William Hamilton*, edited by *Mansel* and *Veitch.*, Edinb. and Lond., *Blackwood* 1859 u. ö., 4 voll. Hinsichtlich der Begründung der Philosophie durch empirische Psychologie, ja der Verwandlung der Philosophie, mit Ausnahme der Naturphilosophie, in Psychologie denkt er ziemlich wie *Reid* und *Stewart*. Er fordert daher, dass die Geisteslehre zuerst alle Erscheinungen und Äusserungen des Geistes aufzähle *(Phaenomenology)*, dann dass sie die diesen Erscheinungen zu Grunde liegenden Gesetze aufsuche *(Nomology)*, endlich aber, dass sie aus diesen aufgefundenen Gesetzen Folgerungen in Betreff des Wesens des Geistes ziehe *(Ontology* oder *Metaphysics)*. Bei dieser dritten Aufgabe zeigt sich am meisten, dass vieles, darunter namentlich die Bekanntschaft mit *Kant*, *Hamilton* von jenen seinen Vorgängern entfernt hat. Seit *Hamilton*

hat sich in immer weiteren Kreisen der Sprachgebrauch fixiert, nach welchem *Locke*, *Hume* u. a. das Wissen durch solches, was die Gegenstände nur vorstellt, vermittelt sein lassen, während die Reidsche Schule dem *representative* oder *ideal system* den *presentationism* entgegenstelle, nach welchem wir die Dinge selbst ganz unmittelbar und intuitiv erkennen. *Mediate* und *representative* fallen demgemäss ebenso zusammen wie *presentative* und *immediate*. Dass *Hamilton* selbst übrigens zwischen diesen beiden Richtungen schwankt, ist ihm von *J. H. Stirling* (Sir William Hamilton, London 1865) schlagend nachgewiesen. Einen ebenso scharfen wie eingehenden Kritiker hat seine Lehre in dem hervorragenden Werk *John Stuart Mills* (An Examination of Sir Will. Hamiltons Philosophy, 1865 (5. Aufl. 1878) gefunden. Ausser der Unmittelbarkeit des Wissens wird als Hauptpunkt in *Hamiltons* Lehre dies angesehen, dass es vom Unbedingten und Unendlichen kein Wissen gebe. Es ist diese Behauptung, welche später als der Differenzpunkt zwischen ihm und *Cousin* galt, gewesen, die ihm viele Angriffe, auch vom religiösen Standpunkte aus zuzog. Durch *Hamiltons* Einfluss haben sich die modifizierten Ansichten der Schottischen Schule immer mehr ausgebreitet, so dass sie in ihrem Vaterlande eine Reihe von Jahren hindurch als das *non plus ultra* wahrer Philosophie galten. Die Wirkung aber der Schule ist nicht auf ihr Geburtsland beschränkt geblieben. Durch *Royer Collard* wurde *Reid* in Frankreich bekannt, später, durch die Übersetzungen *Prévosts* und *Théod. Jouffroys*, *Dugald Stewart*, dessen Ansehen daselbst fast das *Reids* überragte. Beide wurden dort gegen den herrschenden Sensualismus und Materialismus zu Hilfe gerufen. Nicht vergeblich; denn der eigentliche Stifter des aus jenem Kampfe hervorgegangenen, in mannigfachen Farben und Abstufungen auch bei seinem Begründer schillernden Eklektizismus, *Victor Cousin* (1792—1867), hat stets ausgesprochen, der eine Hauptpunkt desselben, die psychologische Begründung der Philosophie, gehöre der Schottischen Schule (Cours de Philosophie, Paris 1815—1820, und insbesondere 1828—1830; Fragments philosophiques, Paris 1847—1848 u. ö.; 4 voll.). Mit dem Verdienste, als das Eigentümliche der Schottischen Schule ihren „Spiritualismus", d. h. was hier Idealismus genannt worden ist, nachgewiesen zu haben, hat die Cousinsche Schule das zweite vereinigt, dass sie es wenigstens erschwert hat, fernerhin, wie das in Deutschland allgemein, und sogar in Frankreich, namentlich von Theologen geschah, *Rousseau* zu *Voltaire* und den Encyklopädisten zu stellen. Wie diese ihr Verhältnis zu *Rousseau* richtig erkannten, wenn sie ihn als ihren gefährlichsten Feind angriffen, ebenso hat die Schottische Schule kaum einen eifrigeren Gegner gefunden, als den zum Materialismus neigenden *Joseph Priestley*

(13. März 1733 bis 6. Febr. 1804), welcher, gewonnen durch die Hartley-Bonnetschen Lehren von den Schwingungen der Hirnfibern, im Gegensatz zu *Reid, Beattie* und *Oswald,* die er in einer besonderen Schrift (An Examination of Reid's Inquiry, Beattie's Essay on the Nature of Truth and Oswald's Appeal to Common Sense, Lond. 1794) angriff, eine Physik des Nervensystems an die Stelle der Analyse der Thatsachen des Bewusstseins stellen will. Ohne diese direkte Polemik hat er seine Ansichten entwickelt in den einleitenden Essays zu seiner Redaktion des Hauptwerkes von *David Hartley* (1704—1757), der Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations, das etwa gleichzeitig mit *Humes* Essays concerning Human Understanding, im Jahre 1749, erschienen war, und seinen Urheber zum einflussreichsten Begründer der Associationspsychologie gemacht hat (*Th. Ribot,* La Psychol. anglaise contemporaine, 2. Aufl., Paris 1875). *Priestleys* Umarbeitung ist unter dem Titel: Hartley's Theory of the Human Mind, on the Principle of the Association of Ideas, with Essays relating to the Subject of it, 1775 (2. Aufl. 1790) erschienen. Dann hat er zur Verteidigung seiner Lehren Disquisitions relating to Matter and Spirit etc., London 1777; als Anhang dazu The Doctrine of Philosophical Necessity illustrated, London 1777; Free discussions of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity etc., Lond. 1778 (die letzteren enthalten zugleich die Gegengründe von *Richard Price* [1723—1791], der den Spiritualismus vertritt); endlich Letters to a Philosophical Unbeliever P. I, Lond. 1780, veröffentlicht. *Priestleys* rein naturwissenschaftliche Schriften, die besonders für die Chemie wichtig geworden sind, gehören nicht hierher.

7. Dieselbe Stellung, welche hier unter den Franzosen *Rousseau,* unter den Britten *Reid* und dessen Schule angewiesen wurde, nehmen unter den Deutschen die empirischen Psychologen ein, die *M. Dessoir* im ersten Bande seiner Geschichte der neueren deutschen Psychologie (Berlin 1894) sachkundig behandelt hat. Sie sind zum Teil sogar von jenen beiden angeregt worden, obgleich die meisten sich unabhängig von denselben entwickelt haben. Wenngleich das Beispiel *Berkeleys* gezeigt hat, dass Empirismus und Idealismus sich nicht ausschliessen, ja *Wolff* sogar versuchen konnte, zu der rationalen Pneumatik *Leibnitz'* die empirische Psychologie hinzuzufügen, so ist doch, dass dies nur in Weise der Ergänzung geschehen konnte, eine Andeutung, dass wer sich ganz und nur mit der empirischen Psychologie beschäftigen will, dadurch sich von *Leibnitz'* Idealismus entfernen, also den Engländern und Franzosen annähern wird. Es ist daher erklärlich, wie die empirischen Psychologen dazu kamen, eine Art Mittelstellung zwischen den von

Leibnitz und *Locke* begonnenen Richtungen einzunehmen, woraus wieder die Verwandtschaft mit solchen Lehren begreiflich wird, die weiter unten (s. § 294) als ein aus beiden bestehender Synkretismus sich erweisen werden. So ist *Friedrich Casimir Carl von Creuz'* (1724 bis 1770) in seinem Versuche über die Seele (Frankf. und Leipzig 1753, 54; 2 Thle.) ausgesprochene Behauptung, der Geist sei ein Mittleres zwischen einem einfachen und einem zusammengesetzten Wesen, nicht so seltsam, wenn man bedenkt, dass das erstere *Leibnitz* und *Wolff*, das letztere *Hume* behauptet hatten; und ebenso beweist seine Behauptung, dass die Seele zwar alle ihre Vorstellungen selbst hervorbringe, aber dazu äussere Gründe sie veranlassen müssten, wie er *Leibnitz* und *Locke* zugleich zu Wegweisern nimmt. Seine stets wiederholte Forderung, die Psychologie nur auf Erfahrung zu gründen, seine Behauptung, dass die Seele nicht nur zu Vorstellungen veranlasst werde, sondern auch den Körper zu Bewegungen veranlasse, eine Thatsache, die man gelten lassen müsse, erinnert an *Bonnet*, während die Lehre, dass die Seele unsterblich sein müsse, weil durch ihr Aufhören ein „Anblick" der Welt verloren ginge, indem jede Seele die Welt anders schaut, *Leibnitz* entnommen ist. Es war daher ganz im Sinne von *Creuz* weiter gegangen, wenn der Mediziner *Joh. Gottl. Krüger* in seiner Neuen Lehre von den Gemüthsbewegungen (1746), besonders aber in seinem Versuch einer Experimental-Seelenlehre (1756), und seinen Träumen (1758) die Untersuchungen über die Unsterblichkeit bei Seite schob, weil darüber die Erfahrung nichts lehre, oder wenn der Mathematiker *Joh. Jak. Hentsch* in seinem Versuch über die Folgen von Veränderungen in der menschlichen Seele (Leipzig 1758) behauptet, die Lehre von der Seele sei ein Teil der Physik, nicht der Metaphysik. Die lateinische Schrift von *Jak. Fr. Weiss* de natura animi et potissimum cordis humani (Stuttg. 1761), weist schon in ihrem Titel darauf hin, dass für ihren Verfasser, ganz wie vor ihm für *Krüger*, das von *Leibnitz* in den unbewussten Vorstellungen angedeutete, innerhalb der Wolffischen Schule namentlich von *Meier* genauer betrachtete Empfinden, welches bald unter dem Namen Gefühl eine so wichtige Rolle spielen sollte, von grossem Interesse ist. Einen bleibenden Platz erhielt es in der Psychologie erst durch den Mann, der jedenfalls unter den empirischen Psychologen der vorkantischen Zeit die höchste Stelle einnimmt. Es ist *Joh. Nikol. Tetens* (16. Sept. 1736—1805), der, ehe er nach Kopenhagen versetzt wurde, als Professor in Kiel (1777—1789) und schon vorher als Professor in Bützow (seit 1760) eine Reihe von Schriften veröffentlicht hatte, unter denen die Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipzig 1776, 2 Bde., die

weitaus erste Stelle einnehmen. (Von *Tetens'* übrigen Schriften, dessen Lehren neuerdings öfter [vgl. *M. Dessoir*, Tetens' Stellung in der Gesch. d. Philos., in d. Ztschr. f. Ph., XVI, 1892], aber nicht in durchgreifendem Zusammenhang bearbeitet worden sind, sind zu nennen: Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenig ausgemachte Wahrheiten sind, Bützow 1760; Abhandlung von den vorzüglichen Beweisen für das Daseyn Gottes, 1761; über den Ursprung der Sprache und der Schrift, 1772; über die allgemeine spekulativische Philosophie, 1775). Er verbindet in seinen Untersuchungen mit der Beobachtung der Modifikationen der Seele eine Kritik der Ansichten anderer, und erklärt sich bei den verschiedensten Gelegenheiten gegen die Theorie der Gehirnoscillationen bei *Hartley, Priestley, Bonnet,* die nichts erklären, gegen *Hume* und *Berkeley,* die zu unhaltbaren Folgerungen kommen, gegen *Leibnitz* und *Wolff*, weil sie über der Reduktion aller Seelenthätigkeiten auf das Vorstellen andere Quellen derselben übersehen, endlich gegen die Schottische Schule, die auf alle wissenschaftliche Erörterung verzichte. Dies hindert ihn aber gar nicht, allen diesen Männern sehr vieles zu entlehnen und den Gegensatz zwischen ihren Lehren auszugleichen. Es sind vierzehn verschiedene Versuche, in die das Werk zerfällt, von denen elf auf den ersten Teil kommen (über die Natur der Vorstellungen; über das Gefühl, über Empfindungen und Empfindnisse; über das Gewahrnehmen und Bewusstsein; über die Denkkraft und das Denken; über den Ursprung unserer Kenntnisse von der objektivischen Existenz der Dinge; über den Unterschied der sinnlichen Kenntnis von der vernünftigen; von der Notwendigkeit der allgemeinen Vernunftwahrheiten; von der Beziehung der räsonnierenden Vernunft zum gemeinen Menschenverstande; über das Grundprinzip des Empfindens, Vorstellens und Denkens; über die Beziehung der Vorstellungskraft auf die übrigen thätigen Seelenvermögen; über die Grundkraft der menschlichen Seele und den Charakter der Menschheit) —, drei aber den Inhalt des zweiten bilden (über Selbstthätigkeit und Freiheit; über das Seelenwesen im Menschen; über die Perfektibilität und Entwicklung des Menschen). Wer *Tetens* den Vorwurf machen wollte, dass diese Reihenfolge von Überschriften einen ganz systemlosen Gang verrate, vergässe, dass er sich gar nicht die Aufgabe stellt, das allendliche Resultat seiner vorausgegangenen Meditationen, übersichtlich zerlegt, dem Leser vorzulegen, sondern dass er diesen bewegen will, mit ihm in diese Meditationen einzugehen. Man darf daher keine Inkonsequenz, sondern man muss das zu jeder Meditation notwendige Weiter- (d. h. Fort-) Gehen vom Anfang darin sehen, wenn *Tetens* zuerst alle Erkenntnisakte auf die drei Klassen der Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken reduziert, als deren Quellen das Gefühl, die

Vorstellungs- und die Denkkraft angegeben werden, und dann doch, im zehnten Versuch, dazu gelangt, als die Grundvermögen der Seele Gefühl, Verstand und Willen anzugeben. Zu diesem Resultat bringt ihn nicht nur die Kritik der Unterscheidung, welche die meisten „wie der Katechismus" zwischen Verstand und Willen machen, sowie der Sulzerschen (s. unten § 294, 4) zwischen Empfindsamkeit und Erkenntniskraft, sondern die Vergleichung aller der Erscheinungen, welche bis dahin streng von einander geschieden wurden. Da findet sich nämlich, dass sowohl die Empfindungen der äusseren Sinne, als auch das Gefühl des Selbstaffiziertseins und die Lust- und Unlustgefühle den Charakter der Rezeptivität haben, während sich in den Vorstellungen und Gedanken Aktivität zeigt, von der aber als einer innenbleibenden *(actio immanens)* die herausgehende *(transiens)* unterschieden werden muss, welche wir z. B. da zeigen, wo wir uns zu einer Bewegung entschliessen. Die Rezeptivität aber, dann die immanente und endlich die transeunte Aktivität sind jene drei Grundvermögen, die seit *Tetens* pflegen unterschieden zu werden. Was die Tetensschen Untersuchungen *Kant* selbst und der durch ihn begonnenen Periode so wert machte, war ausser der genauen Analyse, in welcher höchstens *Bonnet* mit ihm verglichen werden kann, die Tendenz zur Vermittelung der Extreme, die ihn als einen auf der Schwelle zur nächsten Periode Stehenden kennzeichnet. Wie er in seinen Erörterungen über die Sprache einen Mittelweg sucht zwischen *Süssmilch,* welcher die Unmöglichkeit, und *Herder,* der die Notwendigkeit behauptet hatte, dass der Mensch selbst eine Sprache erfinde, und diesen Mittelweg darin gefunden zu haben meint, dass der Mensch unter gewissen Umständen eine Sprache erfinden könnte: ganz so bezeichnet er seinen Standpunkt als einen mittleren zwischen Determinismus und Indeterminismus, und fordert, dass man weder den gemeinen Menschenverstand gar nicht, noch dass man ihn allein höre. Jenes ist falsche Vernünftelei, dieses führt zur Schwärmerei; die wahre Philosophie ist von beiden unterschieden und steht zwischen ihnen. Ebenso meint er, wo die Frage erörtert wird, ob das Gedächtnis bloss der Seele oder bloss dem Gehirn zukomme, die dritte Ansicht, die beide dabei beteiligt sein lässt, möchte die wahrscheinlichste sein, weil sie in der Mitte zwischen beiden liegt. Auch hier kann übrigens, wie früher bei *Bonnet* (s. § 283, 7), darauf hingewiesen werden, wie nahe *Tetens* an *Kant,* dessen Dissertation von 1770 er verwertet, heranstreift, wenn er (im dreizehnten Versuch) nicht nur was wir in den Empfindungen an den Dingen, sondern auch was wir in dem Selbstgefühl an uns selbst wahrnehmen, blosse „Scheine" oder „Phänomene" sein lässt, während das Wesen der Dinge sowohl als der Seele uns verborgen bleibe. — Wie gross übrigens das Interesse für

Beobachtungen der individuellen Seelenzustände war, geht aus der reichhaltigen psychologischen Litteratur in dieser Zeit hervor. Dasselbe überdauert sogar die Kantische Revolution. Das von dem seltsamen Selbstbeobachter und Selbstquäler *Karl Philipp Moritz* (1757—93; vgl. *M. Dessoir*, K. Ph. Moritz als Ästhetiker, Berlin 1889) gegründete Magazin für Seelenerfahrungskunde (1785—1793) setzt später *Maimon* fort, und ersetzt noch später *C. Chr. Erh. Schmid* durch sein Psychologisches Journal.

§ 293.

F. Die deutsche Aufklärung.

F. G. Schlosser, Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Bd. 3, 4. *Bruno Bauer*, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, Charlottenburg 1843—45. *Ders.*, Der Einfluss des englischen Quäckerthums auf die deutsche Cultur, Berlin 1878. *M. v. Geismar*, Bibliothek der deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts, 5 Hefte, Leipzig 1846, 47. *K. Biedermann*, Deutschland im achtzehnten Jahrhundert, I, Leipzig 1854; II, 1, 1858; II, 2, 1868 (nicht mehr erschienen). *H. Hettner*, Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, s. § 259 L. *A. Tholuck*, Vorgeschichte des Rationalismus, 2 Bde. in je 2 Abth., Halle 1853, 54; 1861, 62. *Dess.*, Geschichte des Rationalismus, 1. Abth., Berlin 1865. *Ed. Zeller* s. § 287 L. *G. Zart*, Einfluss der engl. Philos. seit Bacon auf die deutsche Philos. des 18. Jahrhunderts, Berlin 1881. *R. Fester*, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890. *M. Dessoir* § 292 L.

2. *Benno Erdmann*, Martin Knutzen u. seine Zeit, Leipzig 1876. — 3. *W. Bender*, Joh. Conr. Dippel, Der Freigeist aus dem Pietismus, Bonn 1872. — 4. *D. Fr. Strauss*, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift, Leipzig 1862. — 6. *Ed. Zeller*, Friedrich der Grosse als Philosoph, Berlin 1886. — 8. *Bruno Bauer*, Freimaurer, Jesuiten und Illuminaten in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, Berlin 1863.

1. Der Schritt, den nach der bisherigen Entwicklung der Idealismus zu machen hat, um ein ganz entsprechendes Korrelat zum *Système de la Nature* (§ 286, 3) zu werden, war zu klein, als dass ein bedeutendes Talent ihn zu seiner Lebensaufgabe machen sollte. Wenn es aber auf der anderen Seite, um das vom Sinn Bezeugte zu leugnen, nicht nur eines grösseren Abstraktionsvermögens bedarf, als zum platten Materialismus, sondern wirklich einer nicht gewöhnlichen philosophischen Begabung, so ergiebt sich ein Dilemma, dessen Lösung uns Männer zeigen, die faktisch auf dem Standpunkte des extremsten idealistischen Individualismus stehen, die aber kein so klares Bewusstsein über ihren Standpunkt haben, dass sie die Konsequenzen desselben übersehen. Schliesst dieser Mangel an Selbstverständnis sie freilich aus der Zahl der grossen Philosophen aus, so verhindert er sie doch nicht, eine bedeutendende Wirkung zu zeigen. Ja wenn sie die Energie und Zeit, die zu einer solchen Vertiefung in sich selbst nötig gewesen wäre, dazu anwenden, den Grundgedanken, der als ein Gefühl und als ein Instinkt

sie beseelt, in allen Gebieten des Lebens herrschend zu machen, so kann der Erfolg ihres Wirkens, weil er in die Breite geht, grösser erscheinen, als wenn sie Philosophen ersten Ranges gewesen wären. Die Sophisten (§ 54 ff.), der römische Synkretismus (§ 105 ff.) und die Philosophie der Renaissance (§ 236 ff,) haben gezeigt, dass es Zeiten giebt, wo es für die Philosophie nicht sowohl auf einen neuen bedeutenden Schritt ankommt, als vielmehr darauf, dass ein bereits geltend gemachter Gedankenkreis sich ganz auslebe. Einen solchen Punkt hat die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts dort erreicht, wo sie in den Dienst der deutschen Aufklärung tritt, und zu einem sprechenden Zuge in deren Physiognomie wird. Nur zu einem Zuge; denn wenn diejenigen den Begriff der Aufklärung gewiss zu enge fassen, welche, wie das sehr oft geschieht, nur an gewisse Erscheinungen im religiösen Gebiete denken, so darf dem nicht eine ebenso enge Auffassung entgegengestellt werden, indem man unter Aufklärung nur Popularphilosophie versteht. Vielmehr ist die Aufklärung eine alle Lebensgebiete durchdringende welt- und kulturgeschichtliche Krisis und Revolution, die im achtzehnten Jahrhundert begann und insofern noch jetzt dauert, als heut zu Tage die Masse sich in einem Zustande befindet, der damals der der Elite war. Es handelt sich hier zuerst darum, das Wesen dieser gewaltigen Erscheinung in einer Weise zu formulieren, wodurch es möglich wird, die grosse Zahl von Begriffsbestimmungen, die gegeben worden sind, die aber schon dadurch, dass sie alle, wenn auch versteckt, Lob oder Tadel enthalten, sich als parteiisch und einseitig ankündigen, richtig zu würdigen. Die Formel, dass in der Aufklärung der Versuch gemacht wurde, den Menschen, sofern er verständiges Einzelwesen, zur Herrschaft über alles zu bringen, scheint dieser Forderung zu entsprechen. Indem darin zuerst das menschliche Subjekt in den Vordergrund gestellt wird, alles aber, was wir mit dem Worte Bildung bezeichnen, darin besteht, dass das Subjekt der Dinge Herr wird: theoretisch, indem sie ihm als Objekte der Erkenntnis oder Unterhaltung, praktisch, indem sie ihm zur Erreichung seiner Zwecke dienen — in beiden Fällen dienen sie, es also herrscht über sie oder spielt mit ihnen —: ist es zu begreifen, wie *Mendelssohn* dazu kam, Aufklärung und Kultur als die Erscheinungsformen der Bildung zu bestimmen. Es ist weiter leicht erklärlich, warum in dieser Zeit mit solcher Emphase stets der Mensch gepriesen ward, sei es nun, dass er auf Kosten des Christen, sei es, dass er auf Kosten des Gelehrten, sei es, dass er auf Kosten des Deutschen geltend gemacht wurde. Noch ehe *Herder* das Wort Humanität in Kurs brachte, war was er so nannte der leitende Gesichtspunkt für alle geworden, denen Aufklärung und Licht am Herzen lag. Es betont die aufgestellte

Formel **zweitens**, dass der Mensch hier geltend gemacht wird als **Einzelwesen**. Der Mensch, wie er für sich, nicht wie er für anderes, z. B. für eine grössere Gemeinschaft als ihr Glied ist, wird obenangestellt, und also gefordert, dass er für sich selbst einstehe. Ist dies nun das, was man Mündigkeit, Selbständigkeit nennt, so ist einzusehen, wie *Kant* dazu kam, das Wesen der Aufklärung in das Heraustreten aus verschuldeter Unmündigkeit, oder Neuere dazu, es in die Selbständigkeit den Fesseln der Autorität gegenüber zu setzen. Je nachdem dabei die theoretische oder praktische Seite mehr geltend gsmacht wurde, je nachdem konnte *Bahrdt* die Aufklärung in das nur der eigenen Einsicht Folgen, oder konnten andere es in die Freisinnigkeit und Freiheitsliebe setzen. Beides ist unvereinbar mit dem Billigen eines nicht selbstgeprüften (d. h. Vor-) Urteils; daher der Krieg gegen die Vorurteile das allgemeine Feldgeschrei der Freisinnigen oder starken Geister. Freilich da natürliche Anhänglichkeit und Pietät bei allen zuerst, bei den meisten ihr ganzes Leben hindurch nicht auf geprüftem Urteile beruht, so konnten andere in dem Kriege gegen alle Vorurteile einen gegen alle, auch die berechtigste Autorität sehen, und konnten die Ausdrücke Freisinniger, Freigeist, starker Geist u. s. w. die Bedeutung des Ruchlosen bekommen. Wenn weiter kein Mensch ein ganz Vereinzelter ist, sondern sich mit geschichtlich gewordenen Gemeinschaften organisch verbunden vorfindet, von denen, will man ihn als Einzelwesen fassen, abstrahiert werden muss, so ist es ganz erklärlich, dass einige das Wesen der Aufklärung darein setzten, dass das Abstrakte anstatt des Geschichtlichen zur Geltung gebracht wurde, oder auch in die Unfähigkeit, das Organische zu fassen. Behält man stets dies im Auge, dass es der Mensch als Einzelwesen ist, für den die Aufklärung schwärmt, so erklärt sich die Flut von Autobiographieen in jener Zeit. *Rousseau*, welcher mit dem Isolieren des Menschen vorausgegangen war, hatte auch das Beispiel gegeben, wie man die Welt von dem in Kenntnis zu setzen habe, was in jedem nicht das allgemein Menschliche, sondern das Besondere, Persönliche ist. Ihm folgten die Autobiographieen zu Hunderten, und das Interesse, das die Lebensläufe von wahren Lumpen, wie *Laukhardt* u. a., fanden, ist nur daraus zu erklären, dass man nichts höher achtete als das Menschen-Individuum. Ist es doch auch den Frömmsten in jener Zeit nicht genug gewesen, wenn von Sünde und Vergebung, d. h. dem allgemein Menschlichen gepredigt ward; sie wollten mehr individuelle Erfahrungen, ganz detaillierte Bekehrungsgeschichten, die von einander doch nur in den Zufälligkeiten unterschieden sind, hören. Das Interesse an den Heiligen war grösser als an dem Heil und der Heilsgemeinschaft. Ebenso ist, wo alle Gemeinschaften, in denen der Mensch sich ohne sein Zuthun

findet, oder in die er treten muss, als Fesseln gedacht werden, es ganz erklärlich, dass der Gemeinschaftstrieb nur in solchen sich befriedigt, die den Charakter der Zufälligkeit oder auch der Künstlichkeit haben. Darum die Lobpreisungen der Freundschaft, die oft über die Ehe, diese Gemeinschaft solcher, die, wie *Aristoteles* mit Recht sagt, nicht ohne einander leben können, gestellt wird; darum die Neigung zu allen möglichen Vereinen, die bis auf den heutigen Tag mit Widerwillen gegen Korporations- und Innungsgeist Hand in Hand zu gehen pflegt. — Es ist drittens in der angewandten Formel ein Nachdruck darauf gelegt, dass das Subjekt hier die hohe Stellung einnehme, weil es verständiges, d. h. denkendes Wesen sei. Damit ist der Gegensatz fixiert, den die rationalistische deutsche Aufklärung zu der materialistischen französischen bildet, und der es erklärlich macht, warum die Vorkämpfer jener mit solcher Nichtachtung von *Voltaire*, den Encyklopädisten, *Lamettrie* und dem *Système de la Nature* (vgl. § 285 u. 286) zu sprechen pflegen, während *Rousseau* (s. § 292, 3) sie mit Hochachtung erfüllt. Nur wo es gilt, einen gemeinschaftlichen Feind zu bekämpfen, solche Mächte, die dem Individualismus feindlich entgegentreten, kann die deutsche Aufklärung mit der französischen gemeinschaftliche Sache machen. Beide bekämpfen jene Totalorganismen, an deren Ausbau die vorige Periode gearbeitet hatte, und vollenden den Desorganisationsprozess, der (oben § 274) als die Aufgabe der Neuzeit in ihrer zweiten Periode bestimmt war. Es ist dabei mit Absicht in die Formel nicht der Ausdruck denkendes, sondern verständiges Einzelwesen hereingenommen, weil jener auch das spekulative, mit seinem Objekt identische Denken bezeichnen könnte, hier aber dem Subjektivismus des Standpunktes gemäss das subjektive, verständige Denken, jene „eigene“ oder, weil sie auch bei dem nicht Spekulativen sich findet, „gemeine“ Vernunft zu verstehen ist, d. h. der Verstand, dessen Stärke darin besteht, alles in einfacher Widerspruchslosigkeit zu fassen, darum alles Komplizierte zu zerlegen. Hieraus erklärt sich der Hass der Aufgeklärten gegen alles, was sie verworrenes Denken oder auch Mystik nennen, dem sie ihre Klarheit oder ihre bestimmten Begriffe entgegenstellen, ein Hass, der sie nicht gehörig unterscheiden lässt zwischen solchem, in dem das Entgegengesetzte noch nicht geschieden ist (dem Verworrenen), und dem, worin es wieder vermittelt wurde (dem Tiefen), so dass ihre Schärfe und Klarheit sich später musste Plattheit schelten lassen. Indem in der gebrauchten Formel viertens von der Herrschaft des verständigen Subjektes nichts ausgenommen wird, ist nicht nur der oben gerügten Beschränkung dieses Begriffs auf ein einziges (das religiöse oder philosophische) Gebiet entgegengetreten, sondern auch angedeutet,

warum die Aufgeklärten gar kein Arges darin sahen, wenn sie und ihre erleuchteten Genossen mit den Unverständigen verfuhren, als seien dieselben absolut rechtlos, wenn sie, die Freien, jene, die Beschränkten, zum Zerreissen der Fesseln mit Gewalt nötigten, ja wenn in einer klassisch gewordenen Formel *Bahrdt* die Unterwerfung unter die Autorität der Erleuchteten zum Merkmal der Aufklärung macht. Das, was man später Kultus des Genius genannt hat, ist mit dem Unterschiede, dass man jetzt unter Genius etwas anderes zu verstehen pflegt, als einen vorurteilslosen Mann, im Zeitalter der Aufklärung in der grössten Blüte gewesen; und wer die oben ausgesprochene Behauptung, dass heute die Masse gerade so denkt, wie damals die Ausgezeichnetsten, bezweifeln wollte, der vergleiche, wie damals die edlen Jünglinge (wie sie uns *Jean Paul*, oder *Goethe* im Wilhelm Meister schildert) bereit waren, jedem Adepten des Lichts sich unterzuordnen, und wie heute der Spiessbürger, um seine Freisinnigkeit zu zeigen, gegen Regierungs-Kandidaten deklamiert, und einen Unbekannten wählt, weil ein unbekanntes Komitee ihn vorschlug. Mit dieser Rechtlosigkeit des Nicht-Erleuchteten dem Aufgeklärten gegenüber hängt das zusammen, was man die Unfähigkeit, geschichtliche Erscheinungen zu fassen, genannt hat, dass nämlich der Aufgeklärte nur seinen eigenen Standpunkt als Massstab an die „dunkleren" Zeiten zu legen vermochte. Mit Recht nennt *Goethe* dies Zeitalter das selbstkluge und wirft ihm dünkelhafte Selbstgenügsamkeit vor. „So spräch' ich, wenn ich Christus wäre", lässt er den Dr. *Bahrdt* sagen. *Mendelssohn* sagt, er habe den *Sokrates* sprechen lassen, wie er jetzt sprechen würde; *Nicolai* will in der Kritik der reinen Vernunft eine Bestätigung dessen finden, was er selbst längst gedacht hat u. s. w. Damit sei es genug der Analysis unserer Formel. Es möchte keinen charakteristischen Zug der Aufklärung geben, der nicht die Richtigkeit derselben bestätigte, und keine der uns bekannten Begriffsbestimmungen, die ihr nicht subsumiert werden könnte. Obgleich eine Darstellung der deutschen Aufklärung in ihrer ganzen Ausdehnung ausserhalb der Aufgabe dieses Werkes liegt, und um so mehr auf kultur- und literarhistorische Werke hingewiesen werden kann, als auf dem Grunde der bahnbrechenden Schlosserschen Untersuchungen in den oben citierten Werken Vortreffliches geleistet worden ist, so wird doch der Darstellung der Philosophie dieser Zeit eine Schilderung vorausgehen müssen, wie sich die Aufklärung in den beiden Gebieten gestaltete, welche bisher immer als die philosophische Entwicklung bedingend und begleitend dargestellt worden sind, im kirchlichen und staatlichen, oder (wie es hier richtiger heisst) im religiösen und sozialen. Diese Schilderung ist hier um so notwendiger, als die Bewegungen in diesen beiden Gebieten in einer

eigentümlichen Wechselwirkung mit der Entwicklung der philosophischen Ideen stehen, diesen ebenso sehr Nahrung geben, als sie aus ihnen ziehen. Mit ihr hat es daher dieser Paragraph zu thun.

2. Die religiöse Aufklärung in Deutschland, mit deren Betrachtung um so mehr zu beginnen ist, als das Wort aufgeklärt, wo es zuerst vorkommt, nur gebraucht wird, um den Gegensatz zum Aberglauben und zur religiösen Beschränktheit zu bezeichnen, entspringt drei verschiedenen Quellen. Zwei von ihnen sind ganz deutsch: sie sind der mit *Spener* beginnende, dann besonders durch die Hallischen Theologen gepflegte Pietismus, und die von *Leibnitz* aufgestellte, dann vorzüglich durch die Hallischen Professoren *Thomasius* und *Wolff* ausgebildete rationalistische Philosophie. Die gegenseitige Hochachtung, die *Leibnitz* und *Spener* verband, das (anfänglich) freundliche Verhältnis zwischen *Thomasius* und den Hallischen Pietisten, hätte sich, wenn nicht persönliche Umstände dazwischen traten, zwischen den Pietisten und *Wolff* wiederholen können. Wo das persönliche Heilsbedürfnis die Wahrheit der Lehre verbürgt, kann ein Verständnis des Standpunktes, der die persönliche Überzeugung zum Kriterium der Wahrheit macht, nicht schwer fallen. Die Verschmelzung des Pietismus mit der Wolffischen Philosophie, wie sie in *Jak. Siegm. Baumgarten* in Halle, ganz besonders aber in *Franz Albert Schultz* in Königsberg (diesem als Pfarrer, Schulmann und Verwaltungsbeamten gleich grossen Mann) und seinem Schüler *Martin Knutzen* (1713—1751) erscheint, darf nicht befremden, denn im Individualismus und Subjektivismus fallen sie zusammen. Eben darum müssen auch beide früher oder später zu dem führen, was die Orthodoxen von Anfang an immer beiden zugleich vorwarfen, zu einer unkirchlichen oder Privatreligiosität. Es ist früher (§ 131) der Unterschied der Gemeinde und Kirche darein gesetzt, dass die letztere ein Symbol, d. h. einen als Statut geltenden Lehrbegriff hat, während der ersteren die offenbarende Verkündigung genügt, aus welcher später der Lehrbegriff gemacht wird. Wie im scholastischen Mittelalter die kirchlich gesinnten Theologen über den Sentenzen (Dogmen) die Bibel vernachlässigten, ganz so die orthodoxen, zu einer neuen Scholastik gelangten protestantischen Theologen über den symbolischen Büchern. Dagegen kann es nicht als zufällig angesehen werden, dass mit dem vom Pietismus neu angefachten Eifer für das Bibelstudium die Neigung sich paart, in den Gemeindezustand zurückzugehen, *ecclesiolae* zu bilden, dass schon *Spener* hinsichtlich der Verpflichtung auf die Symbole sich nachgiebig zeigt, dass während der Herrschaft des Pietismus die dogmatischen Schriften nur selten auf die Symbole zurückgehen und keine Vorlesungen über sie gehalten werden, dass je mehr das Interesse an ihnen schwindet, um so mehr der Gedanke einer

Union der Kirche sich verbreitet; dass in der, dem Pietismus so nahe stehenden Brüdergemeinde sie kaum eine Geltung haben u. s. w. Kurz, dem bald erschallenden lauten Ruf aller Aufgeklärten: Fort mit den Symbolen, hat der Pietismus kaum weniger vorgearbeitet, als *Leibnitz* mit seinen Unionsversuchen und *Thomasius* mit seiner Polemik gegen die Geltung der symbolischen Bücher. Ganz ebenso begegnet sich der Pietismus mit der Leibnitz-Wolffschen Philosophie in einem zweiten Punkt, in dem nicht, wie in jenem ersten, die positive Behauptung auf Seiten der Orthodoxen sich findet, sondern gerade umgekehrt. Die Überzeugung, dass es auf den Besitz der reinen Lehre allein ankomme, hatte die Orthodoxen zu einer gewissen Gleichgiltigkeit gegen das sittliche Leben geführt, die durch die Streitigkeiten über die guten Werke noch gesteigert ward. Kamen doch Beispiele vor, welche zeigten, dass (ein Analogon zur Tierquälerei der Cartesianer, § 267, 5) Orthodoxe geflissentlich ein leichtfertiges Wesen zur Schau trugen, um durch die That zu beweisen, dass es auf die Werke nicht ankomme. Dem traten nun die Pietisten mit der Forderung der Ertötung des alten Menschen, und ebenso trat dem die Wolffsche Philosophie mit einer zwar hausbackenen, aber ernsten Moral entgegen. Ein ernstes und sittenstrenges Leben ward bald als Zeichen angesehen, dass man, nach der Sprache der Orthodoxen, zu den Pietisten oder Atheisten sich hinneige. Bedenkt man, dass die Aufgeklärten bald dazu kamen, Moralität als die Hauptsache in der Religion, wenn nicht gar als ihren Stellvertreter anzusehen, so wird man sagen können, dass beide, Pietismus und Wolffianismus, in jenen beiden Punkten, Nichtachtung der Symbole, Hochachtung des sittlichen Lebens, gleich weit der späteren Aufklärung entgegenführen. In einem Dritten bleibt freilich der Pietismus an Entschiedenheit weit hinter der deutschen Philosophie zurück, in den Fragen nämlich, welche das Böse betreffen. *Leibnitz* hatte nie aus den Augen verloren, dass das Einzelwesen als Spiegel des Alls nur ein Glied sei, das dem Gedeihen des Ganzen dient. Mit solchem Dienstverhältnis ist sehr wohl vereinbar, dass Einzelne als Exempel der ausgleichenden Gerechtigkeit dienen; darum fand *Leibnitz* in der Ewigkeit der Höllenstrafen keinen Widersinn. *Wolff*, der den Einzelwesen diesen Spiegelcharakter entzog, hat sie dadurch viel mehr isoliert. Indem ihm eben deswegen nichts über die Vervollkommnung der Einzelwesen geht, kann er keine andere Strafe statuieren, als die auf die Besserung des Einzelnen zielt; er muss also die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnen (§ 290, 7), und hat damit die zweite Negation ausgesprochen, welche bald zum Schiboleth aller Aufgeklärten werden sollte. Keine symbolischen Bücher! Keine Ewigkeit der Höllenstrafen! das sind Stichworte, für die *Nicolai* seinen Sebaldus Nothanker zum Märtyrer

werden lässt. Aber auch noch weiteres folgt aus dieser isolierten Stellung des Einzelwesens: steht jeder für sich ein, so kann auch von Verschuldung, die über die Einzelnen hinausgeht, nicht die Rede sein. Alle Lehren, die von einer über das Einzelsubjekt hinausreichenden Herrschaft des Bösen sprechen, geschehe das nun in dem Ausdruck Erbsünde oder in dem Ausdruck Teufel oder in beiden, müssen hier anstössig werden; und sie werden mit der Ewigkeit der Höllenstrafen, mit der sie in der nächsten Verwandtschaft stehen, verworfen werden müssen, geschehe das auch immerhin zuerst nur in der Weise des Totschweigens. So bei den Wolffianern. Aber so weit die Pietisten davon entfernt scheinen, auch hierin der späteren Aufklärung zu präludieren, auf dem Wege dazu finden wir sie doch. Durch den Nachdruck, welchen der Pietismus auf jenen in jedem Einzelnen je nach seiner Individualität verschiedenen Umwandlungsprozess legt, der bald als Wiedergeburt, bald als Durchbruch, bald in irgend einer anderen Weise bezeichnet wurde, ist offenbar, wie die Orthodoxen dies früh bemerkt haben, die Bedeutung der durch das Sakrament und die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft bewirkten neuen Geburt geschwächt worden. Wie kann die Taufe noch das Bad der Wiedergeburt genannt werden, wenn die Getauften einer solchen aus Todeskämpfen hervorgehenden neuen Geburt bedürfen? Und wieder, ist die Taufe mehr nur eine Verheissung dereinstiger Befreiung von den Banden der Sünde: welche Bedeutung hat der Exorzismus? u. s. w. Man thut dem Pietismus nicht Unrecht, wenn man sagt, er habe in derselben Richtung hin wenigstens Bausteine gelockert, wo die Wolffische Philosophie sie herausnahm, und die Aufklärung das Gebäude niederriss.

3. Auf dem Wege, der vom Pietismus zur Aufklärung führt, zeigt *Gottfried Arnold* (1666—1714), obgleich vor und nach seiner Verbindung mit *Spener* auf ihn *Jakob Böhme* und *Gichtel* grossen Einfluss gehabt haben, eine an *Spener* sich anschliessende Erscheinung. Nicht nur *Thomasius* nannte *Arnolds* Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte (1698—1700) nächst der Bibel das beste Buch, sondern *Franckes* treuster Freund *Joachim Lange* stimmt in dieses Lob ein. Und doch ist in diesem Buche nicht nur die entschiedenste Vorliebe für jede Form des religiösen Subjektivismus, der sich der kirchlichen Formel entgegenstellt, sichtbar, sondern indem er öfter zu verstehen giebt, die Vertreter der letzteren hätten nicht ganz redlich gehandelt, ist er einer der ersten gewesen, der in Deutschland das Schelten über Priesterkünste und Pfaffentrug angeregt hat. Gleichzeitig mit ihm, zum Teil an den Orten, wo er lebt, die schon längst Sammelplätze separatistischer Richtungen waren, entwickeln sich antikirchliche Tendenzen, durch Hass gegen die Symbole, zum Teil auch gegen die Sakramente

unter sich vereinigt, deren Vertreter, wie *Arnold* auf das apostolische Zeitalter sehnsüchtig zurückblickte, so stets auf die Schrift sich berufen; freilich muss sie, wie die berühmte Berleburger Bibel beweist, sich mystisch umdeutende Exegese gefallen lassen. Von der Orthodoxie ausgehend, dann, seit er in Strassburg *Speners* Schriften gründlicher kennen gelernt hatte, dem Pietismus geneigt und von *Arnold* in Giessen freundlich aufgenommen, predigt unter dem Namen *Democritus christianus* *Joh. Conr. Dippel* (1673—1734), in der Orthodoxia Orthodoxorum, dem Papismus Protestantium vagulans, dem Fatum fatuum u. a. Schr., die sich in der Geismarschen Sammlung finden, immer lauter seinen Priesterhass. Er findet, nachdem er als Arzt und Goldmacher in Holland, Dänemark und Schweden gelebt und überall Verfolgung erlitten hatte, wie so viele andere mit der Kirche Zerfallenen Zuflucht in Berleburg, wo eine Sammlung seiner Schriften als Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott 1747 in drei Bänden erschienen ist, in der sich auch seine, schon früher gedruckte Autobiographie befindet. — Von dem Pietismus, für den ihn *Buddeus* gewonnen hatte, ging aus und blieb deshalb stets ein Feind der Wolffschen Philosophie der Mann, der, nachdem er von allen separatistischen Richtungen seiner Zeit, namentlich auch von *Dippel*, dem er an sittlichem Halt weit überlegen ist, sich hatte anregen lassen, auch eine Zeit lang als Mitarbeiter an der Berleburger Bibelübersetzung gewirkt hatte, mit *Spinozas* theologisch-politischem Traktat, dann mit dessen Ethik bekannt und seiner Lehre völlig gewonnen wurde. Es ist *Joh. Chr. Edelmann* (1698—1767), der schon in seinen Unschuldigen Wahrheiten, dann in seinem Moses mit aufgedecktem Angesichte, 1740 (nur drei „Anblicke“ sind gedruckt, die anderen existieren als Manuskript), gegen den Gott ausser uns und gegen den Götzendienst des Buchstaben streitet, dann aber in seiner Göttlichkeit der Vernunft, 1741, namentlich aber in seinem Abgenöthigten jedoch Anderen nicht wieder aufgenöthigten Glaubensbekenntniss, 1746, und dem zur Verteidigung desselben gegen den Propst *Harenberg* geschriebenen Evangelium und Erste Epistel St. Harenbergs, 1747, uns den Kulminationspunkt der aus dem Pietismus hervorgegangenen Aufklärung zeigt, deren Genesis uns seine von *Klose* herausgegebene Selbstbiographie (Berlin 1849) vorführt. Zuerst in seiner Hoffnung, einen wirklichen Wiedergeborenen zu finden, getäuscht, dann von der Lehre von den ewigen Strafen abgestossen, kommt er, dem die Symbole nie etwas gegolten hatten, der dann durch sein Umdeuten der Bibel die Achtung vor ihr verloren hatte, den endlich erlittene Verfolgungen mit immer grösserem Hass gegen die Geistlichen erfüllt hatten, zuletzt zu einem cynisch ausgesprochenen Bibel- und Priesterhass. Nur in diesem haben sich

wohl die zu ihm gesellt, die als seine sehr zahlreichen, dem ungelehrten, zum Teil dem niederen Stande angehörigen Freunde und Anhänger erwähnt werden. Den positiven Gehalt seiner Lehre, die „Pantheisterei“, wie sie *Harenberg* nennt, vermochten sie nicht zu fassen. Die Gelehrten aber, die es gekonnt hätten, denken wie das ganze Zeitalter antipantheistisch und nehmen von dieser Seite in *Edelmanns* Schriften keine Notiz. Wenigstens in Hamburg, wo er eine Zeit lang lebte, scheint *Reimarus* keine von ihm genommen zu haben. In Berlin, dem er einen viel längeren Aufenthalt geschenkt hat, weiss *Mendelssohn* nur über sein Äusseres eine Bemerkung zu machen. Die isolierte, meteorartige Erscheinung ist *Edelmann* dadurch geworden, dass mit dem gegen das Vorgefundene auftretenden Geist, der ihn zu den Aufgeklärten des achtzehnten Jahrhunderts stellt, er Lehren verbinden will, die quietistische Resignation athmen. Vielleicht hätte, wenn nicht derselbe *Spinoza* die Ethik schrieb, die im theologisch-politischen Traktat die Authentie der Bibel so scharf kritisiert hatte, *Edelmann* für den Pantheismus jener Schrift sich nicht interessiert. Wie dem sei, so viel ist gewiss, dass er die von seinen Zeitgenossen am meisten gefeierten Männer, *Wolff, Voltaire* u. a., verächtlich beurteilt, dagegen das Wort Spinozist als Ehrentitel braucht.

4. Der Weg von der Wolffschen Philosophie zu der Aufklärung war kürzer, als der vom Pietismus. Es ist oben gezeigt worden wie der Inhalt von *Wolffs* natürlicher Theologie auf die Lehre vom Dasein Gottes und die Unsterblichkeit eingeschmolzen war. Wenn er dabei noch zugesteht, dass durch übernatürliche Offenbarung Einiges hinzukommen könne, so ist doch das Wunderbare von ihm auf einen so kleinen Kreis beschränkt und an so viele Bedingungen geknüpft, dass man kaum sagen kann, er statuiere noch seine Möglichkeit. Auch in der Wolffschen Schule tritt, weil die eigene Einsicht so betont wird, die Achtung vor der Gesamteinsicht, welche die Symbole diktierte (*„nostri docent“*) zurück; es wird im Gegensatz zu den Symbolen an die Bibel appelliert. Als Gegenstück aber zu der umdeutenden Berleburger Bibelübersetzung erscheint die Wertheimer, deren Verfasser, der Wolffianer *Lorenz Schmidt,* sich auch als Übersetzer der Spinozistischen Ethik und ihrer Widerlegung durch *Wolff,* und des Tindalschen Buches „das Christentum so alt wie die Welt“ bekannt gemacht hat, und später in Wolfenbüttel lebte, wo nach seinem Tode *Lessing* die Welt wollte glauben machen, er sei der Verfasser der berüchtigten Fragmente. Die „historische Interpretation“, die ihn zum Unterscheiden des im Alten Testament Gesagten und im Neuen Testament Citierten bringt, tritt entschieden der kirchlichen Tradition entgegen. Auch wird mancher Ausspruch der heil. Schrift rationalisiert und ver-

flacht. Neben den Wolffianern, welche ehrlich meinten, durch die Wolffsche Methode die Dogmen rechtfertigen zu können, erscheinen auch solche, die gerade das Gegenteil versuchen. Zu *Stattler* und anderen Jesuiten, die den Katholizismus durch die Wolffsche Philosophie stützen, bilden den Gegensatz *Gebhardi, Hatzfeld* u. a., welche dadurch zu völliger Übereinstimmung mit den englischen Deisten kommen. Ähnlich geht es mit denen, welche durch *Al. Gottl. Baumgarten* der Philosophie gewonnen waren. Die unzweifelhafte Frömmigkeit des Mannes war für einige ein Fingerzeig, möglichst viel vom Dogma zu retten. Andere wieder hielten sich daran, dass *Baumgarten* in seiner natürlichen Theologie doch nicht mehr gebe als *Wolff*, dass seine Lehre von der besten Welt mit der kirchlichen Ansicht vom Bösen nicht stimme, dass er von dem Wunder nicht anders spreche als sein Meister u. s. w., und liessen deswegen die christlichen Unterscheidungslehren bei Seite. Als ganz von *Baumgarten* gebildet, und durch ihn zu seinen eigentümlichen Ansichten gekommen, pflegte sich *J. Gottl. Töllner* (1724—1774) zu bezeichnen. In Halle mit dem Theologen *Baumgarten* enge verbunden, dann als Feldprediger in Frankfurt a. O. dessen Bruder, dem Philosophen, nahe stehend, wendet er, namentlich später als Professor, die Wolffsche Philosophie auf die christliche Religion an, wie dies *Baumgarten* und *Meier* vorher gethan hatten. Seine Gedanken von wahrer Lehrart der dogmatischen Theologie, 1759, sowie sein Grundriss der dogmatischen Theologie, 1760, und seine feierlichen Erklärungen darüber, wie er stehe, beweisen, dass er zu denen gehört, welche der Orthodoxie noch näher bleiben. Und doch sehen wir hier völlige Gleichgiltigkeit gegen die symbolischen Bücher, sehen Leugnung des stellvertretenden Todes Ghristi, aller übernatürlichen Gnadenwirkungen, und hören, „dass Gott die Menschen auch durch die Offenbarung der Natur zur Seligkeit führe" (1766). Andere, freilich minder Bedeutende sind durch *Baumgarten* zu ganz negativen Resultaten hinsichtlich der christlichen Religion gekommen. Alle aber, welche durch die Wolffsche Philosophie dazu kommen, die religiösen Vorstellungen zu modifizieren, überragt an Klarheit und Entschiedenheit *Hermann Samuel Reimarus* (22. Dez. 1694 bis 1. März 1768), der, nachdem er in Jena zuerst Theologie, dann Philologie und Philosophie studiert, dann eine Zeit lang als Adjunkt der Philosophie in Wittenberg fungiert, England und Holland bereist hatte, in Wismar der Schule als Rektor vorstand, endlich aber als Professor der hebräischen Sprache an das Johanneum in Hamburg kam, an dem er auch philologische und philosophische Vorlesungen hielt. Ausser einer Ausgabe des *Dio Cassius*, die nach dem Tode seines Schwiegervaters *(Joh. Alb. Fabricius)* er vollendete, besitzen wir von ihm die im Jahre 1754 (später sehr oft)

gedruckten Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, ferner die ein Jahr später veröffentlichte Vernunftlehre, endlich aber seine Betrachtung über die Triebe der Thiere, 1760, welche einen in den „Abhandlungen" kurz berührten Gegenstand weiter ausführt. Erst im J. 1814 ward es zweifelsfrei gewiss, was man freilich längst vermutet hatte, dass die von *Lessing* veröffentlichten Fragmente des Wolfenbüttler Unbekannten Teile einer grösseren Schrift von *Reimarus* sind, die den Titel führt: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes von ......, Hamburg 1767, und als MS. auf der Hamburger Bibliothek sich befindet. Von diesem MS. hat ausser den von *Lessing* veröffentlichten Stücken *W. Klose* in *Niedners* Zeitschrift (1850—52) ungefähr ein Viertel des Ganzen herausgegeben; von dem Übrigen gab *Dav. Fr. Strauss* eine Inhaltsangabe. Dass *Reimarus* behauptet, zur Herausgabe seiner „Abhandlungen" durch seinen Gegensatz zum französischen Atheismus und zur Irreligiosität gekommen zu sein, dass dieselben als das beste Gegengift gegen Spinozismus und Materialismus gepriesen, und ins Holländische, Französische, Englische übersetzt wurden, während doch seine „Schutzschrift", dieser stärkste wissenschaftliche Angriff, den bis dahin die christliche Religionslehre erfahren hatte, verborgen in seinem Schreibpulte lag, ist weder so unbegreiflich, noch so sehr eine Ironie des Schicksals, wie viele meinen. Die Weltanschauung von *Reimarus* ist durchweg teleologisch, und seine Untersuchungen über die äussere und innere Vollkommenheit (Abh. III, § 4) zeigen, wie genau er die Kategorie der Zweckmässigkeit erörtert, und wie er *Kant* vorgearbeitet hatte. Zu solcher Teleologie war *Reimarus* wohl schon durch den Unterricht seines Vaters gekommen; denn wir sehen keinen Zufall darin, dass *Brockes*, der Dichter des „Irdischen Vergnügens in Gott", ein Schüler von *Reimarus'* Vater und einer der wenigen Vertrauten war, die von seiner Schutzschrift wussten. Gekräftigt, wissenschaftlich begründet und ausgebildet ward die teleologische Ansicht durch die Wolffsche Philosophie, der sich *Reimarus* mit Ausschluss einiger Punkte (z. B. der prästabilierten Harmonie von Leib und Seele) anschloss. Seine „Abhandlungen" versuchen ohne strenge Formen der Schule aus der „gesunden Vernunft", d. h. auf dem Wege des Räsonnements zu beweisen, dass die physische Vollkommenheit, d. h. der zweckmässige Bau der Tier- und Menschenleiber es unmöglich mache, den Grund derselben in den Stoff zu setzen. Sie nötige uns vielmehr, auf ein ausser- und überweltliches Wesen zu schliessen, das wegen seiner Überweltlichkeit seinem Geschöpfe, der Welt, nicht die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit mitteilen konnte (III, 8), das aus den liebevollsten Absichten, namentlich aber mit der höchsten Weisheit wirkt,

mit der es streiten würde, wenn unsere Seele, die etwas anderes ist als der Leib, unterginge (X). Dass nun diese Lehren mit dem nur einen innenweltlichen Gott statuierenden Spinozismus streiten, ist klar; und schwerlich haben *Reimarus* und *Edelmann*, als dieser in Hamburg war, einander gesucht. Ebenso ist es ganz notwendig, dass die Schriften *La Mettries* einen Mann abstiessen, dem es solcher Ernst war mit der Existenz einer weisen Vorsehung und einer immateriellen unsterblichen Seele (VI, X). Als den eigentlichen Zweck der Welt bezeichnet *Reimarus* immer das Wohl, nicht nur des Menschen, sondern alles Lebendigen; dabei freut er sich seiner Übereinstimmung mit *Derham* (dem Erfinder des Terminus Physikotheologie) und *Niewentyt*, und sucht *Maupertuis* nachzuweisen, dass er trotz aller seiner Leugnung der Zwecke selbst Teleolog sei (IV). Wenn also zwar nicht zu leugnen ist, dass der Mensch mehr Vorteil von allem hat, als die übrigen, so ist doch der Zweck des allweisen Schöpfers das Hervorbringen aller möglichen lebendigen Wesen und die Übereinstimmung aller Einrichtungen mit ihrem Wohl, d. h. die grösstmögliche Lust aller seiner lebendigen Geschöpfe. Dies im einzelnen erkennen oder in allem die Weisheit und Güte Gottes bewundern, das ist nach *Reimarus* Religion; und was er (X) von ihren Vorteilen sagt und von dem Elend dessen, der keine habe, zeigt durch seine Wärme, dass es aus dem Herzen kommt. Diese seine innige Religiosität ist aber gar nicht unvereinbar mit der negativen Stellung zu der christlichen Religion, welche die „Schutzschrift" einnimmt, die in ihrem ersten Teil das Alte, im zweiten das Neue Testament, im dritten den protestantischen Lehrbegriff einer zersetzenden Kritik unterwirft. Es geht daraus hervor, dass er selbst zu denen gehört hat, von denen die Vorrede zu den Abhandlungen sagt, dass sie, weil sie, „in einer Kirche erzogen worden, worin das Wesentliche durch vielen Tand und Aberglauben erstickt wird ....., eine Verachtung und einen inneren Hass gegen ihre Religion bekommen". Nach dem bisher Entwickelten mussten ihm einige, und gerade Kardinalpunkte der Kirchenlehre anstössig sein. Die Transscendenz und Überweltlichkeit Gottes hatte er so betont, dass er es für eine Unmöglichkeit erklärt, dass der Welt göttliche Prädikate zukommen. Ist es da denkbar, dass er zugestehen werde, dass ein einzelner Mensch, d. h. ein Bestandteil der Welt, das Prädikat der Göttlichkeit oder Gottheit bekomme? Das eigentliche Ziel der Welt war die grösstmögliche Lust aller lebendigen Wesen. Ist es möglich, dass er die Ewigkeit der Höllenstrafen zugebe? (Er selbst sagt uns, diese Lehre habe ihn zuerst irre gemacht). Endlich stützte sich bei *Reimarus* die Religion ganz auf die weise Ordnung der Welt. Jede Unterbrechung derselben muss entweder mit der Weisheit Gottes streiten, oder aber, wenn sie

notwendig, wird sie beweisen, dass Gottes Voraussicht nicht vollkommen gewesen ist. Jedes Wunder muss also absolut verworfen werden; und dass alles, was man besondere Vorsehung nennt, mit dem Wunder nahezu zusammenfalle, sieht der scharfblickende Mann sehr gut ein. Alles dieses aber, was ihm, eben weil es ihm Ernst war mit seiner natürlichen Theologie, anstössig sein musste, zuzugeben, mutet die christliche Religion, die er gerade wie die Orthodoxen seiner Zeit ganz mit der Bibel identifiziert, ihm zu. Er muss sich daher gegen die Bibel wenden. Und da ihm, abermals wie jenen seinen Gegnern, alles, was die Bibel erzählt, als geschichtliches Faktum gilt, bleibt ihm nur übrig, die Erzähler oder auch den Helden jener Erzählungen als Betrüger darzustellen, wie es in dem Fragment vom Zweck Jesu geschieht. *Reimarus* ist der Kulminationspunkt der aufgeklärten Theologie, wie sie aus dem Wolffianismus hervorgegangen ist, ganz wie in *Edelmann* die kulminiert, die an den Pietismus angeknüpft hatte.

5. Zu diesen beiden rein deutschen Quellen der religiösen Aufklärung kommt als dritte die Einwirkung des englischen Deismus, ganz wie jene beiden durch die Wirksamkeit der Hallischen Universität ihr zugeleitet. Der, auf welchen eigentlich diese Verbindung zurückzuführen, ist *Jakob Siegmund Baumgarten* (14. Nov. 1704 bis 4. Juli 1757), der unter pietistischen Einflüssen erzogen und von ihnen nie ganz frei, dennoch für die Verbreitung der Wolffschen Philosophie sehr thätig war. Er machte seinen Schülern gern aus seiner, an deistischen Schriften reichen Bibliothek ausführliche Mitteilungen, oder veranlasste sie zum Lesen derselben. Wie viel dabei aus der Absicht hervorging, welche allein *Löscher* in Wittenberg hatte, wo er die Titel deistischer Schriften bekannt machte, oder *Thorschmidt* und *Trinius* bei ihrem Freidenkerlexikon, aus der Absicht nämlich, gegen diese Schrift zu stählen, und wie viel wieder eine unbewusste Sympathie mit ihnen dazu beitrug: das ist bei *Baumgarten* ebenso wenig zu entscheiden, wie bei einem *Mosheim, Jöcher, Grundig,* wenn sie die Schriften *Tindals, Morgans, Herberts von Cherbury* bekannter machten. Genug, die Folge war, dass die jüngere Generation, die nicht, wie *Baumgarten* selbst, im Respekt vor der Kirchenlehre aufgewachsen war, sich allmählich immer mehr daran gewöhnte, was zuert *Hobbes*, dann *Locke* ausgesprochen hatten, dass neben den moralischen Vorschriften die christliche Religion nur den einen Glaubensartikel enthalte, Jesus sei der Christ, woraus dann später die Deisten gemacht hatten, er habe die Naturreligion wieder hergestellt. Aus *Baumgartens* Schule gingen hervor, nicht nur der für die alttestamentliche Exegese wichtige *Joh. David Michaelis* (27. Febr. 1717 bis 22. Aug. 1791), sondern der für deutsche Theologie überhaupt Epoche machende *Johann Salomo Semler* (18. Dez.

1725 bis 14. März 1791), beide uns auch durch ihre Autobiographieen bekannt. Wie in der Kirchengeschichte die in seinen beiden Hauptschriften, der Hermeneutik und den Untersuchungen über den Kanon, geltend gemachte Theorie *Semlers*, dass der Gegensatz des petrinischen Judenchristentums und des gnostischen Paulinismus sich im Katholizismus ausgleiche, bahnbrechend geworden ist, so in dogmatischer Hinsicht seine Unterscheidung von Religion und Theologie, *κήρυγμα* und *δόγμα*, moralischer Privat- (Gemüts-) Religion und lokaler, statutarischer (Kirchen-) Lehre. Ihm selbst machte diese Unterscheidung möglich, mit dem entschiedensten Protest dagegen, dass irgend eine „lokale" Theologie zur Norm für alle Zeiten gemacht werde, worin er judaisierendes Pfaffentum sieht, die Einsicht zu verbinden, dass das Landeskirchentum in unserer, zum Organisieren nicht geschickten Zeit das einzige Mittel zur Erhaltung des Friedens sei. Daher sein Auftreten gegen das Bahrdtsche Glaubensbekenntnis, gegen die Wolfenbüttelschen Fragmente, für das Religions-Edikt u. s. w. Jene Unterscheidung erschien, wie aus einem nach *Lessings* Tode gedruckten Aufsatz hervorgeht, diesem als unhaltbar; und in fast wörtlicher Übereinstimmung mit *Lessing* tritt der „Gielsdorfer oder Zopf" -*Schulz* (1739 bis 21. Aug. 1823), in dessen Aufklärung sich mehr als bei irgend einem seiner Geistesgenossen der individualistische Charakter zeigt, da er in seiner Philosophischen Betrachtung über Theologie und Religion (Frankf. u. Leipzig 1784) die Gottheit fallen lässt, die persönliche Unsterblichkeit aber festhält, in seinem Erweis des himmelweiten Unterschiedes der Moral von der Religion (ebda. 1786) dagegen auf. Ebenso haben Zeitgenossen und Spätere nicht glauben wollen, dass *Semler*, wo er die Rechte der Landeskirche vertritt, ehrlich gewesen sei. Dagegen aber hat er durch jene Unterscheidung der Gewissensberuhigung der Theologen gedient, die gleich ihm die Lehren der englischen Deisten insoweit milderten, dass damit praktischer Kirchendienst vereinbar wurde. Dieses Mittelding, für welches bald der Name Theismus aufkam, oder das auch vernünftiges Christentum genannt wurde, vertraten jene hochangesehenen, über den Konfessionsunterschied hinwegblickenden, besonders moralisierenden Prediger *Sack* (1703—1783) und *Spalding* (1714—1804) in Berlin, *Jerusalem* (1709—1789) in Braunschweig, für die das Wesentliche im Christentum die Naturreligion, alles Positive aber für den Schwachen notwendige, den Starken nicht störende sinnige Zuthat war. *Wilh. Abr. Teller* in Berlin (1734—1804), „kopulierte" schon nicht nur lutherische und reformierte Konfession, sondern „Judentum und Christentum vor dem Altar der Humanität". *Mendelssohn* hatte nicht Unrecht, wenn er sagte, dieses Christentum unterscheide sich gar nicht von dem (d. h. seinem) Juden-

tum. Ungefähr dieselbe Stellung, die in den beiden oben angegebenen Strömungen den ehrenwerten Männern *Edelmann* und *Reimarus* angewiesen wurde, nimmt hier in der an den Deismus anschliessenden Richtung der nichts weniger als ehrenwerte *Karl Friedrich Bahrdt* (25. Aug. 1741 bis 23. April 1792) in Anspruch. Obgleich aus seiner (in dieser Zeit unvermeidlichen) Autobiographie (Berlin 1790, 4 Bde. nebst einem Nachtrage, sein Gefängnis betreffend) hervorgeht, dass seine Orthodoxie eine ziemlich oberflächliche gewesen war, so ist sie es doch, als deren Verteidiger er sich zuerst bekannt macht. Nachdem ihn eine schmutzige Geschichte aus Leipzig, wo er Katechet und ausserordentlicher Professor war, vertrieben, und ihn der, gerade durch jene Geschichte mit ihm versöhnte *Klotz* in Halle nach Erfurt gebracht hatte, wo er Professor der Philosophie wurde, aber schon nach einigen Monaten mit den Theologen in Konflikt geriet, geht er in das entgegengesetze Lager über, wie er selbst gesteht, bloss der erfahrenen Anfeindungen wegen, und schreibt sein Biblisches System der Dogmatik (2 Bde., 1768), welches den Altgläubigen viel zu weit, dagegen einigen Berliner Freunden lange nicht weit genug ging. Das gleichzeitig erscheinende System der Moraltheologie ist eine Umarbeitung in Leipzig gehaltener Predigten. In Giessen, wohin *Bahrdt* 1771 als Professor der Theologie kam, wurde zuerst die kompilatorische Geldschreiberei fortgesetzt, wie die Unparteiische Kirchengeschichte des N. T. beweist, obgleich, immer durch äussere Umstände veranlasst, er ein Dogma nach dem anderen aufgab. So die Versöhnungslehre in den Vorschlägen zur Aufklärung und Berichtigung des Lehrbegriffs unserer Kirche und dem Anhange dazu (1770, 1773). Hier erschien auch die erste (noch gemessenste) Ausgabe der Neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen (d. h. Modernisierte Paraphrase der Episteln und Evangelien), Riga 1772 ff., 4 Bde., mit denen jene Ausbreitung deistischer Vorstellungen unter dem ungelehrten Publikum begann, der *Bahrdt* seine ausserordentlich fruchtbare Schriftstellerthätigkeit widmete. Als Direktor des Philanthropins in Marschlins, als General-Superintendent in Dürkheim a. H., endlich von 1779 bis an seinen Tod als Privatmann in und bei Halle lebend, widmet er diesem Zwecke und dem des Geldgewinnes sein Glaubensbekenntnis, 1779, seine kleine Bibel und seine Apologie der Vernunft, 1780, seine Briefe über die Bibel im Volkstone, 1782—91, sowie sein System der moralischen Religion, 1787. Mehr als um die flüchtig hingeworfenen Kompendien für Vorlesungen, die er in Halle über Beredtsamkeit, über Metaphysik u. s. w. hielt, kümmerten sich Gelehrte und Ungelehrte, jene um sich zu ärgern, diese um sich zu ergötzen, um eine Menge von Streitschriften, in denen

Bahrdt den Göttinger *Michaelis*, den Zopf-*Schulz*, *Zimmermann*, vor allen aber *Semler* und die Hallische theologische Fakultät angriff. Zwei Satiren gegen das Religions-Edikt, deren Autorschaft er freilich von sich ablehnte, und seine Beteiligung an der an den Illuminaten-Orden erinnernden deutschen Union, einer Modifikation des Freimaurer-Ordens, zu dem *Bahrdt* natürlich gehörte, führte ihn auf die Festung, auf der er ein Jahr sass und immer neue Bücher schrieb. Kaum freigelassen, starb er, von den Besseren verachtet, bei der Masse sehr angesehen. Da sich *Bahrdts* Schriftstellerei nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt, sondern auch Pädagogik, ja in seinen maurerischen Bestrebungen die Umwandlung des sozialen Lebens in ihr Bereich zieht, wird mit ihm am passendsten der Übergang gemacht zu

6. der sozialen Aufklärung, die zweitens betrachtet werden muss, ehe zu denen übergegangen wird, welche als die Philosophen der Aufklärungszeit bezeichnet werden können. Wenn die religiöse Aufklärung in ihren Repräsentanten solche zeigte, die in dem Genuss ihres Frei- und ohne Vorurteile-, d. h. nicht Sklave-, sondern Herr-Seins ihre Befriedigung fanden, auch wo Niemand, (man denke an *Reimarus*) oder nur das kleine Häufchen der Gebildeten es teilte, so wird dagegen in der sozialen Aufklärung dieser Periode das Moment unserer Formel (s. sub 1) besonders betont, dass das Individuum zu solcher Freiheit (erst) zu bringen sei. Sie gestaltet sich darum zu einem grossen Erziehungsprozess, in welchem auf der einen Seite die zum Lichte bereits gelangten Mündigen, auf der anderen die Schwachen, eben darum an jene Gewiesenen stehen. Der grösste unter diesen aufklärenden Pädagogen, weil sein Philanthropin ein ganzes Volk bildet, ist *Friedrich der Grosse*; und *Kant*, der zuerst das Zeitalter der Aufklärung als das *Friedrichs* bezeichnete, hat formuliert, was bis heute gilt. Einige Monate nach *Hume*, einige Wochen vor *Rousseau* geboren, hat *Friedrich* durch den wohlgemeinten, aber unklugen Eifer des Vaters für deutsches, durch der Mutter Neigung zum englischen und die eigene früh erwachte für französisches Wesen sich entnationalisiert. Ebenso brachte pietistischer Religionsunterricht, gleichzeitiges Verschlingen des *Bayle*, den er fast auswendig wusste, endlich das Lesen der französischen Philosophen ihn früh zu einem entschiedenen Materialismus. Im Gefühl der Trostlosigkeit dieser Ansicht öffnete er für eine Zeit lang sein Ohr den Lehren *Wolffs*, die aber in ihrem theoretischen Teil ihn nicht lange fesseln, so dass er wieder zu den Franzosen zurückkehrt, und voll Widerwillen gegen alle Metaphysik bald mit *d'Alembert* als Skeptiker, meistens aber als ein Deist wie *Voltaire* erscheint, nur dass er viel entschiedener als dieser die Unsterblichkeit leugnet. Er bedarf ihrer nicht; denn eines hat die strenge Erziehung in ihn hineinge-

bracht und hat die Wolffsche Philosophie in ihm genährt: das ist der sittliche Ernst, der ihn in der Pflichterfüllung den wahren Gottesdienst, die wahre Philosophie (*pratiquons-la* sagt er oft), darum aber auch die keiner Ausgleichung nach dem Tode bedürfende Befriedigung finden lässt. Nicht weniger als sein grosser Vater, dessen Wert kaum einer so erkannt hat wie der grössere Sohn, davon überzeugt, dass für ihn selbst es nur eine Pflicht gebe: das Heil des Staates, welches eins ist mit dem Heil seines Hauses, zu fördern, ist es jener Kultus der Pflicht, unterstützt durch das Studium *Lockes*, der ersten Schriften *Montesquieus* und anderer gleichgesinnter Werke, der ihn das Wort aussprechen lässt, der König sei der erste Diener des Staates, in welcher gefeierten Phrase er das *„premier“* mindestens ebenso betont hat wie das *„domestique“*. Der Zweck, dem er sich selbst als Mittel unterordnet, ist ihm das Heil, nicht eines von Natur gesetzten Ganzen, einer Nation, sondern seiner durch seiner Vorfahren und durch eigene (Staats- und Kriegs-) Kunst zusammengebrachten Unterthanen. Ihr Heil heisst hier: ihre irdische Glückseligkeit; denn eine andere kennt er nicht. Dazu muss der Staat nach aussen stark und gefürchtet, im Innern muss Wohlstand und Vernünftigkeit allgemein verbreitet sein; jenes ist er dem Ruhme, dieses dem Glücke derer schuldig, die nur durch ihn zu beidem kommen können. Das erstere leistet er als der grösste Staatsmann und Kriegsheld seiner Zeit, das zweite als der sein ganzes Zeitalter an Schärfe des Verstandes überragende Mann. Dass er dies ist, weiss er ebenso, wie alle anderen es wissen. Eben deswegen ist, was man den aufgeklärten (man muss hinzusetzen: aufklärenden) Despotismus genannt hat, und was in *Friedrich* mehr inkarniert ist als in irgend Einem, so siegreich gewesen und hat keinen Widerstand gefunden. Weil sie alle so unmündig sind, muss man sie zwingen, vernünftig und glücklich zu sein, ist hier das Prinzip; und dass der Klügere dazu das Recht habe, findet alle Welt so in der Ordnung, dass wenn *Friedrich* Einem bei Strafe der Amtsentsetzung befiehlt, sich das bildende Vergnügen des Theaterbesuchs zu schenken, kein Schrei der Entrüstung für den „unvernünftigen Mucker“ laut wird. Da bei der Vernünftigkeit und Aufgeklärtheit dieser Periode viel weniger dies betont wird, dass man der Einsicht folge, als dass die Einsicht die eigene sei, so muss natürlich der, dessen Beruf hier ist, zur Vernunft zu bringen, vor allem selbst hegen, dann aber auch in seinen Zöglingen verbreiten einen Widerwillen oder gar Hass gegen alles Gewordene, was der Mensch als Schranke, in die er hineingeboren oder -gewachsen ist, vorfindet. Eine solche Schranke ist die Nationalität, und ihre prägnanteste Erscheinung, ihr Körper gleichsam, die Sprache. Es ist charakteristisch, dass *Friedrich* ein Verächter der deutschen Sprache ist, dass sein Idiom die

Sprache ist, welche zu seiner Zeit gerade so die Sprache der gebildeten Welt war, wie im Mittelalter die Kirchensprache. Es ist ebenso charakteristisch die Stellung, die er dem einzigen nationalen Institut gegenüber einnimmt, dem Kaiserreiche deutscher Nation. Je mehr er seine Unterthanen dahin gebracht hat, sich als Preussen, seine Gegner, sich als Sachsen und Österreicher zu fühlen — denen, die keins von beiden sind, bleibt nur übrig, wie *Goethe* es nennt, Fritzisch zu werden —, um so mehr wird das Gewordene dem durch den Willen der Menschen Gemachten geopfert. Dasselbe wiederholt sich in kleineren Kreisen. Wie die Schranken der Nationalität, so halten die der Korporation und des Standes den Einzelnen ohne sein Zuthun. Darum bei den Aufgeklärten, und ebenso bei ihm, dem Aufgeklärtesten, dieser Gegensatz zu allem Korporations- und Innungsgeist. (Nur sofern er erfahrungsmässig die beste Pflanzschule für militärische Bravour ist, pflegt er den Adel; sonst weiss er sehr gut, was er dem Vorfahr dankt, von dem er mit entblösstem Haupte gerade zu seiner adligen Umgebung sagt: Messieurs! der hat viel gethan). In dieser antikorporativen Tendenz begegnet er sich mit den Aufgeklärtesten unter seinen Unterthanen, denen Adel, Zünfte, Geistlichkeit ein Anstoss sind wegen ihres Standesgefühls, da sie doch wollen, ein Mensch solle nur gelten als das, wozu er sich selbst gemacht hat. Darum auch die Freude, mit der sie es begrüssen, dass durch ein Gesetzbuch der Herrschaft der Gewohnheitsrechte, sowie der Verschiedenheit zwischen den Provinzen des Reiches entgegengetreten wird. Dass in diesem Gesetzbuch sehr vieles von den Gesetzen und Rechten entfernt wird, „die von Geschlecht zu Geschlecht wachsen", um dem Rechte Platz zu machen, „das mit uns geboren ist", dass überall der Geist von *Thomasius* erkennbar ist, in demselben Maasse aber auch das nur bei herrschendem Gewohnheitsrechte mögliche Selbstregieren der untergeordneten Kreise der Bevormundung durch den Staat Platz macht: das wissen die Aufgeklärten wie der grosse Aufklärer, und wollen es. Wenn daher Männer auftraten, die im Interesse für Gewohnheitsrecht und Selbstregierung oder auch für das über Preussen hinausgehende Wohl Deutschlands *Friedrich* nicht unbedingt lobten, so erschien das, mochten jene Männer auch noch so geachtet dastehen, als Zurückbleiben, und erscheint noch heute manchem so, der nichts Höheres kennt als den Geist des achtzehnten Jahrhunderts. Dies gilt von dem Ehrenmann *Justus Möser* (14. Dez. 1720—1794), dessen Werke (1842 von *Abeken* in zehn Bänden gesammelt), vor allem seine unvollendet gebliebene Osnabrücksche Geschichte und seine Patriotischen Phantasieen, im Gegensatz zu dem alles in Atome auflösenden abstrakten Menschentum, das Bürgertum mit seiner positiven Religion und seiner Standesehre als die Säule

des gesunden Staatslebens vertritt, und eben darum in dem grossen Preussenkönig nicht den Rettungsengel sieht. Gleiches gilt von einem zweiten, auf den vom Vater der verdiente Namen des Ehrenmanns vererbt, von *Fr. Karl von Moser* (18. Dez. 1723—1798), der, obgleich er in seinem Herrn und Diener sich dem aufgeklärten Despotismus selbst angenähert hatte, in seinem Buch vom deutschen Nationalgeiste (1765) und seinem Patriotischen Archiv (1784—90) gegen *Friedrich* auftritt, als gegen den, der die Reichseinheit am meisten gefährdet habe. Obgleich der grösste, war *Friedrich* doch nicht der einzige Volkserzieher auf dem Thron. Der Zug der Zeit unterstützte die Macht seines Beispiels. Die von oben her unternommenen Reformen in Baiern, Baden, Sachsen, Braunschweig, Dessau u. s. w. verschwinden gegen die, welche *Friedrichs* geistreichste Rivalin *Katharina die Zweite* und sein begeisterter Nachahmer, der Sohn seiner grossen Feindin, versuchte. *Joseph*, dessen Herz mehr Liebe hegt als das *Friedrichs*, hat dennoch, weil ihm der klare Verstand seines Vorbildes fehlt, das tragische Schicksal gehabt, am Ende seiner Laufbahn alles widerrufen zu müssen, was er gewollt hatte. Anders *Friedrich*. Alles, was er gewollt hatte, ist von ihm erreicht worden. Preussen steht nach Aussen geachtet da, und ist im Innern so aufgeklärt und frei von Vorurteilen, wie er es nur wünschen konnte. Aber auch bei ihm fehlt das Tragische nicht. Zwar nicht, wie *Joseph*, als unmöglich hat er es erkannt, dass man dem Sklaven, der seine Fesseln liebt, die Freiheit aufzwinge, wohl aber erfahren und beklagt, dass diejenigen, die auf seinen Befehl von Vorurteilen frei wurden, seine Sklaven blieben. Nichts vielleicht hat so sehr und auf so lange dem preussischen Volk die Lust und darum die Fähigkeit zur Selbstregierung genommen, wie die sechsundvierzigjährige Regierung seines grössten Königs.

7. Was im grösseren Massstabe die Unterthanen ihren durch eine höhere Macht angestammten Fürsten gegenüber waren, das werden im kleineren durch die Macht ihrer natürlichen Herren (der Eltern) die unmündigen Kinder für die Experimentatoren vernünftiger Erziehung: widerstandslose Masse. Noch ehe *Lockes* pädagogische Regeln, durch *Rousseau* ihrer nationalen Färbung entkleidet, eben dadurch den Wiederhall fanden, der lauter tönte, als der ursprüngliche Ruf, hatte diesen *Johann Bernhard Basedow* vernommen. Am 11. Sept. 1723 in Hamburg geboren, vertieft er sich in Leipzig, wo er studierte, in deistische und apologetische Schriften, und wird durch die ersteren gewonnen. Zuerst Hauslehrer in Holstein, dann in Soröe Lehrer an der Ritterakademie, verliert er im J. 1761 die Stelle wegen Heterodoxie, und wird Lehrer am Gymnasium in Altona. Seine Philalethia (1764), sein Theoretisches System der gesunden Vernunft (1765), seine

Betrachtungen über wahre Rechtgläubigkeit und Toleranz (1766), endlich sein Versuch einer freimüthigen Dogmatik nach Privatansicht und sein Privatgesangbuch zur gesellschaftlichen und unanstössigen Erbauung (1767), machen seine Stellung auch an dieser Schule unhaltbar und lassen ihn eine Zeit lang privatisieren. In jenen Schriften wird die Behauptung von *Reimarus*, dass das Wohlsein der lebendigen Wesen Zweck des Universums sei, ganz auf das menschliche Wohlsein beschränkt, und dieses so sehr in den Vordergrund gestellt, dass selbst theoretische Behauptungen dadurch, dass ihre Annahme beglückt, als erwiesen (durch die „Glaubenspflicht" sicher gestellt) gelten. So folgert *Basedow* die Unsterblichkeit nicht aus der Einfachheit der Seele, sondern daraus, dass sie, wenn unsterblich, glücklicher wäre, als wenn nicht. Mit dem Unterschiede, dass wie *Basedow* selbst, so auch seine Vorstellungen von der Glückseligkeit sehr roh sind, hier dagegen ein edlerer Sinn sich zeigt, stimmt mit diesen Lehren ziemlich überein *Gotthelf Samuel Steinbart* (1738—1807), dessen System der Glückseligkeitslehre (1778) und Philosophische Unterhaltungen über die Glückseligkeitslehre (1782—1786) von der Hallischen theologischen Fakultät auf *Semlers* Vorschlag mit der Doktorwürde belohnt wurden. Bei beiden aber, *Steinbart* sowohl als *Basedow*, ist, wie schon die Verbindung mit der Unsterblichkeit beweist, unter Glückseligkeit nicht, wie bei *Helvetius*, physischer Genuss zu verstehen. Vielmehr besteht sie in der Selbstbilligung; und darum substituieren beide ihr so oft die Vollkommenheit, und wird was beglückt und was nützt bei *Basedow* zu Einem und Demselben. Diese Verherrlichung des Eudämonismus aber war es nicht, welche *Basedow* so berühmt gemacht hat, sondern vielmehr seine Vorschläge zu einer Reform der Erziehung, sowie die praktischen Versuche, die er darin machte. Selbst schon auf ähnlichen Wegen, begrüsste er, als er ihn darauf traf, *Rousseau* mit Begeisterung. (Sein Geistesverwandter *Campe* nannte *Rousseau* stets „seinen Heiligen"). Im J. 1768 forderte er in seiner Vorstellung an Menschenfreunde u. s. w., dass nicht Gelehrte, sondern Menschen gebildet würden, dass dies geschehe, indem an die Stelle des trüben Ernstes beim Unterricht das Spiel, darum an die der früh beigebrachten übersinnlichen Vorstellungen die Beschäftigung nur mit dem Sinnlichen trete, und dass immer der Gesichtspunkt der Nutz- und Brauchbarkeit festgehalten werde, so dass der Knabe z. B. Latein nur durch den Gebrauch, und um es einmal zum Sprechen zu brauchen lerne. Den Glanzpunkt seiner pädagogischen Wirksamkeit bildete die Eröffnung (1774) des „Philanthropins" in Dessau, zu dem er eben, um Menschen zu bilden, sich nicht bloss Christen-, sondern Menschen- (d. h. auch Juden-) Kinder

erbat, und das Erscheinen des Methodenbuches für Väter und Mütter (1770), sowie des Elementarwerkes. Der Mangel an Ausdauer und an sittlichem Halt macht es erklärlich, dass *Basedow* schon im J. 1776 die Leitung der Anstalt stärkeren Händen übertrug. Ein unruhiges Wanderleben, das er dann begann, hat er am 25. Juli 1790 in Magdeburg beschlossen, während sein Zeitgenosse *Bahrdt* dort auf der Festung sass. Sein Werk überdauerte ihn, indem Anstalten ähnlicher Art entstanden, namentlich aber ihre Prinzipien auch ausserhalb solcher Anstalten in der Erziehung angewandt wurden. Die Namen *Wolke, Campe, Trapp, Salzmann, Guthsmuths* u. a. sind in der Geschichte der Pädagogik wichtig, weil diese Männer die Erziehung in den Dienst der Aufklärung stellten, und besonders den Realien Raum auch in den Gelehrtenschulen gaben. Im ganzen aber muss man sagen, dass der Versuch, „Menschen", nicht Gelehrte, nicht Adlige, nicht Christen u. s. w. zu bilden, d. h. den Menschen von allen realen Banden und Gemeinschaften abzulösen (daher auch das beste Buch, was diese Philanthropinisten zu Stande brachten, den auf der einsamen Insel sich genügenden Robinson schildert), meistens Verbildungen zum Resultate hatte. Wie *Justus Möser* die moderne Erziehung bespricht, wie *Iffland* ein Specimen derselben auf der Bühne schildert u. s. w., ist schwerlich blosse Verläumdung. Was *Basedow* und die anderen Philanthropinisten für die mittleren Klassen versuchten, das unternahmen ziemlich gleichzeitig für den Landmann ein Paar Männer, deren Namen heute mehr als recht ist, vergessen sind. So *Johann Georg Schlosser* (1739 bis 1799), der Freund und Schwager *Goethes*, dessen Katechismus der Sittenlehre für das Landvolk (1771) sehr oft, zum Teil ohne den Namen des Verfassers gedruckt ist, und den Versuch macht, das niedere Volk mit der Ablösung der Moral von der Religion bekannt zu machen, welche den Gebildeten geläufig war. So vor allen *Friedr. Eberh. von Rochow,* Besitzer der Märkischen Herrschaft Rekahn und Domherr des Stiftes Halberstadt (11. Okt. 1734 bis 16. Mai 1805), der nicht nur die mit Recht gefeierten Schriften: Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute (1772) und Kinderfreund, ein Lesebuch zum Gebrauch für Landschulen (1776) verfasste und später noch ein Handbuch der katechetischen Form für Lehrer, die aufklären wollen und dürfen (1783) und einen Katechismus der gesunden Vernunft (1786) schrieb, sondern auch praktisch für die Errichtung von Schulen wirkte, in denen anstatt des konfessionellen Christentums „natürliche Erkenntnis Gottes und allgemeine christliche Tugend" gelehrt wurde, und „die Bibel nicht mehr die Fibel für Kinder von 6—8 Jahren bildet, sondern ein zweckmässiges Lesebuch eingeführt sei". Es ist charakteristisch für jene Zeit, dass der weiteren Aus-

breitung der Rochowschen Musterschulen *Friedrich der Grosse* entgegentrat, weil er wollte, dass invalide Unteroffiziere die Schulmeisterstellen erhielten. Ob in diesem Konflikt des grossen Volkspädagogen mit dem Gutsherrn, der Schulmonarch sein wollte, auch ausserhalb des Gebietes der ihm Hörigen, das Unrecht lediglich auf der Seite des ersteren sich fand, darüber haben spätere Generationen zum Teil ganz anders geurteilt als die Zeitgenossen.

8. Zu den Erziehern auf dem Throne und denen in der Schulstube, die beide ihre pädagogische Zucht auf die beschränken, über welche, sei es göttliches Recht, sei es menschliche Übertragung, ihnen Gewalt gab, gesellen sich in jenem grossen Erziehungsprozess, als welcher oben die Aufklärung bestimmt ward, solche, bei denen beides nicht stattfindet. Ist, dass sie sich aus eigener Machtvollkommenheit zu Erziehern machen, an und für sich ein keine Schranken achtender Übergriff, so ist nicht zu erwarten, dass sie selbst den Umkreis ihrer Wirksamkeit beschränken werden. Pädagogen nicht der eigenen Unterthanen, wie die Völkererzieher, nicht des eigenen Philanthropins oder Ritterguts, wie die Kindererzieher, sondern der Welt wollen diese sein, zu der sie nicht als zu Mündigen sprechen, wie der Schriftsteller, der zu überzeugen sucht, sondern die sie zu gängeln versuchen. Da die Welt freiwillig diese Kinderstellung sich schwerlich wird gefallen lassen, so muss sie dazu durch List gebracht werden; und die der Aufklärung dienenden geheimen Gesellschaften, welche darauf ausgehen, mit ihren Fäden die ganze Welt zu umspinnen, und sie durch Lügenkünste zur Wahrheit zu bringen, im Dunkeln und durch allerlei dunkles Wesen Licht zu verbreiten, sind ein Gegenstück zu den Fürsten, die mit Gewalt befreien, und den Edukationsräten, welche die Kinder beglücken, indem sie ihnen die Kindheit rauben. Die bedeutendste, weil charakteristischste dieser Gesellschaften ist der Illuminaten-Orden, der, was namentlich in England der Freimaurer für den Deismus, und was der Jesuitismus für das wankende Papsttum geworden war, für die nicht nur religiöse, sondern allgemeine Aufklärung zu werden versuchte. Beide hat sich auch mit Bewusstsein zu Mustern genommen der am 6. Februar 1748 geborene *Adam Weishaupt,* Professor des Kirchenrechts in Ingolstadt, der durch seinen Gegensatz zum trotz seiner Aufhebung fortwirkenden Jesuiten-Orden dahin gebracht wurde, ihm am 1. Mai 1776 einen Orden entgegenzustellen, der die Finsterlinge durch seine Wirksamkeit für das Licht übertreffe. Dieses Licht, ein Gemisch von Ideen, die teils *Leibnitz, Wolff, Rousseau, Basedow*, teils *Robinet, Helvetius* und *Diderot* entlehnt waren, sollte nun durch eine geheime Gesellschaft (der Perfektibilisten oder Illuminaten) herrschend gemacht werden, die sich, namentlich seit der welterfahrene und geriebene Frei-

herr *von Knigge* (16. Okt. 1752 bis 6. Mai 1796) hinzutrat, der Freimaurerlogen als Vorschule bediente, und deren Zweck war, den Menschen von allen Schranken, darum zuletzt auch von denen der Nationalität und der Staatsverbände zu befreien, *„faire valoir la raison“*, darum einen Kampf gegen Pedantismus, Intoleranz, Theologie und Staatsverfassung zu beginnen, und zu diesem Ende, da die Menschen, wie sie jetzt sind, nicht dazu taugen, sie durch List, die man den Jesuiten ablernen kann, allmählich dazu reif zu machen. Jeden Einzelnen muss man dabei von seiner schwachen Seite fassen, dem Religiösen einreden, dies sei wahres Christentum, dem Fürsten, es handle sich nur um Untergraben der kirchlichen Macht. Eben darum wird auch kein Studium so angeraten als das des menschlichen Herzens; die Menschenkenntnis ist die höchste Weisheit, weil sie die Macht giebt, jeden zu allem zu bringen. Gerade als der Orden seine grössten Triumphe feierte, als Fürsten, wie die Herzöge von Sachsen und Braunschweig, als der Koadjutor von Mainz, als *Goethe* und *Herder* ihm ihre Sympathieen zuwandten, und *Weishaupt* hoffte den eigenen Landesherrn zu gewinnen, brach die Katastrophe ein. Nur beschleunigt ward diese durch den vergeltenden Hass der Exjesuiten. Sie war an sich notwendig, schon weil die konsequente Ausbildung der gesteigerten Grade durch *Knigge* nicht bei dem Priester- und Regentengrade stehen blieb, sondern zum Magier- und Königsgrade fortging, dieser letzte aber das Misstrauen der herrschenden Mächte und der ihnen Ergebenen hervorrufen musste, besonders aber wegen der Zerwürfnisse der beiden Hauptführer *Weishaupt* (Spartacus) und *Knigge* (Philo). Es war unausbleiblich, was anzusehen einen höchst komischen Eindruck macht, dass jeder der beiden anfängt zu fürchten, der andere sei am Ende Mitglied eines noch höheren Grades und gängele ihn durch jesuitische Künste. Diese Furcht, als Kind behandelt zu werden, ist ein eigentümlicher Zug bei dem Treiben, das uns mit Recht als kindisch erscheint, damals aber auch den Besten imponieren musste, weil es an den Tag brachte, wie alles wünschte mündig erst zu werden, also unmündig war. Als die Baierische Regierung den Orden verbot und dann „Einige Originalschriften des Illuminaten-Ordens, welche bei dem Regierungsrat *Zwack* (Cato) durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. u. 12. Okt. 1786 gefunden worden“ herausgab (München 1787, 2 Bde.), trat *Weishaupt*, der sich nach Gotha geflüchtet hatte, zuerst hinsichtlich seiner Zwecke an die Öffentlichkeit. Im J. 1786 erschien seine Apologie der Illuminaten. Dann folgte die Einleitung dazu (1787), und das verbesserte System der Illuminaten mit allen seinen Einrichtungen und Graden (Frankf. u. Leipz. 1787). Er richtete damit wenig aus. Noch weniger mit seinem Py-

thagoras oder Betrachtungen über geheime Welt- und Regierungskunst (1790). In seiner Schrift Ueber Wahrheit und sittliche Vollkommenheit (1793) zeigt sich *Weishaupt* als Gegner *Kants,* was er bis an seinen Tod (18. Okt. 1830) geblieben ist. In jenen Verteidigungsschriften wird nun das Wesen des Aufklärens darein gesetzt, dass allem entgegengetreten werde, was das Vergnügen und die Glückseligkeit der Menschen stört, ausdrücklich aber hervorgehoben, dass nicht der sinnliche Genuss den Menschen beglücke, sondern die innere Ruhe, die in dem Bewusstsein liegt, von Vorurteilen frei zu sein und andere frei zu machen.

9. Wie die empirischen Psychologen wenigstens hinsichtlich der Quelle und Methode, so hatten sich die religiösen und sozialen deutschen Aufklärer auch hinsichtlich des Inhalts ihrer Grundsätze dem Sensualismus und Materialismus angenähert. Möglich war dies, weil beide Richtungen individualistische, jedem Totalorganismus abholde, und darum gegen die Ansicht feindliche waren, welche die Absorption des Einzelwesens durch den Totalorganismus verkündigt, wie *Spinoza* gethan hatte. Dabei ist eine solche Annäherung den Deutschen viel leichter gemacht, als den Franzosen, da ihre Führer, *Thomasius* durch sein Preisen der eklektischen Philosophie, *Wolff,* indem er zu der rationalen Psychologie die empirische als Ergänzung treten liess, offenbar schon eine Verschmelzung mit dem entgegengesetzten Standpunkt vorbereitet, endlich aber *Baumgarten* und *Meier* in ihren Untersuchungen über das Kunstschöne auf den Punkt hingewiesen hatten, der Licht nur bekommen kann, wenn man den Menschen als denkendes und körperliches Wesen zugleich nimmt. Diese Verschmelzung aber ist hier nur eine äusserliche, in der die verbundenen Elemente bleiben, was sie gewesen waren; und man wird für sie den Ausdruck Idealrealismus oder Realidealismus nicht brauchen dürfen, bei denen man an eine organische Verbindung beider Richtungen denkt, in welcher der Gegensatz aufgehoben, d. h. negiert und aufbewahrt zugleich ist. Auch die Philosophie der Aufklärung, zu der jetzt überzugehen ist, welche das Prinzip, von dem die charakterisierten Aufklärungsversuche geleitet wurden, formuliert, wird den synkretistischen, eben darum unsystematischen Charakter haben müssen, der sie so tief unter die der folgenden Periode stellt. Doch aber darf sie weder unter die eine noch unter die andere der bisher geschilderten Richtungen gestellt werden; sie bildet eine dritte, von beiden zu sondernde. Indem diese Philosophie sich nicht bloss an die eine oder die andere Richtung anlehnt, giebt sie den nationalen Charakter auf, den jene beiden gehabt hatten. (Eine Lehre, wie die in der Schrift de l'esprit, konnte nur ein geborener, das Système de la nature nur ein naturalisierter Franzose,

die Vernünftigen Gedanken über Gott, Welt und Seele nur ein Deutscher schreiben). Indem sie ferner durch ihren Synkretismus unsystematisch wird, hört sie auf, den Forderungen zu entsprechen, welche die hohe sowohl als die philosophische Schule an den Philosophen stellt. Im Gegensatz zur Universitätsphilosophie und zur Philosophie einer Schule, und ebenso im Gegensatz zu einer deutschen oder französischen Philosophie wird sie zu dem, als was ein würdiger Repräsentant derselben sie in seinem Hauptwerk darzustellen versucht hat, zur Philosophie für die Welt. Eigentlich hatte auf eine solche schon *Thomasius* in seiner Philosophia aulica hingewiesen. Er aber war noch mit ganzer Seele Professor, und daher atmen seine Werke alle den magistralen oder Kathederton. Jetzt aber wird das anders. Nicht nur Philosophen für die Welt, sondern auch von Welt sind diejenigen gewesen, die man gewöhnlich als Popularphilosophen bezeichnet, die aber passender mit jenem von *Engel* vorgeschlagenen Namen benannt werden, weil sie, um dessen eigene Worte hier zu brauchen, „unter einem Philosophen einen Mann verstehen, der irgend eine zur Philosophie gehörige oder philosophisch betrachtete Wahrheit vorträgt, gleich viel welche oder in welcher Gestalt, und unter der Welt das gemengte Publikum, wo der eine mehr für diese, der andere mehr für jene Gegenstände ist, der eine mehr diesen, der andere mehr jenen Ton liebt". Die geschmackvolle Form und als Teil derselben die gebildete Sprache in ihren Untersuchungen macht die formelle, dass sie jeder Einseitigkeit entgegentreten die materielle Seite ihres Verdienstes aus.

III.

Die Philosophen für die Welt.

§ 294.

1. *Chr. Bartholmèss*, Histoire philosophique de l'académie de Prusse, 2 Bde., Paris 1850, 51. — 8. *M. Kayserling*, Moses Mendelssohn, sein Leben und Wirken, Leipzig 1863; 2. Aufl. 1888. — 12. *Th. W. Danzel*, Gotthold Ephraim Lessing, sein Leben u. seine Werke, 1. Bd. Leipzig 1850, 2. Bd. von *G. E. Guhrauer*, Leipzig 1853; her. von *W. v. Maltzahn* und *R. Boxberger*, Berlin 1880—1887. *Er. Schmidt*, Lessing, Geschichte seines Lebens u. seiner Schriften, 2 Bde., Berlin 1884, 91. *D. Fr. Strauss*, Lessing's Nathan der Weise, Stuttgart 1864. *Kuno Fischer*, Lessing's Nathan der Weise, Stuttgart 1864; jetzt in Lessing als Reformator der deutschen Literatur, 2 Thle., 3. Aufl., Stuttgart 1881.

1. Wenn unter den Männern, die hier zur Sprache kommen, kaum einer sich findet, der nicht an einem oder dem andern Orte den Ausspruch *Popes* citiert, *the proper study of mankind is man,* so ist es nach der im vorigen Paragraphen aufgestellten Formel kein Wunder, wenn sie in den Repräsentanten der religiösen und sozialen Aufklärung ihre Geistesgenossen sahen, und wenn sie von jenen ebenso angesehen

wurden. Ebenso ist bei diesem Überallesstellen des Menschen es gerechtfertigt, wenn bei Gelegenheit der Sophisten (§ 54) auf die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts vielfach hingewiesen wurde. Und doch kann man Bedenken tragen, diese Männer als unsere Sophisten zu bezeichnen. Nicht nur, weil trotz aller Ehrenrettungen das Wort Sophist einen schlimmen Klang hat, sondern weil eine solche Zusammenstellung nicht genug den Unterschied horvortreten liesse zwischen dem Menschen, welcher dem *Protagoras* das Mass aller Dinge ist, und dem, der einem *Mendelssohn* über alles geht. Der Mensch des durch zwei Jahrtausende von den Sophisten getrennten achtzehnten Jahrhunderts findet sich in einer Menge von sittlichen Verhältnissen und Kreisen aller Art eingeengt, von denen jene gar keine Ahnung hatten. Indem nun die modernen Aufklärer den Menschen von allen diesen Banden unabhängig machen und auf seine eigenen Füsse stellen wollen, enthält die Geistesstärke und Tüchtigkeit, welche sie lehren, viel mehr als nur die Fertigkeit, aus allem alles, und dadurch aus einem schlechten Handel einen siegreichen machen zu können. Mehr, nicht bloss anderes: darum gilt, was von den Sophisten gesagt war, alles von diesen Philosophen für die Welt, aber nicht umgekehrt; darum werden diese Philosophen, gerade wie die Sophisten, bei ihrem Eklektizismus das skeptische Element in sich aufnehmen müssen, ohne das einmal kein Synkretismus möglich ist (s. § 104); und die bei ihnen so oft vorkommende Behauptung, die Differenzen der Systeme seien unwesentlich, nur den Ausdruck betreffend, darf hier nicht überraschen. Dagegen wird von der Polemik der Popularphilosophen gegen geschlossene Schulen, von ihrer teils neckenden, teils verächtlichen Behandlung der auf Universitäten gebildeten Gelehrten bei den Sophisten kein Analogon sich finden können, da gerade sie durch Einführung des Ehrensoldes geschlossene Schulen geschaffen hatten, und sie es gerade waren, welche den Gelehrtenstand repräsentieren, so dass es kaum befremden kann, wenn ein *Mendelssohn* gerade die Schulphilosophen so gern Sophisten nennt. Wie bei den Sophisten trotz des allen gemeinschaftlichen Synkretismus doch, je nach dem verschiedenen Übergewichte des einen oder anderen Elementes, eleatisierende und heraklitisierende Sophisten unterschieden werden konnten, so auch hier zwischen einer realistisch und einer idealistisch gefärbten Philosophie für die Welt; Nuancen, die natürlich Hand in Hand gehen mit dem Hervortreten des französischen oder deutschen Elementes. Für beide ist, wie für alle drei Richtungen der religiösen Aufklärung die Universität Halle der Ausgangspunkt gewesen war, Berlin der eigentliche Sitz geworden, indem durch das Aufblühen der französischen Kolonie daselbst, wozu noch das jüdische Element hinzukommt, ein Geist sich entwickelte, der manche Analogieen

darbietet mit dem Hellenistischen Geist, dessen Wiege Alexandria war (§ 108). Wäre der Name „Berlinismus“ nicht in einer weiter fortgeschrittenen Zeit zum Scheltwort geworden, so könnte er, wie früher „Alexandrinismus“ im analogen Falle, gebraucht werden. In Berlin aber ward Stütz- und Knotenpunkt der aus diesem Geiste hervorgegangenen Philosophie die Königliche Akademie, ein Institut, bei dem die Deutschen undankbarer Weise zu vergessen pflegen, dass es einige Jahrzehnte hindurch die Philosophie wesentlich gefördert hat, und stets nur wiederholen, dass es (nach jenen Jahrzehnten) in einer Preisaufgabe die Existenz der seit elf Jahren erschienenen Kritik der reinen Vernunft ignorierte, und *F. Nicolai* gerade in dem Jahre zum Mitgliede ernannte, in dem er den Sempronius Gundibert herausgab. Es war Zeit, dass ein Franzose uns lehrte, gerecht gegen diese Anstalt zu werden.

2. Schliesst sich schon an und für sich durch seinen despotischen Charakter (§ 12) der Epoche machende Gründer eines philosophischen Systems von dem republikanischen Institut aus, das man eine Akademie nennt, was von *Maupertuis'* „point de systèmes“ und *Merians* Erklärung des Eklektizismus zur offiziellen Philosophiё der Akademie an bis auf *Schleiermacher,* der (auch aus sachlichen Gründen) *Hegel* nicht in die Akademie hinein haben wollte, die schärfer Sehenden anerkannt haben, so vereinigten sich bei der Berliner Akademie eine Menge von Umständen, um sie zum Sitz einer antischulmässigen Popularphilosophie zu machen. Als *Friedrich der Grosse* die verfallende Stiftung von *Leibnitz* als Königliche Akademie wieder ins Leben rief, mit der bis dahin unerhörten Neuerung, dass sie eine Klasse für spekulative Philosophie erhielt, und der sonst wohl nicht vorkommenden Einrichtung, dass der Monarch nicht nur Protektor der Anstalt hiess, sondern in ihr seine eigenen Aufsätze vorlesen liess, da konnte kein Zweifel darüber stattfinden, welche Philosophie in diesem Werke des ganz französisch gebildeten und doch so deutschen Fürsten, dieser inkarnierten Aufklärung, ihren Sitz nehmen werde: nur die, zu der er selbst, der Held und Philosoph von Sanssouci, sich bekannte. Darum keine pedantische Schulphilosophie, sondern eine, die sich an den *bon sens* der guten Gesellschaft wendet und dort die Aufklärungszwecke fördert. Hier wäre es ein Widerspruch mit der Absicht gewesen, wenn die Denkschriften, wie bisher die Miscellanea Berolinensia, in der Gelehrtensprache erschienen wären. Vielmehr wird die Sprache der feinen Welt, die französische, zur offiziellen der Akademie erklärt, und in ihr werden selbst diejenigen Aufsätze in der Histoire de l'académie royale veröffentlicht, die ursprünglich deutsch oder lateinisch geschrieben waren. Dass neben dem aus Frankreich verschriebenen ersten Präsidenten als Vizepräsident und perpetuierlicher Sekretär zwei Männer stehen, die aus

der französischen Kolonie Berlins stammen, muss man ebenso charakterisch nennen, wie dass die Ansichten, die den französisch-realistischen oder deutsch-idealistischen Charakter in seiner Reinheit zeigen, hier nicht recht aufkommen. *Wolff* hat den richtigen Takt, er passe nicht in diese Gesellschaft von Weltmännern, und lehnt die Vizepräsidentur ab, *La Mettrie* wieder und der unterrichtete, aber oberflächliche *d'Argens* bringen es trotz der Huld des Königs, der sie bei der Akademie anbringt, doch in ihr nicht zu einem grossen Ansehen. Ja sogar ein Mann wie *Johann Philipp Hein* (geboren 1688), den schon der Umstand, dass er bereits Mitglied der Königlichen Sozietät gewesen war, mehr noch der, dass *Friedrich der Grosse* ihn zum Direktor der philosophischen Klasse ernannt hatte, vor allem aber, dass seine Kenntnis von der Geschichte der Philosophie nicht nur grösser war als die seiner Kollegen, sondern wirklich sehr gross, wie seine Arbeiten über *Pherekydes*, *Clitomachus* und *Anaxagoras* beweisen, sehr hoch in der Achtung stellen musste, erscheint mit seinem latinisierten Namen und seinen lateinisch geschriebenen Aufsätzen, die für die Akademie ins Französische übersetzt werden, für die elegante Gesellschaft zu deutschgelehrt, und wie ein Fremdling in ihr. Dagegen ist es ganz begreiflich, warum hier so bald Schweizer und Elsasser, d. h. Halbdeutsche und Halbfranzosen das grosse Wort führen. Ihre Herrschaft bildet zugleich die Brücke von dem Vorwiegen des realistischen (französischen) Elementes zu dem des idealistischen (deutschen). Jenes ist gleich nach der Restauration der Akademie, dieses kurz vor dem Auftreten des Kritizismus sichtbar. Wenngleich der Unterschied zwischen der realistisch und der idealistisch gefärbten Weltphilosophie eine gesonderte Betrachtung beider rechtfertigt, so sind doch zuerst die Punkte hervorzuheben, in denen sich eine Übereinstimmung zeigen muss. Da nach dem oben angeführten Popeschen Motto der einzige Gegenstand, der den Philosophen um seiner selbst willen interessiert, der Mensch ist, so werden alle anderen nur insofern zur Sprache kommen, als sie für den Menschen da, oder von Wichtigkeit sind. Daher verzichten die Philosophen für die Welt samt und sonders darauf, von Gottes Wesen etwas zu wissen; aber fast ohne Ausnahme beschäftigen sie sich mit unserem Wissen von Gott, mit den Beweisen seines Daseins, mit den beruhigenden Wirkungen der Religion u. s. w., wie es denn auch aufkommt, anstatt Gott Vorsehung zu sagen. Ebenso wenig interessieren den Weltphilosophen die Dinge und ihr Komplex an sich; desto mehr ihre Beziehung auf uns. Darum die Untersuchungen darüber, ob und wie wir des Daseins der Dinge gewiss werden können; weiter, welchen Nutzen sie uns gewähren und wie sie zu unserer Glückseligkeit beitragen; endlich und vor allem, weil hier die geistige und sinnliche

Natur des Menschen zugleich in Rechnung gebracht wird, wann sie in uns ein ästhetisches Wohlgefallen bewirken. Ganz um seiner selbst willen dagegen interessiert sich der Philosoph nur für das einzelne Ich. Da nun nichts den Menschen so vereinzelt als das Subjektivste in ihm, seine Empfindungen und Gefühle, kurz das, was man das Herz nennt, so richtet sich hierauf besonders die Aufmerksamkeit. Der, wie schon früher bemerkt wurde, herrschenden Mode der Selbstbiographieen, den aus verwandtem Interesse hervorgehenden Beiträgen zur Kenntnis des menschlichen Herzens, den Untersuchungen über Träume, über Wahnsinn und Verbrechen liegt immer das eine Interesse zu Grunde für das, was den Menschen zu diesem Einzelnen macht. Da nun das Einzelne nicht, wie das Allgemeine, durch das Denken, sondern durch die Wahrnehmung gefunden wird, so spielt natürlich bei diesen Studien über den Menschen die Beobachtung die wichtigste Rolle. Daher die Verwandtschaft mit *Rousseau*, mit den empirischen Psychologen und, als später die Schottische Schule auftritt, mit dieser. Aus diesem Interesse für die Einzelpersönlichkeit erklärt sich auch der Eifer, mit dem diese Philosophen die Frage nach der Unsterblichkeit behandeln. Dabei ist es charakteristisch, dass ausdrücklich alle theologischen Begründungen verbeten werden. Das heisst: man will dem Menschen, ganz abgesehen von seinem Verhältnis zu Gott, abgelöst von der göttlichen Weltordnung oder dem Himmelreich, als Menschenatom die Unvergänglichkeit sichern. Was Wunder, wenn da die Beweise dieselben sind, mit denen man die Unzerstörbarkeit eines Atoms begründet! Es versteht sich von selbst, dass diese Philosophen in der Frage über die Ewigkeit der Höllenstrafen sich nicht auf *Leibnitz'*, sondern auf *Wolffs* Seite stellen werden (s. § 293, 2). Ist ihnen doch der Einzelne als solcher höchster Zweck, und ein Los, das nicht am Ende seine Glückseligkeit bezweckt, eben darum ein Widersinn.

3. Zuerst also werde die realistisch gefärbte Weltphilosophie betrachtet. Hier tritt sogleich hervor der vieljährige Präsident der Berliner Akademie, *Pierre Louis Moreau de Maupertuis* (17. Juli 1698 bis 27. Juli 1759), einer der ersten Newtonianer in Frankreich, der auch *Voltaire* zu seinen englischen Briefen veranlasst hat. Berühmt geworden durch Teilnahme an der arktischen Reise, durch welche der Streit *Cassinis* und der Newtonianer über die Gestalt der Erde entschieden ward, nahm er im J. 1745 in Berlin seinen Wohnsitz, und trug zuerst in der Akademie jene *loi de la moindre action* vor, die später in seinem Essai de cosmologie (Leiden 1751) ausführlicher entwickelt ward, und u. a. an *Euler* einen eifrigen Verteidiger fand. Dass der Leibnitzianer *König* in diesem Gesetz der Ersparung der Kraft, wie wir jetzt wissen, mit Recht (*H. Helmholtz,* Zur Geschichte

des Prinzips der kleinsten Aktion, in den Berl. Sitz.-Ber. 1887, vgl. *B. Erdmann* im Archiv f. G. d. Ph., IV, 1889, S. 326 ff.) nur eine Anwendung von *Leibnitz' lex melioris* sah, gab Gelegenheit zu einer Erklärung der Akademie, die *Voltaire* in seiner Diatribe du docteur Akakia auf Unkosten *Maupertuis'* lächerlich machte, dessen Ruhm durch diese Geschichte sehr gelitten hat. Sein Wahlspruch: Nur kein System! wird von ihm selbst genau befolgt, wenn er mit *Lockes* und *Newtons* Lehren den teleologischen Gesichtspunkt verbindet, und, um sich des Materialismus zu erwehren, den Lehren *Berkeleys* sich annähert. Seine akademischen Abhandlungen betreffen teils die Evidenz und Gewissheit, teils die Beweise fürs Dasein Gottes, halten sich also in dem Kreise der Untersuchungen, die oben als die hier zu erwartenden bezeichnet wurden. Das Letzte, was er in der Akademie hören liess, war seine Gedächtnisrede auf *Montesquieu*, an dem er besonders die Mässigung und Vermeidung der Extreme lobt. *Maupertuis'* Werke, in ihnen auch sein Essai de philosophie morale (1749), dessen Glückseligkeitstheorie nicht ohne pessimistische Färbung ist, sind in Lyon im J. 1756 in vier Bänden erschienen. Neben dem Newtonianer als Präsident steht als beständiger Sekretär der Akademie ganz zuerst, aber nur kurze Zeit, der Jurist *Phil. Jak. Pand. de Jariges*, 1706 in der französischen Kolonie in Berlin geboren, welcher die philosophische Klasse mit einem Examen de Spinozisme et des objections de Mr. Bayle contre ce système (1745, 1746) eröffnete, der den individualistischen Geist des Jahrhunderts atmet. Vielleicht war es das Gefühl, dass er zu sehr Wolffianer sei, das ihn dahin brachte, seinen Posten schon im Jahre 1748 an einen Passenderen abzutreten. Es war der gemässigte Wolffianer *Samuel Formey* (31. Mai 1711 bis 8. März 1797), gleichfalls der französischen Kolonie in Berlin angehörig, der zuerst Prediger in derselben, dann Professor am Collège français war und als Journalist, akademischer Sekretär und Schriftsteller eine erstaunenswerte Fruchtbarkeit bewies. Sein Wolffianismus, der besonders in der belle Wolfienne charakteristisch hervortritt, ist nicht nur von dem schwerfälligen Pedantismus befreit, sondern vielfach mit Lockeschen und Humeschen Gedanken versetzt. Seine akademischen Abhandlungen sind meistens psychologischer oder auch ethischer Art. Die letzteren halten das Prinzip der Vollkommenheit fest, so aber, dass sie stets darauf aufmerksam machen, dass in dem Bewusstsein derselben die Glückseligkeit bestehe. Sein Ébauche du système de la compensation (1759) ruht auf Leibnitzischer Basis, nähert sich aber in vielem dem an, was bald nach ihm *Robinet* ausführlich entwickelte (s. § 285, 5). Die Untersuchungen über Unsterblichkeit und die Beweise über das Dasein Gottes verstehen sich hier von selbst. Bei den

letzteren macht er den ontologischen Beweis zur Grundlage aller übrigen, ihn selbst aber stützt er darauf, dass die Idee Gottes uns, gerade wie das Bewusstsein der eigenen Existenz allen Menschen, inne wohne.

4. Wenn *Maupertuis* für die Franzosen, *Formey* für die Kinder der französischen Kolonie in Berlin Anziehungspunkt wurde, so hat in den fünfzehn Jahren, während deren er in Berlin lebte, *Leonhard Euler* (15. April 1707 bis 7. Sept, 1783) dafür gesorgt, dass Schweizer in die Akademie gezogen wurden. So hoch der ursprünglich von *Joh. Bernoulli* gebildete grosse Mathematiker in seinem Hauptfach *Leibnitz* stellte, so wenig konnte er sich mit dessen Philosophie befreunden. Dies geht nicht nur daraus hervor, dass durch seinen Einfluss eine gegen die Monadologie gerichtete Abhandlung gekrönt ward, sondern ganz direkt aus seiner interessanten akademischen Abhandlung, Réflexions sur l'espace et le temps (1748), in welcher er die Idealität von Zeit und Raum bekämpft, sowie auch aus den Lettres à une princesse d'Allemagne sur différentes questions de physique et de philosophie, 3 voll., Paris 1868—72. Zuerst ist unter den Schweizern, die als Akademiker in der Klasse der spekulativen Philosophie thätig waren, *Nicolas de Béguelin* (25. Juni 1714 bis 3. Febr. 1789) zu nennen, der, weil jedes philosophische System die Gegenstände nur von einer Seite betrachte, aus den verschiedenen Systemen das heraus zu lesen anrät, was das Sicherste. Diesem Rate entsprechend sucht er den Streit zwischen Newtonianern und Leibnitzianern zu schlichten, indem er zu zeigen versucht, dass sich aus der Stufenreihe der Monaden das Attraktionsgesetz ableiten lasse; ebenso setzt er sich vor, in den psychologischen Untersuchungen die Lockesche Beobachtung mit *Leibnitz'* Ableitung aus der vorstellenden Kraft zu verbinden. Diese vermittelnde Stellung macht es erklärlich, dass in den fünf Abhandlungen über die ersten Prinzipien der Metaphysik, die sich in den Schriften der Akademie (1755 ff.) finden, so viele Annäherungen an *Kant* vorkommen. Bedeutender als *Béguelin* ist sein Landsmann *Johann Bernhard Merian* (28. Sept. 1723—1807), seit 1748 in Berlin und nach *Formeys* Tode beständiger Sekretär der Akademie, für die allein er gelebt und gewirkt hat. Seinem Wahlspruch gemäss, dass eine Akademie sich zu keiner anderen Philosophie bekennen dürfe als zum Eklektizismus, dringt er auf das Studium der Geschichte der Philosophie, und tadelt die Vernachlässigung desselben an der Schottischen Schule, mit der er sonst hinsichtlich der Selbstbeobachtung sich einverstanden weiss. Das Verhältnis *Lockes* und *Leibnitz'* formuliert er fast wörtlich so, wie vor ihm *Bonnet* und nach ihm *Kant: Leibnitz* habe die Empfindungen in Gedanken, *Locke* die Ideen in Empfindungen verwandelt, und dies sei ein Irrtum. Ganz ähnlich fordert er, dass in

der Ethik die (englische) Theorie des moralischen Sinnes mit der (deutschen), dass die Vernunft diktieren soll, vereinigt werde. Wie hinsichtlich des Inhalts die Philosophie nicht einseitig sein, sondern alle Ansichten in sich vereinigen soll, so fordert er hinsichtlich ihrer Form elegante Darstellung, wie sie z. B. *Leibnitz* in der Theodicee zeige. Der Kantischen Philosophie, deren Triumphe er noch erlebt hat, prophezeit er ein Los, wie es die Wolffsche gehabt habe. — Eine sehr einflussreiche Stellung nahm sehr bald nach seinem Eintritt in die Akademie ein dritter Schweizer ein: *Johann Georg Sulzer* (5. Okt. 1720 bis 27. Febr. 1779). Er kam erst spät zum gelehrten Studium, lernte, als er schon Prediger war, die Wolffsche Philosophie kennen, und trat auf den Rat *Bodmers* und *Breitingers* zuerst mit einer physikotheologischen Schrift vor das Publikum, mit den Moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur (1740), die *Formey* durch seine Übersetzung als Essais sur la physique appliquée à la morale viel bekannter machte. Nachdem er eine Zeit lang Hauslehrer in Magdeburg, dann Lehrer der Mathematik in Berlin gewesen war, auch seinen Kurzen Begriff aller Wissenschaften (1745) und seinen Versuch von der Erziehung (1746) veröffentlicht hatte, ward er im J. 1750 in die Akademie aufgenommen. Die Abhandlungen, die er in derselben vorgelesen hat, sind deutsch als Vermischte Schriften (2 Bde., 1773, 1781) herausgekommen. Ausserdem schrieb er: Vorübung zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens (3 Bde., 1763) und seit 1771—1774 die Allgemeine Theorie der schönen Künste, die sein berühmtestes Werk ist. Seinem Grundsatze gemäss, dass die Erforschung des eigenen Geistes die Hauptaufgabe der Philosophie sei, hat er schon früh angefangen, dort, wo die bisherigen Philosophen, namentlich *Wolff,* nicht genug gethan hatten, diesem Mangel abzuhelfen. Da schien ihm nun die Wolffsche Entgegensetzung des Erkenntnis- und Willensvermögens die Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen nicht gehörig zu berücksichtigen. Darum knüpft er an *Leibnitz'* dunkle Vorstellungen an, und sieht in diesen die ersten Ursprünge des Gefühls oder der Empfindsamkeit, die er von der Erkenntniskraft unterscheidet. Auf die Untersuchungen aber über das Gefühl des Angenehmen, wie er sie in den Jahren 1751/52 in der Akademie vorgetragen hat, stützt sich *Sulzers* Ästhetik. Mit den Wolffianern setzt er das Wesen des Schönen in die Vollkommenheit, d. h. die Mannigfaltigkeit in der Einheit; zugleich aber betont er, dass unser Wohlgefallen daran sich nur auf das Gefühl gesteigerter intellektueller Thätigkeit stütze. Darum steht ihm der Genuss des Schönen höher als der sinnliche Genuss, und niedriger als die moralische Befriedigung, welcher letzteren er daher auch dienen

soll. Sehr entschieden dringt er dann darauf, dass der ästhetische Geschmack durchaus nicht so subjektiv sei, wie der leibliche: es giebt objektive Gründe, warum eines schön, und warum es schöner als ein anderes. (Ganz wie später auch *Lessing*, stellt *Sulzer* hier das Epos über das Drama. Beide sind dabei nicht stehen geblieben). Während die Berührungspunkte mit *Wolff* es erklärlich machten, dass selbst Gottschedianer *Sulzers* ästhetische Arbeiten anerkannten, war sein freundschaftliches Verhältnis zu *Bodmer* und *Breitinger*, und infolge dessen seine Maxime, von anerkannten (namentlich englischen) Kunstwerken die Regeln abzuleiten, anstatt sie *a priori* festzustellen, der Grund, warum die Gegner *Gottscheds* ihn so priesen. Er galt lange Zeit als erste ästhetische Autorität. Übrigens möchte der Umstand, dass *Sulzer* seine akademischen Abhandlungen in deutscher Sprache dem Publikum vorlas, seine grösseren Werke deutsch verfasste, ein Hervortreten des deutschen Elementes in der Akademie beweisen, welches erklärlich macht, dass die Pariser anfingen, sich über das Idiom derselben lustig zu machen. Wäre es doch dem *Philo* nicht anders gegangen, wenn ein Athener nach Alexandria gekommen wäre. Zum Organ dieser Reaktion gegen das Deutschwerden der Akademie macht sich *André Pierre le Guay Prémontval* (1716—1764), der in seinen akademischen Abhandlungen und sonstigen Schriften (du hazard sous l'empire de la providence (1754), Diogène de d'Alembert (1754), Vue philosophique (1756) u. a.) nicht müde ward, den Wolffianern zuzurufen, sie sollten nicht deutsch oder lateinisch, sondern französisch denken, ihre Ontologie gegen seine Psychokratie vertauschen, die sich zu jener verhalte wie das System des *Copernicus* zu der Ansicht des Pöbels. Es war zu spät. Noch mehr tritt das deutsche Element hervor bei dem Elsässer *Johann Heinrich Lambert* (26. Aug. 1728 bis 25. Sept. 1777; über ihn *Joh. Lepsius*, München 1881), der, nachdem er sich als Hauslehrer in der Schweiz und auf Reisen mit seinen Eleven sehr vielseitig ausgebildet hatte, in Augsburg seine Photometria (1760), seine Kosmologischen Briefe (1761), dann in München sein Neues Organon (2 Bde., Leipz. 1764) schrieb, und nachdem sich der Plan, durch ihn eine Akademie in München einzurichten, zerschlagen hatte, in die von Berlin aufgenommen ward. Ausser seinen Akademischen Abhandlungen verfasste er jetzt seine Architektonik (Riga 1771), die sich an das neue Organon anschliesst. Obgleich mehr Autodidakt als alle bisher Erwähnten, bespricht er doch seine Abhängigkeit von *Wolff* und *Locke* in seinem Organon ganz richtig. Dass er die Leistungen beider ganz ähnlich wie *Bonnet* und *Merian* beurteilt, dass er ferner in seinem Organon die vier Fragen beantworten will: Hat der Verstand die Kraft, die Wahrheit zu erkennen

(Dianoiologie)? Wie ist die Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden (Alethiologie)? Verhindert die Bezeichnung durch Worte die Erkenntnis der Wahrheit (Semiotik)? Wie schützt man sich vor der Verblendung durch den Schein (Phänomenologie)? — dies beides musste *Kant* mit grossen Erwartungen erfüllen, die er in seinen Briefen an *Lambert* ausspricht. Freilich, als nach dem Erscheinen von *Kants* Epoche machender Dissertation die Architektonik *Lamberts* eine Ontologie alten Schlages brachte, nahm *Kant* seine Lobsprüche zurück. Desto mehr spendete *Bonnet*, der darin sehr viele Übereinstimmung mit seinen eigenen Ansichten fand. Nach *Lamberts* Tode hat *Joh. Bernoulli* eine Auswahl seiner Abhandlungen herausgegeben (Berlin 1782). Zu den Vergessenen des achtzehnten Jahrhunderts gehört *Gottfried Ploucquet* (1716—1790), seit 1748 Mitglied der Berliner Akademie, seit 1750 Professor der Philosophie in Tübingen. Erst neuerdings hat, nicht sein metaphysischer, anfänglich monadologischer Standpunkt (Dissertatio, qua Varignonii demonstratio possibilitatis transsubstantionis enervatur, 1748; Primaria Monadologiae capita, 1750; de materialismo cum confutatione libelli l'homme machine; sodann die zusammengehörigen, fast nur erweiterte Auflagen der ersten von ihnen bildenden Schriften: 1752 Principia de substantiis et phaenomenis; 1759 Fundamenta philosophiae speculativae; 1772 Institutiones philosophiae theoreticae; 1778 Elementa philosophiae contemplativae), sondern seine Bedeutung als Logiker, die ihn zum Gegner *Lamberts* machte, gerechtere Würdigung erfahren (1763 Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species quam vitia formae detegendi; 1764 Methodus calculandi in Logicis [schon in der Monadologie von 1753]; 1765 Untersuchung und Abänderung der logicalischen Constructionen Herrn Prof. Lamberts; 1766 Sammlung von Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, her. von *Aug. Fr. Böck,* Frankf. u. Leipz. 1766; 2. Aufl. 1773; de origine sermonis 1770). *Ploucquet* hat, angeregt durch die ars characteristica von *Leibnitz,* und wohlvertraut mit den logischen Erörterungen aus dem Anfang des Jahrhunderts in Deutschland, die logischen Probleme ungleich schärfer und tiefer erfasst, als irgend einer seiner Zeitgenossen.

5. Während durch *Sulzer* und *Lambert* die Berliner Akademie mehr in die Richtung einschlägt, die später als idealistisch gefärbte Weltphilosophie zur Sprache kommen wird, sucht die bis zu jenen beiden fast allein vertretene sich andere Wohnsitze, die insofern als Ableger der Berliner Akademie bezeichnet werden können, als die Männer, welche diese Ansichten vertreten oder verbreiten, entweder wirkliche Glieder der Berliner Akademie gewesen waren oder doch als

Korrespondenten und Laureati derselben mit ihr im Verkehr standen. Das Erstere gilt von *Pierre Prévost* (3. März 1751 bis 8. April 1839), der in Genf durch den Verehrer *Newtons*, *Le Sage*, gebildet, nach längerem Aufenthalt in Holland, England und Paris im Jahre 1780 *Sulzers* Nachfolger in der Akademie zu Berlin ward, und dort sich so an *Merian* schloss, dass er sein treuester Schüler genannt werden kann. Auch auf *Lambert* macht zuerst *Merian* ihn aufmerksam. Im J. 1784 erhielt er die Professur der Literatur in Genf, die er 1793 mit der philosophischen vertauschte; und nun begann jene einflussreiche Wirksamkeit, die er bis an seinen Tod gezeigt hat. Die Philosophie, die sich ganz auf Beobachtung gründen soll, ist Erforschung der Natur. Der körperlichen, da ist sie Physik; der geistigen, da ist sie Metaphysik, die also ganz auf der Selbstbeobachtung beruht und die drei Grundvermögen des Geistes, Gefühl, Erkenntnisvermögen, Willen, betrachten muss. Fingerzeige zu richtiger Beobachtung sind längst gegeben; darum ist für den Philosophen das Studium der Geschichte der Philosophie unentbehrlich. Von den drei Schulen, die er charakterisiert, der französischen, deutschen und schottischen, stellt er die letzte am höchsten (daher hat er auch *Dugalt Stewart* übersetzt). *Condillac* stellt er gegen *Bonnet* weit zurück. Ebenso *Kant* gegen *Leibnitz* und *Wolff*. Überhaupt aber legt er auf die deutsche Schule weniger Gewicht als auf die beiden anderen. Unter seinen Werken sind besonders die Essais de philosophie (2 voll., 1804) zu nennen, die einen Auszug aus seinen Vorlesungen enthalten. Seine wertvollen Abhandlungen über die magnetischen Kräfte, über den Einfluss der Zeichen auf die Bildung der Ideen fanden vielen Beifall, und seine dankbare Erinnerung an Berlin bezeugte er darin, dass er Mitarbeiter an der Berliner Monatsschrift blieb. Eine seltene Vielseitigkeit charakterisiert den Mann, durch den der wissenschaftliche Zustand Genfs eine ebenso wichtige Modifikation erfuhr, wie einst durch *Chouet*, als er den Cartesianismus dahin verpflanzte.

6. Zwar nicht frühere Mitglieder der Berliner Akademie, wohl aber als ihre Laureati, Korrespondenten und Freunde verbunden, waren die Männer, welche die vom Schulstaub befreite und aller nationalen Färbung ledige Weltphilosophie auf die Katheder einer deutschen Universität verpflanzten; ein Unternehmen, das nach dem oben (§ 293, 8) Gesagten widersinnig wäre, hätte es nicht auf der Universität stattgehabt, die, indem sie vom König von England gegründet wird, weniger rein deutschen, und indem gleich bei ihrer Gründung die Absicht ausgesprochen wird, weltmännisch gebildete Staatsmänner zu erziehen, nicht mehr den alten Universitätscharakter hat. Was die Leipziger oder Wittenberger Magister nicht vermochten, ohne einen Selbstmord

an sich zu begehen, das war den Göttinger Hofräten nicht unmöglich. Zuerst ist hier *Abraham Gotthilf Kästner* (1719—1800) zu nennen, der neben seinen mathematischen und physikalischen auch philosophische Vorlesungen in Göttingen hielt. Obgleich ursprünglich in Leipzig ein ziemlich strenger Wolffianer, zeigt er doch in der von der Berliner Akademie gekrönten Preisschrift, in welcher alle sympathetischen Neigungen auf den Genuss gegründet werden, den die gesteigerte eigene Vollkommenheit gewährt, eine Verschmelzung des strengen Vollkommenheitsprinzips mit eudämonistischen Tendenzen, die das Programm genannt werden kann der eigentlich Göttingischen Philosophie. Diese repräsentiert niemand so vollständig wie *Johann Georg Heinrich Feder* (geboren am 15. Mai 1740, von 1768—1797 Professor in Göttingen, dann Direktor des Georgianum in Hannover bis an seinen Tod, 22. Mai 1825). Eine anwendbare Philosophie aus den natürlichsten oder nicht füglich zu bestreitenden Vorstellungen in irenisch-eklektischer Lehrart abzuleiten, weder Lockianer noch Wolffianer noch Crusianer noch Kantianer zu sein, wohl aber mannigfaltige Vorstellungsarten zu verarbeiten und zur Stärkung seiner individuellen Geistesbetriebsamkeit sich zu assimilieren — das ist, mit seinen eignen Worten beschrieben, das Ziel, das er sich vorgesetzt hat. Mit seinem in Coburg verfassten Grundriss der philosophischen Wissenschaften begann die Reihe von Schriften, von denen manche sehr oft aufgelegt worden sind, und deren vollständiges Register sich in *Pütters* Gelehrtengeschichte der Universität Göttingen findet. Besonders sind zu nennen die sehr oft aufgelegten Institutiones logicae et metaphysicae (Francof. 1777), Untersuchungen über den menschlichen Willen (Göttingen und Lemgo 1779—93, 4 Thle.), sowie die von seinem Sohne herausgegebene Autobiographie, J. G. H. Feder's Leben, Natur und Grundsätze, Leipz. 1825. Der letzteren sind allgemeine Sätze hinzugefügt, welche die Summe von *Feders* Philosophie enthalten. Danach hat es die Philosophie nur mit dem Menschen zu thun; alles, was sie behandelt, geschieht am Ende in Beziehung auf ihn, und zwar so, dass nie vergessen wird, dass nur *moderata durant*. Demgemäss stellt er sich auf einen Standpunkt, den er philosophischen Realismus nennt, der die Psychologie allen andern Disziplinen voraus-stellt, so dass die Logik, Ethik u. s. w. zu Anwendungen, ja fast zu Teilen der Psychologie werden (ein Standpunkt von dem aus angesehen der Unterschied zwischen *Kant* und *Berkeley* verschwindet) giebt aber zu, dass das Wesen der Dinge nur so erkannt werde, wie es sich in unserem Erkennen und nach demselben modifiziert. Im Praktischen will er weder einen Determinismus wie den *Spinozas*, noch einen Indeterminismus wie *Crusius* behaupten, sondern hält sich an die That-

sache, dass wir uns für frei halten, uns anklagen und entschuldigen. Das Ziel des Handelns ist die auf Selbstbilligung beruhende Seelenruhe. In der Politik sind *Locke* und *Rousseau* seine Lehrer, nur dass er, namentlich seit er die Schreckenszeit der Revolution erlebt hatte, die revolutionären Folgerungen ihrer Prinzipien mildert. Den Kulminationspunkt seines Ruhmes hatte *Feder* im Anfange der achtziger Jahre erreicht. Deshalb glaubte auch der Illuminaten-Orden einen grossen Fang gemacht zu haben, als *Feder* (Marc Aurel) ihm beitrat. Als die von *Garve* verfasste, von *Feder* umgeänderte Rezension der Kritik der reinen Vernunft, die in der Göttinger gelehrten Zeitung erschien, von *Kant* in dessen Prolegomenen in ihrer Nichtigkeit dargestellt worden war, ging es mit *Feders* Ansehen schnell abwärts. Seine Schrift über Raum, Zeit und Causalität fand wenig Anklang, seine mit *Meiners* herausgegebene Philosophische Bibliothek ging bald ein; und er war froh, sein Katheder mit dem Direktorium einer höheren Lehranstalt in Hannover vertauschen zu können. Vom Kritizismus kann der sonst so milde Mann nicht ohne Bitterkeit sprechen. Niemand stand ihm persönlich näher als der, gleichfalls von der Berliner Akademie gekrönte *Christoph Meiners* (1747—1818), der schon in seiner anonym herausgegebenen Revision der Philosophie (Gött. 1772) darauf hinweist, dass die Philosophie auf Psychologie zu gründen sei, dann in seinem Abriss der Psychologie (1773), ebenso später in seinem Grundriss der Seelenlehre (1786), endlich in seinen Untersuchungen über Denk- und Willenskräfte (1806) diese Fundamentalwissenschaft, in seinen Vermischten Schriften (Leipz. 1775, 76; 3 Bde.) allerlei ethische Fragen, endlich in einer grossen Menge ziemlich oberflächlicher historischer Schriften die Philosophie, die Religionen, die Bildung überhaupt vom Gesichtspunkt der fortschreitenden Aufklärung aus betrachtet. Bedeutender als dieser Vielschreiber, ihm aber und *Feder* nahe befreundet, ist der Schlesier *Christian Garve* (7. Jan. 1742 bis 1. Dez. 1798). Durch *Baumgarten* in Frankfurt der Philosophie gewonnen, studierte er nach dessen Tode in Halle besonders Mathematik und in Leipzig Philologie und schöne Wissenschaften, trat auch in näheren Verkehr mit älteren Gelehrten, wie *Gellert* u. a., und schloss einen engen Freundschaftsbund mit dem gleichaltrigen *Engel*. Akademische Vorlesungen, die er in Leipzig zu halten begann, gab er bald auf und lebte seit 1772 in Breslau ganz der Schriftstellerei. Übersetzungen aus dem Englischen waren es, durch die er sich zuerst bekannt machte: *Fergusons* Moralphilosophie (1772) folgte *Burke* über das Erhabene und Schöne (1773). Von *Friedrich dem Grossen* dazu aufgefordert, übersetzte er *Cicero* „Von den Pflichten“ (4 Bde., 1783; sehr oft aufgelegt). *Payleys* Grundsätze der

Moral und Politik (2 Bde., Leipz. 1787), *Adam Smith,* Untersuchungen über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums (4 Bde., Breslau 1794—96), endlich die erst nach seinem Tode herausgekommenen Übersetzungen von des *Aristoteles* Ethik und Politik (jede in 2 Bden., 1799), schliessen sich jenen Arbeiten an. Von selbständigen Abhandlungen sind zu nennen: über den Charakter der Bauern (Bresl. 1786); über die Verbindung der Moral mit der Politik (ebendaselbst 1788); endlich die Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben (Breslau 1792—1802, 5 Bde.). In allen zeigt sich, dass das Prädikat des „feinen" Denkers, das man ihm zu geben pflegte, ein verdientes ist. Nicht ein Vertiefen in die Sache, dies ist ihm, wie er selbst gesteht, unmöglich, weil er stets über sich selbst grübelt, sondern geistreiche Reflexionen über dieselbe, darum stets neue Gesichtspunkte zur Beurteilung der Sache: das ist es, was man aus *Garves* Schriften lernt. Dieselben erinnern bald an *Plutarchs* moralische Abhandlungen und bald an die Aufsätze *Lucians.* Man kann *Garve* eher als jeden anderen Sophist in dem Sinne nennen, welchen dies Wort in späterer Zeit bei den Griechen erhielt.

7. Dass der bisher geschilderten, realistisch gefärbten Weltphilosophie sogar an ihrem Sitze in Berlin die idealistisch-gefärbte, darum nicht mehr französierende, sondern rein deutsche, die zweitens zu betrachten ist, über den Kopf wachsen werde, dieses brachte, freilich wider ihren Willen, die französische Partei in der Akademie an den Tag. Eine gegen den Optimismus der Leibnitz-Wolffschen Schule gerichtete Preisaufgabe, an deren Stellung *Sulzer* unschuldig war, rief die beissende Satyre von *Mendelssohn* und *Lessing:* Pope ein Metaphysiker! (1755) hervor, deren Verfasser, obgleich sie anonym erschien, nicht lange verborgen blieben. (Dass nachher beide von der Akademie zu Mitgliedern gewählt wurden, zeigt, welchen Umschwung zwei Lustra hervorgebracht hatten). Diese beiden Männer aber und der um wenige Jahre jüngere *F. Nicolai* bilden das Dreigestirn, um das sich alle übrigen rein deutsch gesinnten Philosophen für die Welt scharen. Was die Zeitgenossen nie bezweifelten, dass diese Drei als Freunde und Genossen eines Werkes zusammenzustellen seien, wird, wo es heute geschieht, von vielen Verehrern *Lessings* als eine Versündigung an diesem angesehen. Zum Teil haben sie Recht; denn es wird sich zeigen, dass *Lessing* subjektiv und objektiv noch eine andere Stellung einnimmt als die beiden anderen. Aber nur zum Teil; denn erstlich verkennen sie die Stellung jener drei Männer, wenn sie sich *Lessing* stets als den Gebenden, die anderen beiden bloss als empfangend denken: von manchem Gedanken, dessen Durchführung *Lessing* berühmt gemacht hat, ist nach-

zuweisen, dass *Mendelssohn* ihn zuerst ausgesprochen hat. (Selbst in sprachlicher Hinsicht, hat *Lachmann* behauptet, habe *Lessing* durch den Umgang mit Einem gewinnen müssen, der sich das reine Hochdeutsch nicht als Kind, sondern mit vollem Bewusstsein angeeignet hatte). Sie übersehen aber zweitens, dass *Lessing* in dem Jahre starb, wo *Kants* Kritik der reinen Vernunft erschien, und dass darum die Kämpfe, in denen sein Leben bestand, nur gegen absterbende Prinzipien geführt wurden, ja dass ihn ein günstiges Geschick verhindert hat zu thun, was er wollte: über *Goethes* Werther herzufallen (was schwerlich, wie *Nicolai* meint, *Goethe* bei der Nachwelt gerade so diskreditiert hätte, wie *Klotz*); während *Mendelssohn* gleich nach *Lessings* Tode veranlasst wird, sich über *Kant*, über *Spinoza* gegen *Jacobi* auszusprechen, also über Männer, die teils ausser, teils über dem Ideenkreise des achtzehnten Jahrhunderts stehen, in dem *Mendelssohn* wurzelt. Viel mehr noch als *Mendelssohn* hat *Nicolai* für seinen wissenschaftlichen Ruhm zu lange gelebt. Wäre er bald nach *Lessing* gestorben, mitten in seiner Redaktion der Allgemeinen deutschen Bibliothek, ehe seine vielbesprochene Reisebeschreibung *Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Goethe* u. s. w. den Fehdebrief hingeworfen hatte: kein Mensch würde sich darüber wundern, ihn zu *Mendelssohn* und *Lessing* gestellt zu sehen. Zwischen dem Metaphysiker und dem Kritiker der Weltphilosophie steht er als der Redakteur ihrer Journale.

8. Der in Dessau am 6. Sept. 1729 geborene Sohn eines jüdischen Schreibers und Schullehrers, *Moses*, der, ehe er in den Sechziger Jahren das Patronymicum ***Mendelssohn*** als Familiennamen annahm, auch in Druckschriften immer nur Herr *Moses* heisst, auch seine Briefe nur *Moses*, manchmal auch *Moses Dessau* unterschreibt, wurde für seine Gesundheit zu früh durch den gelehrten Rabbi *Fränkel* in das Studium des Alten Testamentes (das er später ganz auswendig wusste), des Talmud und des *Maimonides* eingeführt, was ihn in der feinen Analysis von Begriffen sehr förderte. Im vierzehnten Jahre nach Berlin gewandert, hat er hier, viele Jahre lang mit unsäglichen Schwierigkeiten kämpfend, aus einer Übersetzung *Lockes* Latein, aus *Reinbecks* Schrift über die Augsburger Konfession Wolffsche Philosophie, im Umgange mit Gliedern des Joachimsthaler Gymnasiums reines Deutsch gelernt. Erst im Jahre 1750 gestaltete sich seine Lage freundlicher; er ward Hauslehrer in einem reichen jüdischen Handelshause, dem er später als Buchhalter, endlich nach dem Tode des Chefs als Leiter bis an seinen Tod vorstand. Im Jahre 1754 mit *Lessing*, durch diesen mit *Nicolai* bekannt geworden, empfing und gab er die mannigfachste Anregung. Schon im Jahre 1755, bis wohin er nur Hebräisches veröffentlicht hatte, tritt er in den Philosophischen Gesprächen, der

anonym erschienenen, mit *Lessing* zusammen gearbeiteten Schrift: Pope ein Methaphysiker! und mit den Briefen über die Empfindungen vor das deutsche Publikum. Im folgenden Jahr erschien seine Übersetzung von *Rousseaus* zweiter Dijoner Preisschrift nebst Anmerkungen dazu. Mitarbeiter zuerst an *Nicolais* Bibliothek der schönen Wissenschaften, seit 1759 neben *Lessing* der thätigste Arbeiter an den Literaturbriefen, lernt er Griechisch und treibt es eifrig mit *Nicolai*, mit dem auch *Newton* wieder durchstudiert wird, und gewinnt im Jahre 1763 den akademischen Preis mit seiner Schrift über die Evidenz. (Sein Konkurrent war *Kant*). Mit dem im Jahre 1767 erschienenen Phädon, der sehr oft aufgelegt worden ist, erreicht *Mendelssohn* den Gipfelpunkt seines Ruhmes, und eine Stellung, wie sie selten ein deutscher Schriftsteller eingenommen hat. Man kann sich wundern, dass *Lavaters* im J. 1769 an *Mendelssohn* gerichtete Aufforderung, entweder *Bonnets* Rechtfertigung des Christentums zu widerlegen oder Christ zu werden, von diesem nicht als unbequeme Zudringlichkeit, sondern geradezu als eine tötliche Beleidigung aufgenommen ward. Vielleicht ahnte er, dass durch sein Antwortschreiben — in welchem er, ähnlich wie viel später in seiner Schrift Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum (1783), sich mit voller Überzeugung nicht zum Deismus, sondern zum Judentum bekennt, und das Wesen desselben darein setzt, dass ausser dem Naturgesetz (den Geboten der Noachiden), das allen Menschen gegeben ist, damit sie durch Befolgung desselben selig werden, die jüdische Nation allein das mosaische Gesetz empfangen habe, von dessen Befolgung auch der Übertritt zum Christentum nicht dispensiere — der Anspruch auf ein exklusives Bevorzugtsein, welcher eben zum Juden macht, zu sichtbar werden, und sich seine, trotz aller geträumten Gleichheit isolierte Stellung offenbaren möchte. Gewiss ist, dass diese Angelegenheit ihn krank und für sein übriges Leben noch reizbarer machte, als er es gewesen war. Dass, als im Jahre 1771 die Akademie ihn zugleich mit *Garve* zum Mitglied erwählte, *Friedrich der Grosse* seinen Namen aus der Liste strich, konnte nicht dazu dienen, ihn zu beruhigen. Die im J. 1778 erschienenen Ritualgesetze der Juden, die im J. 1780 mit hebräischen Lettern gedruckte Übersetzung des Pentateuch in reinem Deutsch, zeigen *Mendelssohns* Eifer für Reformen in seiner eigenen Religionsgemeinschaft. Dass bei Revision der preussischen Gesetze er bei einigen, die Stellung der Juden betreffenden Punkten um sein Gutachten gebeten ward, wurde ihm Veranlassung, die Resultate seines Nachdenkens in der Vorrede, mit der er die Rettung der Juden von Rabbi Manasse Ben Israel (1782) begleitete, und in der oben genannten Schrift „Jerusalem" niederzulegen. Die im Jahre 1785 erschienenen

Morgenstunden sind ursprünglich Diktate bei religiös-philosophischen Vorlesungen, die er seinem ältesten Sohne, seinem Schwiegersohn und dem jungen *Wessely* hielt. Das Erscheinen dieser Schrift wurde die Veranlassung dazu, dass *F. H. Jacobi* einen mit *Mendelssohn* geführten Briefwechsel über Spinozismus und *Lessings* Stellung zu demselben drucken liess. *Mendelssohn* hatte in diesem Briefwechsel durch den vornehmen Ton, den er zuerst *Jacobi* gegenüber annahm, dann aber auch durch seine Unfähigkeit, in die Anschauungen des *Spinoza* einzugehen, sich zu sehr blossgestellt, als das diese Veröffentlichung ihm gleichgiltig sein konnte. Als er die sehr gereizte Erwiderung, Mendelssohn an die Freunde Lessings, zum Verleger trug, erkältete er sich und starb am 4. Jan. 1786. Seine gesammelten Werke, die 1849 in Ofen in 12 Bänden erschienen, sind sorgfältiger von seinem Enkel, Prof. *B. Mendelssohn,* in sieben Bänden herausgegeben (Leipz. 1843). Diese Ausgabe enthält auch die Biographie *Mendelssohns* von dessen Sohn, dem Vater des Herausgebers, und eine Abhandlung über *Mendelssohns* Stellung von *Chr. Aug. Brandis* (s. *Trendelenburg,* Chr. A. Brandis, Berl. 1868); ausserdem den Briefwechsel *Mendelssohns.*

9. *Mendelssohns* ausdrückliches Geständnis, er habe für alles, was Geschichte heisse, nicht das geringste Interesse, erklärt, wie er in der Vorrede zu seinem Jerusalem dazu kommt, von seinem angebeteten *Lessing* fast wegwerfend zu sprechen, weil derselbe eine Erziehung des Menschengeschlechts statuiere, da doch nur der Einzelne fortschreite, die Gattung aber, dieses Abstractum, unveränderlich dasselbe bleibe. Wenn er dabei der Geschichte stets die Metaphysik als seine Göttin entgegenstellt, so ist klar, das die Metaphysik eines Mannes, dem die Menschheit nur ein Gedankending, der Einzelne allein etwas Wirkliches ist, nur eine solche sein kann, die im Mittelalter nominalistisch hiess, in dieser Darstellung individualistisch genannt worden ist. Zunächst ist dies die Leibnitz-Wolffsche, zu der sich *Mendelssohn* stets bekannt hat, wie denn auch von den lebenden Philosophen *Baumgarten* immer von ihm für den ersten Metaphysiker erklärt wird. Dies aber hindert ihn nicht, von der entgegengesetzten Richtung vieles zu entlehnen. Es war nicht ohne Folgen geblieben, dass *Lockes* Werke die ersten eines occidentalischen Philosophen waren, die er las, und dass *Lessing* ihn auf *Shaftesbury* hingewiesen hatte. Man müsse, sagt er in einer seiner ersten Schriften, die Beobachtung, worin uns die Engländer übertreffen, mit der Vernunft verbinden, in der die Deutschen excellieren, und noch in seiner letzten sucht er *Humes* Ansicht vom Kausalitätsbegriff mit der Wolffschen Lehre vom zureichenden Grunde zu verbinden. Auch bei ihm zeigt sich übrigens der oben bemerkte skeptische Zug in allem Synkretismus: sehr oft be-

gegnet uns bei ihm die Behauptung, der Streit der Materialisten und Idealisten betreffe viel mehr die Ausdrücke, als die Sache. Freilich in dem, was in *Mendelssohns* Metaphysik die (Haupt-) Sache ist, sind sie wirklich einig: in der Behauptung, dass nur das Einzelwesen ein Wirkliches ist. Das Hinneinnehmen realistischer Elemente also unterscheidet den Metaphysiker *Mendelssohn* von *Baumgarten* und jedem anderen Wolffschen Metaphysiker. Dazu kommt aber als zweiter Unterschied, dass trotz seines Rühmens dieser Königin der Wissenschaft, die Metaphysik bei ihm doch zur blossen Dienerin wird, der religiösen und moralischen Freisinnigkeit nämlich. Dass *Baumgarten* ein rechtgläubiger Christ, ist ihm so ärgerlich, dass er misstrauisch wird gegen seine Metaphysik, da nur eine solche wahr sein könne, die von Vorurteilen befreit. (Als Vorurteil aber muss ihm wegen seines skeptischen Zuges jede Sicherheit, die Wahrheit zu besitzen, erscheinen. Wie alle übrigen Aufgeklärten, fordert *Mendelssohn* Toleranz nur mit einer einzigen Ausnahme: den Intoleranten soll keine gezeigt werden. Intolerant aber erscheint ihm jeder, der behauptet: da meine Ansicht wahr ist, kann es die entgegengesetzte nicht sein; darum auch *Baumgarten*, der rechtgläubige Christ). Eine Folge dieses Dienstverhältnisses ist, dass bei *Mendelssohn* die Metaphysik viel von ihrem rein theoretischen Charakter einbüsst. Ausdrücklich nennt er es überfeine Spekulation, wenn die Metaphysik nicht als Mittel zur Förderung der Glückseligkeit und als Antrieb zum Handeln betrieben wird, und rät wiederholt an, sich bei den Spekulationen immer an dem *sensus communis* zu orientieren. Sei doch eigentlich die ganze Aufgabe der Philosophie, das, was der gemeine Menschenverstand lehrt, in die Form der Vernunftwahrheit zu kleiden. Der Hauptunterschied aber zwischen *Mendelssohn* und *Baumgarten* oder jedem andern Metaphysiker alten Schlages betrifft die Art des Philosophierens. Nicht nur Deutsch, sondern ein gebildetes, schönes Deutsch will er angewandt haben; *Plato* ist ihm ein so grosser Philosoph viel weniger wegen des Inhalts seiner Lehre, als wegen seiner glänzenden Darstellung. Nicht streng syllogistisches Verfahren, sondern die Form der gebildeten Konversation ist sein Ideal. Darum die Brief- oder Gesprächsform, in welche er auch dort gern verfällt, wo ursprünglich eine andere gewählt ward. So sehr er darum auf bestimmte Begriffe dringt, und so sehr er es bedauert, dass die Nachahmung der Franzosen dahin gebracht habe, dass man nur für Damen schreibe und die solide Wissenschaft vernachlässige, so lässt er doch gern merken, dass er kein auf Universitäten gebildeter gelehrter Magister sei, weist sich eine Mittelstellung zwischen Metaphysiker und schönem Geiste an, und schreibt weder für eine bestimmte, noch überhaupt für die Schule, sondern für die

Welt. Worüber? Kein einziger der Gegenstände, von denen oben gesagt war, dass sie allein Interesse für diese Philosophen haben, ist von ihm vernachlässigt worden; und schon wegen dieser Vollständigkeit nimmt er unter diesen Philosophen der feinen Welt eine hohe Stelle ein, ganz abgesehen davon, dass er es vor allen gewesen ist, der (wie *Protagoras* unter den Sophisten) stets in Erinnerung gebracht hat, um was sich's eigentlich handelt: den Menschen. In den Briefen über die Empfindungen, in denen eine Anspielung auf das Mittlere zwischen Einfach und Zusammengesetzt beweist, dass *Mendelssohn* das kurz vorher erschienene Werk von *Creuz* (§ 292, 7) studiert hat, unterwirft er das zuerst von *Sulzer* genauer untersuchte Gefühl der Lust einer gründlichen Erörterung, und weist dabei schon vor *Tetens*, der ihm darin nachfolgt, dem Gefühl eine mittlere Stellung zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen an. Der Unterschied der sinnlichen Lust, des Gefühls der Schönheit und der Freude an der moralischen Vollkommenheit wird an *Leibnitz'* Unterscheidung der dunklen, klaren und deutlichen Vorstellungen (§ 288, 2) angeknüpft. Mit diesen Untersuchungen werden nicht nur solche verbunden, die das Wesen der Kunst betreffen, sondern auch eine Erörterung über den Selbstmord, die beweist, welch ein Wert hier auf die Einzelexistenz gelegt wird. Für die Beurteilung des Selbstmordes soll es gar keinen Unterschied machen, ob der Mensch unsterblich ist oder nicht. Der Vernünftige werde das qualvollste Dasein der Nichtexistenz vorziehen. Bei diesem Gegensatz zu dem auf seine Einzelheit verzichtenden Pantheismus kann es nicht befremden, wenn in den gleichzeitig erschienenen Philosophischen Gesprächen, wo durchgeführt wird, dass die aus dem Begriff der Monade folgende Harmonie zwischen Leib und Seele von *Leibnitz* als von Gott prästabilierte dargestellt werde, um auch solche zur Wahrheit zu führen, welche die Monadenlehre verwerfen, und dass bei jener Modifikation *Leibnitz* dem *Spinoza* vieles entlehne, der letztere mit dem *Curtius* verglichen wird, weil er sich in die Kluft gestürzt habe, jenseit welcher die wahre (Leibnitzische) Lehre zu finden sei. Für das positive Verdienst des Pantheismus kann der Individualist keinen Sinn haben. Dass *Mendelssohn* hier eine genaue Bekanntschaft mit *Spinozas* Ethik verrät, und doch im Briefwechsel mit *Jacobi* in der bekannten Weise über dessen Opera postuma sich äussert, bringt zu der Annahme, wenn man nicht ein ganz unerhörtes Vergessen annehmen will, dass *Mendelssohn* die Ethik nur in der Übersetzung gelesen habe. (Man vgl. allerdings die dem entgegenstehenden Daten über *Mendelssohns* Bildungsgang). In dem letzten der Gespräche wird *Leibnitz'* Prinzip der Nichtzuunterscheidenden, sowie seine Unterscheidung der notwendigen und zufälligen Wahrheiten gegen

den oben genannten Lobpreiser der französischen Philosophie, *Prémontval*, in Schutz genommen. Als im J. 1761 die beiden genannten Schriften als erster Band der philosophischen Schriften wieder erschienen, wurden ihnen im zweiten Bande einige Aufsätze hinzugefügt, nämlich Rhapsodie über die Empfindungen, über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften, über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften. Der Unterschied der unwillkürlichen und beliebigen Zeichen giebt den Einteilungsgrund für die Absonderung der schönen Wissenschaften (Dichtkunst und Beredsamkeit) von den anderen Künsten. Jene beiden unterscheiden sich dadurch, dass die eine gefallen, die andere überreden will. Die Malerei und Bildhauerkunst stellen das sinnlich Vollkommene in der „Folge neben einander“, Musik und Dichtkunst in der „Folge nach einander“ dar; daher der Unterschied in dem, was sie darstellen, sowie die Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer Verbindung. *Mendelssohns* Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften vom J. 1763, obgleich durch die Akademie veranlasst, behandelt doch nur Themata, die abgesehen davon für ihn das höchste Interesse hatten. In der Evidenz werden zwei Elemente unterschieden: die Gewissheit und die Fasslichkeit. Hinsichtlich der ersteren stehe die Metaphysik der Mathematik nicht im Geringsten nach. Desto mehr in Betracht der zweiten; teils weil die Mathematiker den Vorteil der gut gewählten Zeichen haben, teils weil ihre Resultate praktisch gleichgiltig sind, und darum unbefangener aufgenommen werden. Dazu kommt noch ein anderer Unterschied zwischen mathematischen und metaphysischen Untersuchungen: jenen ist es ganz gleichgiltig, ob die Gegenstände, von denen ihre Sätze gelten (Kreise, Triangel u. s. w.), in der Wirklichkeit existieren. Dagegen hat die Metaphysik, nachdem sie alle ihre Begriffe zerlegt hat, die schwierigste aller Aufgaben zu lösen: den Übergang in das Reich der Wirklichkeit zu machen, also nicht nur zu zeigen (wie die Mathematik), dass diesem Subjekt dieses Prädikat zukommt, sondern auch, dass dieses Subjekt oder dieses Prädikat wirklich ist, oder aber in der Wirklichkeit nicht existiert. *Cartesius* hat das Verdienst, an zwei Punkten diesen Übergang gemacht zu haben. Einmal indem er aus dem Denken auf die Existenz des denkenden Ich schloss, dann aber indem er aus dem Begriff des vollkommensten Wesens dessen Wirklichkeit folgerte. Der ontologische Beweis fürs Dasein Gottes, dem der ganze dritte Abschnitt der Abhandlung gewidmet ist, findet an *Mendelssohn* einen entschiedenen Verteidiger, welcher nachzuweisen sucht, dass, da blosse Möglichkeit mit dem Begriffe des vollkommensten Wesens streitet, nur das Dilemma übrig bleibt: entweder ist Gott unmöglich, oder er existiert wirklich. Im

vierten Abschnitt wird, wie im dritten von der rationalen Theologie, so von der Sittenlehre nachgewiesen, dass ihr Prinzip, die Verpflichtung eigene und fremde Vollkommenheit anzustreben, dieselbe Gewissheit habe, wie die mathematischen Axiome. Keine der Schriften *Mendelssohns* aber fand ein so dankbares Publikum als sein Phädon. Nicht nur das Thema, die Unsterblichkeit der Seele, in dessen Betrachtung die Aufgeklärten um so lieber schwelgten, als ihnen eben wie auch *Mendelssohn* dies fest stand, dass das Los aller nach dem Tode nur ein glückliches sein könne, sondern auch die Behandlungsweise in diesem „Mitteldinge von Übersetzung und eigener Ausarbeitung" fand man anziehend gerade aus dem Grunde, aus dem viele dies heute tadeln würden: *Sokrates* ist in der den Dialogen vorausgeschickten Charakteristik in einen gebildeten Berliner des achtzehnten Jahrhunderts verwandelt, der religiöse Aufklärung über alles setzt, und dem man wegen seiner moralischen Vortrefflichkeit schon zu Gute halten kann, wenn er dazwischen Geister sieht. Ganz wie man damals (was vor einiger Zeit wieder anfing Glück zu machen) die Konsuln Roms „Bürgermeister" nannte, so begrüsste man es mit Entzücken, wenn wieder eine grosse Figur des Altertums ganz wie unser einer dargestellt war. Es war eben jenes: so spräch' ich, wenn ich Christus wär', worauf oben § 293, 1 hingewiesen wurde. Am meisten tritt dieses Modernisieren in dem letzten der drei Gespräche hervor, von dem auch *Mendelssohn* selbst gesteht, er lasse darin *Sokrates* sprechen, wie er in unseren Tagen gesprochen hätte. Die Unmöglichkeit, dass Gott Wesen zum Elende bestimmt habe, die Unmöglichkeit, dass ein in der Vervollkommnung begriffenes Wesen in diesem Streben gehemmt werde, endlich die Notwendigkeit eines Lebens nach dem Tode, wenn die Thaten und der Lohn ein normales Verhältnis darbieten sollen: das sind die Hauptgründe für die Fortdauer, die hier entwickelt werden, und von denen *Mendelssohn* zugesteht, dass er sie *Baumgarten* und *Reimarus* entlehnt habe. *Mendelssohns* Jerusalem ist von vielen, u. a. von *Kant* für dessen beste Schrift erklärt worden, während sie für andere, die bis dahin viel auf *Mendelssohn* gehalten hatten, Veranlassung ward, sich öffentlich gegen ihn zu erklären; so für *Hamann*. Diese Schrift enthält in ihrem ersten Abschnitte die Grundzüge von *Mendelssohns* Naturrecht. Entschiedener Gegner der Ansicht, dass Pflichten und Rechte erst durch den Gesellschaftsvertrag entstehen, schreibt er diesem nur die Macht zu, unvollkommene (Gewissens-) Pflichten und Rechte in vollkommene (Zwangs-) Rechte und Pflichten zu verwandeln. Da eine solche Verwandlung nur Handlungen, nie Gesinnungen oder Überzeugungen betreffen kann, so erklärt er sich aufs entschiedenste gegen jede Kirche, die als moralische Person für sich das Recht in

Anspruch nehmen wollte, ihre Lehrer auf ein Symbol zu verpflichten, Zucht und Bann zu üben u. s. w. Natürlich folgt daraus, dass der Staat unvernünftig handelt, wenn er durch Vorrechte der Anhänger einer Religion zum Bekenntnis derselben verleitet oder Bestechung übt. Nur gegen Atheismus, Epikureismus und Fanatismus hat der Staat ein Recht einzuschreiten; denn wer Gott, Vorsehung und künftiges Leben nicht statuiert, kann den Staatszweck nicht verwirklichen, und ebenso wenig der, welcher zeitliches und ewiges Wohl als Gegensatz fasst, und um des Himmels willen die Erde vernachlässigt. Bedenkt man, dass in jenen drei Glaubensartikeln *Mendelssohns* ganze natürliche Theologie befasst ist; dass ferner in dem zweiten Abschnitt seines Jerusalem ausführlich entwickelt wird, dass das Judentum gar nicht eine geoffenbarte Religionslehre sein wolle, sondern nur geoffenbartes Gesetz; dass es nicht einen einzigen Glaubensartikel und kein Symbol habe, sondern nur Gebräuche für die Nachkommen *Jakobs* vorschreibe: so ist es erklärlich, dass *Hamann* in den Mendelssohnschen Forderungen eine Verherrlichung des Judentums auf Kosten des Christentums sah, und dies in seinem Golgatha und Scheblimini aussprach, in einer Weise, die *Mendelssohn* fast ebenso sehr verletzte, wie *Lavaters* Bekehrungsversuch. Was die Glätte und Feinheit der Darstellung betrifft, so stehen vielleicht die Morgenstunden unter *Mendelssohns* Werken oben an. Und doch ist es kein unverdientes Schicksal, wenn sie weniger anerkannt worden sind, als z. B. der Phädon. Erstlich kamen sie drei Jahre nach der Kritik der reinen Vernunft, ja sogar nachdem durch *Kants* Prolegomenen schlagend aller Welt nachgewiesen war, dass es mit der bisherigen Metaphysik ein Ende habe. Dann ist der Hauptpunkt, das ontologische Argument für das Dasein Gottes, in der Schrift über die Evidenz offenbar gründlicher behandelt. Endlich aber ist der, durch den Briefwechsel mit *Jacobi* veranlasste Versuch, einen modifizierten Pantheismus zu ersinnen und diesen *Lessing* in den Mund zu legen, je mehr jener Versuch misslungen war, um so mehr eine Versündigung an *Lessings* Geist, die dessen Verehrern nicht angenehm sein konnte. *Mendelssohn* erscheint in dieser Schrift als der verdriessliche Nachgebliebene, der es bescheiden ausspricht, er vermöge den neueren, einem *Lambert*, *Tetens* und dem „Alles zermalmenden“ *Kant*, nicht nachzufolgen, und der doch eine Herzensfreude hat, wenn der jüngere *Reimarus* ihm schreibt, an *Kant* sei eigentlich nicht viel.

10. Zwar lange nicht so sehr wie sein Freund *Moses*, doch aber auch Autodiktat ist *Friedrich Nicolai* (19. März 1733 bis 8. Jan. 1811). Nach einem ziemlich unsystematischen Unterricht im Hallischen Waisenhause und einem sehr guten auf der Berliner Realschule ward er Lehrling in einer Buchhandlung zu Frankfurt a. O., und lernte

hier in seinen Freistunden neben der englischen Sprache auch das früher nur begonnene, dann aber aufgegebene Griechisch, las auch bei *Baumgarten* nachgeschriebene Kollegien-Hefte. Daran schloss sich in Berlin, wo er eigentlich sich ganz den (namentlich ästhetischen) Studien widmen wollte, das Studium *Wolffs*. Eine anonyme, *Milton* betreffende Streitschrift war das erste, was *Nicolai* drucken liess. Mit *Lessing* und *Mendelssohn* bekannt geworden, gab er im J. 1755 seine Briefe über den jetzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland gleichfalls anonym heraus; aber schon im nächsten Jahre sieht man ihn die Laufbahn betreten, die seine eigentliche Stärke ist, die des Redakteurs. Die im J. 1757 begonnene Bibliothek der schönen Wissenschaften gab er, als er im J. 1759 die Buchhandlung übernehmen musste, an *Weisse* in Leipzig ab, und gründete darauf die Briefe, die neueste Literatur betreffend, die bis 1765 herauskamen. Sie wurden abgelöst von dem grossartigsten Unternehmen *Nicolais*, der Allgemeinen deutschen Bibliothek, die ihn einundzwanzig Jahre zu ihrem alleinigen Redakteur hatte, der selbst für jede Schrift den Rezensenten bestimmte, die Rezensionen, wo er es nötig fand, änderte, und in dieser Zeit sich nur mit einem einzigen Mitarbeiter (*Klotz* in Halle) überwarf. Es ist nicht ohne Grund, dass *Nicolai* als Sechziger mit Stolz auf die Änderung in den kritischen Blättern seit dreissig Jahren hinweist. Von dem ungeheuren Einfluss, den jene drei Zeitschriften während ihres Bestehens gezeigt haben, ist ein grosser Teil *Nicolais* Verdienst, und was er für die Verbreitung der „gesunden Philosophie“ gethan hat, muss eben darum mehr nach seiner Thätigkeit als Redakteur als nach seiner schriftstellerischen gemessen werden. An die letztere allein aber pflegt man zu denken, wenn man von der Breite, Plattheit u. s. w. des Mannes spricht, der gewiss ehrlich ist, wenn er sagt, er habe nie beim Schreiben an Ruhm gedacht, sondern an den gemeinen Nutzen, und gewiss aufrichtig genug, wenn er von seiner Schriftstellerei sagt, er habe eben geschrieben, wie der Hund aus dem Nil saufe; andere, *Mendelssohn*, *Göcking*, *Biester* haben das MS. kürzen und korrigieren müssen. Eben deswegen ist auch hier kein vollständiges Register seiner Schriften zu erwarten, das man sich aus dem fünften, zehnten und vierzehnten Bande von *Meusels* gelehrtem Deutschland zusammenstellen kann, wenn man über die Vielseitigkeit der Interessen *Nicolais* staunen will. Jene gesunde Philosophie ist erstlich keine allein seligmachende; denn diese hasst er, wie eine Kirche, die sich dafür erklärt. Er vergleicht die Philosophen mit solchen, die durch verschiedene Gucklöcher in denselben Raum blicken, und so billig sein müssen, den gerade gegenüber Stehenden zu erlauben, ganz andere Seiten der Dinge wahrzunehmen.

Sie ist zweitens durchaus keine Schulphilosophie: er rühmt sich gern dessen, dass er ein Geschäftsmann sei; das gebe einen unbefangeneren Blick, als die gelehrten Magister zu haben pflegen. Dieses achtet er so wenig, dass als im J. 1799 die Helmstädter philosophische Fakultät ihn promovierte, er von dem Titel nie Gebrauch gemacht hat. Darum schreibt er auch nicht in der Form eines Systems, sondern legt seine gesunde Philosophie in Romanen und seiner zwölfbändigen Beschreibung einer achtwöchentlichen Reise durch Deutschland nieder. Mit diesem Gegensatz zur Schule hängt auch sein Widerwille gegen gelehrte Terminologie zusammen. Es ist nicht nur um des komischen Effektes willen; denn dann hätte er es nur in dem burlesken Roman Sempronius Gundibert gethan, dass er *Kants a priori* und *a posteriori* mit vonvornig und vonhintenig übersetzt. Endlich ist seine Philosophie nicht aus einem bloss theoretischen Interesse hervorgegangen, sondern sie will gemeinnützig sein, sie soll die wahre Glückseligkeit, die eigene sowohl als die der Nebenmenschen befördern, soll Sicherheit im Handeln, Ruhe im Sterben gewähren, so dass man sich vor dem Tode so wenig fürchte, wie vor dem Grauwerden der Haare. Allen diesen Forderungen entspricht nun die Philosophie, wo sie im fortwährenden Kriege gegen Vorurteile aller Art besteht, und durch Aufstellen deutlicher Begriffe allem auf Unklarheit beruhenden Autoritätsglauben ein Ende zu machen sucht. Demgemäss befördert *Nicolais* Philosophie die religiöse Aufklärung. Sein vielgelesener Roman, Sebaldus Nothanker, ist ein steter Kampf gegen die Geltung der Symbole, gegen Ewigkeit der Höllenstrafen, gegen Intoleranz, kurz für die Stichworte der Aufgeklärten und der Aufklärung. Der Pietismus, dessen Auswüchse er in Halle kennen gelernt hatte, hat an ihm einen unermüdlichen Widersacher. Als sein eigentliches Feld aber erwählt er sich die Bekämpfung des Jesuiten-Ordens. Sein eifriges Spüren nach dessen heimlicher Wirksamkeit hat ihm den (an *Friedrich des Grossen* Kaffeeriecher erinnernden) Spottnamen des Jesuitenriechers zugezogen. *Lavater*, *Sailer* u. a. werden von ihm als wissentliche oder unwissentliche Förderer jesuitischer Zwecke angegriffen. Es war kein kleiner Triumph für seine Freunde, als sich fand, dass der von ihm so vielfach angegriffene Oberhofprediger *Stark* in Darmstadt wirklich heimlicher Jesuit gewesen war. Es ist besonders die Prätension derselben, allein die Wahrheit zu besitzen, an die sich dann ganz naturgemäss die Neigung Proselyten zu machen schliesst, die ihm die Jesuiten verhasst macht. Freilich geschieht es ihm wie seinen Freunden nicht selten, dass er sich gegen die Intoleranz sehr intolerant zeigt, und gegen die Proselytenmacherei Proselyten wirbt. Nicht weniger als die religiösen haben die sozialen Aufklärer *Nicolais* Beifall. So die grossen Völkererzieher. Vor allen

Friedrich der Grosse, der dem eingefleischten Berliner und felsenfesten Patrioten Gegenstand der innigsten Verehrung ist, wie sich das aus seinen Anekdoten, welche er besonders nach den Erzählungen des Musikers *Quanz,* des Marquis *d'Argens* und des Obristen *Quintus Icilius (Guichard)* zusammengetragen hat, ergiebt; aber auch *Katharina die Zweite, Joseph der Zweite* und andere erleuchtete Fürsten finden an ihm ihren ehrlichen Bewunderer; nicht minder die pädagogischen Reformatoren, unter denen er besonders Herrn *von Rochow* hervorzuheben pflegt. Was dann endlich die aufklärenden geheimen Gesellschaften betrifft, so hat *Nicolai* wie seine ganze Zeit ein Interesse an ihnen genommen, ja sich an Freimaurerei und Illuminatismus beteiligt. Eigentlich aber widersteht die Mystik ihm doch gar zu sehr, als dass er zu viel darauf geben könnte. Sein Urteil über die Freimaurerei in seiner Schrift über den Tempelherrn-Orden, dass sie ein Mantel sei, dem erst der Mann, der ihn trägt, den Wert gebe, verrät keinen sehr eifrigen Bruder, und ward die Veranlassung zu seinem Austritt aus der Loge. Den Illuminaten-Orden sieht er als eine Anstalt an, die nur Jünglingen imponieren könne. *Cagliostro* und alle anderen Charlatane seiner Zeit verachtet er gründlich. Das Gebiet, das von seiner frühesten Jugend an ihn interessiert, indem er darauf ausgeht, der gesunden Philosophie ihre Herrschaft zu sichern, ist das ästhetische. Feind aller Phantasterei, so sehr, dass wenn durch eine seltsame Ironie des Schicksals er Visionen bekommt, er der Welt berichtet, dass sie zweckmässig applizierten Blutegeln weichen, hat er nur in der bildenden Kunst, wo das Studium *Winkelmanns* und eigenes Anschauen ihn vor Abwegen sichern, sich zu dem idealen Standpunkt erhoben. In der Poesie kann er den moralischen Gesichtspunkt nie ganz überwinden. Das schlimme Beispiel, das Werthers Leiden geben können, bringt ihn dahin, dem Roman einen anderen Ausgang zu geben, und durch seine Freuden des jungen Werthers (Berlin 1775) die verdiente Züchtigung von *Goethe* sich auf den Hals zu ziehen. *Nicolai* liess sich dadurch nicht anfechten. Mit der Unerschütterlichkeit, die den Berliner charakterisiert, tritt er allen Richtungen entgegen, die nach seiner Ansicht verhindern, ein vernünftiger Mann, ein tüchtiger Bürger, ein solider Geschäftsmann zu werden. Als solche Hindernisse gelten ihm nun in der Poesie die von den Freunden *Schillers* und *Goethes* vertretenen Ansichten, wie sie für eine Zeit lang die Horen und *Schillers* Musen-Almanach zu ihren Organen hatten, in der Philosophie aber die Transscendental-Philosophie, wie sie von *Kant* begonnen, von *Reinhold* und *Fichte* weiter geführt war, und in der Jenaer Literatur-Zeitung das grosse Wort führte. Mit allen diesen Männern bindet er gleichzeitig im elften Bande seiner Reisebeschreibung an; denn er ist nicht eine

sensitive, ängstliche Natur wie sein Freund *Moses*, sondern ein derber märkischer Charakter. Die Abfertigungen, die er erfährt: *Kants* Aufsatz über Buchmacherei, *Schillers* und *Goethes* Xenien, genieren ihn durchaus nicht; sie werden wie später *Fichtes* grausame Schrift „F. Nicolai's Leben und seltsame Meinungen" Veranlassung zu ausführlichen Repliken, in welchen stets derselbe gesunde Menschenverstand sich hören lässt, für den es nichts Höheres giebt, als wirkliche Menschen-Individuen, dem eben darum physiognomische und biographische Studien die wichtigste Ausbeute geben, während er derer spottet, die *a priori* etwas über den Menschen feststellen wollen, ohne die Menschen kennen gelernt zu haben. Die Gemeinnützigkeit, auf die *Nicolai* bei allen seinen Arbeiten zurückkommt, führt er nicht nur im Munde. Seine Vaterstadt hat an ihm nicht nur einen exakten Beschreiber, sondern einen musterhaften Bürger gehabt, der während der französischen Invasion ohne Murren die schwersten Lasten getragen, und in seinem Testamente die Stadt sehr reichlich bedacht hat. Die Achtung aber, welche diese Inkarnation des Bürgertums auch den Repräsentanten des Staatsinteresses einflösste, die Freundschaft eines *Dohm*, das Vertrauen eines *Zedlitz*: sie beweisen, ganz wie die Stellung, die er der französischen Revolution gegenüber einnimmt, die Treue, mit welcher er an dem Staate hängt, dem er angehört.

11. Unter den vielen jüngeren Männern, welche sich, nachdem *Lessing* Berlin verlassen hatte, an *Mendelssohn* und *Nicolai* eng angeschlossen, ist zuerst der Halberstädter *Joh. Aug. Eberhard* (17. Aug. 1739 bis 6. Jan. 1809) zu nennen, der durch seine Neue Apologie des Sokrates (2 Bde., Berlin 1772; später oft aufgelegt) als Verteidiger der Seligkeit der Heiden bekannt geworden, in Charlottenburg Prediger, im J. 1778 aber Professor der Philosophie in Halle ward, wo er bis an seinen Tod in grossem Ansehen stand. Seine Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens (Berlin 1776) ist eine von der Berliner Akademie gekrönte Preisschrift, und darum interessant, weil die eine Urkraft der Seele (das Vorstellen) sowohl Denken oder Erkennen als Empfinden zeigen soll, als jenes sich thätig erweist, als dieses leidend erscheint; *Leibnitz'* unbewusste Vorstellungen werden dabei vielfach benutzt. Seine Sittenlehre der Vernunft (1781) und seine Vorbereitung zur natürlichen Theologie (Halle 1781), obgleich nicht so bedeutend wie seine ersten Werke, zeigen doch dieselbe innere Sicherheit, wie die seiner älteren Freunde. So, ehe *Kants* Kritik erschienen war. Sein Versuch dagegen, zu zeigen, dass *Kant* eigentlich nichts neues lehre, rief dessen spöttische Erwiderung hervor, und bewies, dass *Eberhards* Standpunkt ein veralteter sei. Am längsten erhielt sich sein Ruf im ästhetischen Gebiet, wo die

Theorie der schönen Künste und Wissenschaften (Halle 1783), an die sich später das Handbuch der Aesthetik schloss (4 Bde., Halle 1803—1805), mehrere Ausgaben erlebt hat. Auch seine Allgemeine Geschichte der Philosophie (Halle 1788) fand Beifall. Nach *Schleiermachers* Briefen an *Brinkmann* zu urteilen, muss er durch seinen Umgang sehr anregend gewirkt haben. Seine letzten grösseren Schriften sind: Geist des Urchristenthums (3 Bde., Halle 1807/8) und Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik (1795—1802), dessen erste sechs Bände von ihm sind (die letzten sechs von *Maass* und *Gruber*). Dieses Werk, sowie das sehr häufig aufgelegte Synonymische Wörterbuch der deutschen Sprache (Halle 1802) ist auch bei ihm (wie sich das auch bei anderen gezeigt hat), eine Folge der eklektisch-irenischen Ansicht, dass die meisten wissenschaftlichen Streitigkeiten sich nur um Worte drehen. — Wie ein glänzendes Meteor erscheint in diesem Kreise der Ulmer *Thomas Abbt* (25. Nov. 1738 bis 3. Nov. 1766), der, nachdem er in Halle Theologie, Philosophie und Mathematik studiert und zugleich *S. J. Baumgartens* Bibliothek fleissig benutzt hatte, durch das Letztere besonders auf die englische Literatur geführt ward. Im J. 1760 erhielt er eine ausserordentliche Professur der Weltweisheit in Frankfurt a. O., und schrieb in dieser Stellung Vom Tode für das Vaterland (Berlin 1761). Dann lebte er fast ein Jahr in Berlin, wo er sich namentlich mit *Mendelssohn* sehr eng verband und an *Lessings* Stelle als Mitarbeiter an den Literaturbriefen eintrat. Dies blieb er auch während seiner Professur in Rinteln, die er Ende 1761 antrat, aber nur anderthalb Jahre wirklich bekleidete. Sehnsucht, aus der akademischen Laufbahn heraus-, in eine praktische hineinzutreten, brachte ihn zuerst zu juristischen Studien, und dann, um Städte und Sitten der Menschen kennen zu lernen, zu Reisen in Deutschland, der Schweiz und einem Teil von Frankreich. Nach seiner Rückkehr schrieb er das Leben *Alexander Baumgartens* und veröffentlichte dann seine Hauptschrift Vom Verdienste (Berlin 1765). Mit einer Menge anderer Schriften beschäftigt, ward er gleichzeitig als Professor nach Marburg und Halle gerufen, zog aber beidem die Stelle als Hof- und Rechnungsrat in Bückeburg vor. Als solcher arbeitete er den ersten Band seines Auszuges aus der Allgemeinen Welthistorie (Halle 1766) aus, in welchem er nach *Voltaires* Vorbild einen Grundgedanken durchzuführen versucht: das Verschwinden der Barbarei. Nach seinem unerwartet frühen Tode sind seine Werke gesammelt als Thomas Abbt's Vermischte Schriften (Frankf. u. Leipz. 1783 ff.) in sechs Bänden erschienen. Sie enthalten sowohl das früher Gedruckte (die Beiträge zu den Literaturbriefen und der Allgemeinen deutschen Bibliothek nicht), als auch ungedruckte

Aufsätze, zu denen dann noch seine Korrespondenz mit *Mendelssohn* und anderen kommt. Der ausserordentliche Beifall, den *Abbts* Schriften fanden, erklärt sich daraus, dass er einer der ersten war, welche in Deutschland, ähnlich wie *Montaigne* in Frankreich, *Bacon* und die ihm nachfolgenden Essayisten in England, dem Publikum Arbeiten vorlegten, bei denen die Arbeit des Gedankens sich hinter der Leichtigkeit der Form, das wissenschaftliche Fundament hinter dem Ernst und Scherz mischenden Konversationston verbarg. Weit übertroffen aber wird er in dieser Hinsicht durch einen etwas jüngeren, gleichfalls dem Berliner Kreise angehörigen Mann, der es in dieser geistreich räsonnierenden Betrachtung aller möglichen Gegenstände, die damals Philosophie hiess, am weitesten gebracht hat, und dem eben deswegen der Name abgeborgt wurde, mit dem er sie bezeichnet. *Johann Jakob Engel* (11. Sept. 1741 bis 28. Jan. 1802), auf den Universitäten Rostock, Bützow (besonders durch *Tetens*) und Leipzig in die Wissenschaft eingeführt, bildete ähnlich wie *Abbt* durch sehr gründliche philologische Studien und Übersetzungen aus alten und neueren Sprachen sehr früh seinen Stil aus, studierte dabei Geschichte der Philosophie, mehr aber als alles durch den allerverschiedensten Umgang, den ihm Leipzig darbot, die Menschen. Mit am nächsten stand ihm *Garve*; gerade weil sie immer disputierten, wurden sie sich so wert. Der geringe Erfolg, den *Garve* als Dozent hatte, schreckte *Engel* von dieser Laufbahn ab; und er trat vor das Publikum zuerst als der Verfasser von zwei Lustspielen, dem dankbaren Sohn (1770) und dem Edelknaben (1772), die beide eine freundliche Aufnahme fanden. Das Jahr 1774 brachte er, um der Seidlerschen Truppe, bei welcher *Eckhof* spielte, nahe zu bleiben, in Gotha zu, wo er in den feinsten Zirkeln willkommen war, und gab im J. 1775 den ersten Band seines Philosophen für die Welt heraus (2. Bd. 1777, 3. Bd. 1800). Es ist dies eine Sammlung von Aufsätzen über alle möglichen Gegenstände, dem grösseren Teil nach von *Engel* selbst, aber auch von *Mendelssohn, Garve, Eberhard* u. a. Nach Berlin an das Joachimsthaler Gymnasium berufen, hat er im Unterricht die logischen Regeln aus Platonischen Dialogen von den Schülern selbst ableiten lassen, eine Methode, über die eine im J. 1780 gedruckte Schrift Rechenschaft giebt. Auch seine unvollendet gebliebene Theorie der Dichtungsarten (1783) ist ursprünglich ein Leitfaden zum Unterricht, den er eine Zeit lang auch dem nachmaligen König *Friedrich Wilhelm dem Dritten* erteilte. Seine Ideen zu einer Mimik (Berlin 1785, 2 Bde.) trugen wohl dazu bei, dass der als Vorleser ausgezeichnete Mann im J. 1787, in dem er auch Mitglied der Akademie wurde, die Leitung des „Königlichen Nationaltheaters" erhielt, die er indess im J. 1794 aufgab, um seinen Wohnsitz in Schwerin zu nehmen.

Hier vollendete er ein längst angefangenes Schauspiel: Eid und Pflicht, sammelte seine kleinen Schriften (1795), und schrieb das kleine Kabinetstück: Herr Lorenz Stark. Auch der Fürstenspiegel, in dem er entwickelte, was er den königlichen Kindern vorgetragen hatte, ward hier geschrieben. Im Jahre 1798 nach Berlin zurückgerufen, lebte er, mit akademischen Abhandlungen und der Sammlung seiner Werke beschäftigt, sehr zurückgezogen, und starb bei einem Besuch in seiner Vaterstadt (Parchim). Die Sammlung seiner Werke, ganz nach seinen eigenen Anordnungen nach seinem Tode durch seinen Freund *Friedländer* fortgeführt, befasst zwölf Bände (J. J. Engel's Schriften, Berlin 1801—1806). *Engel* hat in einer Sprache, die ihm einen Ehrenplatz unter den deutschen Prosaisten sichert, über alle möglichen Gegenstände in einem Geiste philosophiert, den er in seinem Tobias Witt, in seinen Curmethoden und anderen Aufsätzen empfiehlt: Nur keine Extreme, und immer das Eine mit dem Anderen verbunden! Kaum bei Einem tritt der Eklektizismus, welcher die Lehren der Engländer und Franzosen mit denen der Deutschen verschmelzen will, weil im Grunde beide Recht haben, in so ansprechender und geschmackvoller Weise hervor. Anhänger von *Newton*, wie dies seine akademischen Abhandlungen über das Licht beweisen, einverstanden mit *Locke* und *Condillac*, dass alle Erkenntnisse ihren letzten Grund in den Sinnen haben, erklärt er sich doch für *Leibnitz* in der Frage nach der individuellen Verschiedenheit und den Allgemeinbegriffen. *Condillacs* und *Bonnets* Fiktion von der Bildsäule heisst er willkommen. Mit dem ersteren behauptet auch er die spezifische Wichtigkeit des Gefühlssinnes; aber er findet, dass man nicht genug unterschieden habe: das Gefühl, wie es zu seinem Organ die Haut überhaupt hat, kann Gefühl, wie die Hand, Getaste genannt werden. Von beiden unterschieden ist das durch die Muskeln unter der Haut vermittelte Gefühl der Anstrengung, wofür *Engel* den Ausdruck Gestrebe vorschlägt. Hätten *Locke* und *Hume* diesen Unterschied gemacht, so hätten sie eingesehen, dass die Idee der Kraft gerade wie die der Farbe in einem einzigen Sinn, eben in dem Gestrebe ihren Ursprung hat. Wo *Engel* auf *Kant* kommt, pflegt er gegen ihn zu polemisieren. Bald geht ihm derselbe zu weit, bald nicht weit genug. Endlich ist noch zu nennen *Nicolais* treuester Freund und Genosse *Johann Erich Biester* (17. Nov. 1749 bis 1816), der, nachdem er in Göttingen die Rechte, dabei aber auch Literaturgeschichte und Philologie studiert und eine Zeit lang in Bützow doziert hatte, durch *Nicolais* Vermittelung Privatsekretär bei dem Minister *von Zedlitz* wurde, und als Königlicher Bibliothekar in Berlin starb. Er verdient hier erwähnt zu werden, weil er im J. 1783 mit *Gedike* zusammen die Berliner Monatsschrift gründete, die vom

Jahre 1791 an von ihm allein redigiert wird, eine Zeitschrift, die im grösseren Stil die Aufgabe löst, die sich *Engels* Philosoph für die Welt gestellt hatte, durch unterhaltende Aufsätze zu belehren und Aufklärung zu verbreiten. Die vielen Verbindungen *Biesters* gewannen der Monatsschrift sehr bedeutende Mitarbeiter; unter ihnen war *Kant* nicht der unbedeutendste. Wie alle dergleichen Zeitschriften verlor sie später an Ansehen. In der Antipathie gegen Katholizismus und dem Hass gegen die Jesuiten stimmte *Biester* so mit *Nicolai* überein, dass sie bis auf den heutigen Tag zusammen genannt zu werden pflegen, wo von Jesuitenriecherei die Rede ist. Darüber pflegt man zu vergessen, dass sie auch darin übereinstimmten, dass sie gewissenhaft an dem festhielten, was sie als Recht erkannt hatten.

12. Während *Mendelssohn* und *Nicolai* mit verzeihlichem Stolze zu verstehen gaben, sie seien etwas ganz anderes als gelehrte Magister, darf nur der dritte im Bunde von sich sagen, er sei mehr als ein solcher; denn nur er von den dreien kann (und er hat es *Klotz* gegenüber gethan) sich auch des ehrlich erworbenen Magisterbaretts rühmen. *Gotthold Ephraim Lessing,* am 22. Jan. 1729 in Kamenz in der Oberlausitz geboren, kam nach einem ungewöhnlich gründlichen Schulunterricht in Meissen, philologisch und mathematisch geschult, nach Leipzig, wo er sich nicht bloss zu einem gründlichen Gelehrten, sondern zugleich zu einem gewandten Weltmann auszubilden suchte, was ihm auch beides vollständig gelang. Zuerst machte er sich als Verfasser von Sinngedichten, Fabeln und Lustspielen, sowie durch seine Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters (1750) bekannt, redigierte dann einige Jahre lang (1751—55) die gelehrten Artikel in der Berlinischen (Vossischen) Zeitung in Berlin, sowie das Neueste aus dem Reiche des Witzes als eine Beilage zu den Berlinischen Staats- und Gelehrten-Zeitungen (1751), und veröffentlichte ausser einigen Übersetzungen im Jahre 1753, nachdem er in Wittenberg Magister geworden, zwei Bände Schriften, welche teils schon Gedrucktes, teils Briefe kritischen Inhaltes brachten. Von diesen wurde einer, welcher *Langes* Übersetzung des Horaz betraf, Veranlassung, dass dieser sich beklagte, und nun *Lessing* seine unbarmherzige Replik, Ein Vade mecum für den Herrn Sam. Gotth. Lange, Pastor in Laublingen, (1754) drucken liess, die den armen Dichterling vernichtete. Wie um dem Publikum zu zeigen, dass der Kritiker nicht bloss Scharfrichter sei, gab er in dem dritten Bande seiner Schriften (1754) seine „Rettungen" des Horaz, des Cardanus u. a., in denen er ungerechte Verurteilungen widerlegte. In diesem selben Jahre, in dem er auch *Nicolai* mit *Mendelssohn* bekannt machte, begann er seine theatralische Bibliothek (1754—58), aus der namentlich der Aufsatz über die Trauerspiele

des Seneca, über die Geschichte der englischen Schaubühne und über ungedruckte Lustspiele des italienischen Theaters Erwähnung verdienen. Mit *Mendelssohn* zusammen verfasste er die witzige Persiflage der Berliner Akademie Pope als Metaphysiker!, und gab sie anonym heraus (1755). Dann vertauscht er seinen Berliner Aufenthalt mit dem in Leipzig, und kehrt erst im Jahre 1758 zu seinen Freunden zurück. An der von *Nicolai* herausgegebenen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste hat *Lessing* wenig Anteil genommen. Desto mehr an den Literaturbriefen. Neben den vielen Beiträgen, die er in den Jahren 1759 und 60 zu ihnen gab, veröffentlichte er im Jahre 1759 seine Abhandlung über die Fabel, arbeitete eifrig an einem grossen Werk über den Sophokles, und lebte im Verkehr mit den ausgezeichnetsten Männern Berlins. Zu dem alle überraschenden Entschluss, im Herbst des Jahres 1760 eine Stelle zuerst als Privat-, dann als Gouvernements-Sekretär bei dem General *Tauentzien* in Breslau anzunehmen, um in ganz neue Verhältnisse zu treten, trug vielleicht die Furcht bei, gar zu sehr einer bestimmten Coterie zu verfallen. Was die fünf in kriegerischer Umgebung verbrachten Jahre für ihn wurden, zeigte er der Welt in seiner Minna von Barnhelm, an der seit 1763 geschrieben wurde, und dem Laokoon, der zwar erst 1769 erschien, zu dem aber die Vorarbeiten in Breslau gemacht sind. Dabei wurden sehr gründlich die Kirchenväter studiert, neben ihnen auch *Spinoza*. Auch der Anfang einer Übersetzung von *Leibnitz'* Nouveaux essays, die *Lessings* Bruder für den Anfang einer eigenen Arbeit ansah, mag in die letzten Wochen des Breslauer Aufenthalts fallen. Ganz in den Anfang desselben fällt seine Ernennung zum Mitgliede der Berliner Akademie. Im Frühjahr 1765 war *Lessing* wieder in Berlin, mit der Herausgabe des Laokoon beschäftigt, eine kurze Zeit mit der Hoffnung erfüllt, daselbst königlicher Bibliothekar zu werden. Von *Friedrich dem Grossen* zurückgewiesen, nahm er die Stelle eines Dramaturgen an dem Hamburger Theater an, in welcher er die Hamburger Dramaturgie (1767—69) herausgab, für die Theorie des Drama so Epoche machend wie der Laokoon für die der bildenden Kunst. Gleichzeitig erschienen die Antiquarischen Briefe (1768) und Wie die Alten den Tod gebildet (1769), beide gegen *Klotz* in Halle gerichtet, welcher dadurch ein Schicksal erlitt, wie früher *Lange* durch das Vade mecum. Da ein buchhändlerisches und typographisches Unternehmen misslang, eine beabsichtigte Reise nach Italien sich zerschlug, und er zur Annahme einer Königsberger Professur sich nicht entschliessen konnte (nur die Universität der Weltleute, Göttingen, hätte ihn vielleicht reizen können), so nahm *Lessing* im Jahre 1770 das ihm angebotene Amt eines Bibliothekars in Wolfenbüttel an. Schon in demselben

Jahre kündigte er der Welt den glücklichen Fund einer bis dahin unbekannten Schrift des *Berengar von Tours* in einer Abhandlung an, welche der Welt bewies, dass dieser „Liebhaber der Theologie" in der Kenntnis der Kirchengeschichte ebenso beschlagen war, wie der Hamburger Dramaturg in der Altertumswissenschaft sich gezeigt hatte. Der Emilia Galotti (1772) folgten aus den ungedruckten Schätzen der Bibliothek die Beiträge zur Geschichte und Literatur. Eine im Jahre 1775 unternommene Reise nach Wien, und dann mit dem Prinzen von Braunschweig nach Italien gewährte ihm die Belehrung nicht, die er gehofft hatte. Nach vieljährigem Verlöbnis ward es ihm endlich möglich, in eine glückliche Ehe zu treten, die aber schon nach Jahresfrist durch den Tod getrennt ward. Die Händel, in welche ihn die Herausgabe einiger Stücke von des *Reimarus* Schutzschrift (s. oben § 293, 4) — es sind das die berühmten sieben Wolfenbüttelschen Fragmente, von denen das erste: von Duldung der Deisten, und die beiden letzten: über die Auferstehungsgeschichte und vom Zweck Jesu und der Apostel, das grösste Ärgernis erregten — dadurch verwickelte, dass Gegenschriften erschienen, auf die er antwortete, gaben ihm Zerstreuung und Gelegenheit, sich als den vielseitigsten und schlagfertigsten Polemiker zu zeigen. Sein Aufsatz über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777) und das daran sich schliessende Testament Johannis zeigt ihn dem Direkter *Schumann* gegenüber als einen urbanen Gegner; dagegen ist die gegen einen Anonymus gerichtete Duplik (1778), und sind die gegen den Hauptpastor *Joh. Melch. Goeze* in Hamburg gerichtete Parabel (1778), die Axiomata und besonders sein Anti-Goeze ein Muster vernichtender Kritik (*Goezes* Streitschriften gegen *Lessing* hat *Er. Schmidt,* Stuttgart 1893, veröffentlicht). Aber zugleich erfüllten ihn diese Streitigkeiten mit dem Gefühl völliger Isoliertheit, das sich in einem seiner Briefe deutlich ausspricht. Die neue Hypothese über die Evangelisten (geschrieben 1778), die Gespräche für Freimaurer (1778, 1780), das dramatische Gedicht Nathan der Weise (1779), endlich die zum Teil schon früher veröffentlichte Erziehung des Menschengeschlechts (1780) entwickeln ohne Polemik die positiven Prinzipien von *Lessings* Weltanschauung. Gleich nach seinem am 15. Februar 1781 erfolgten Tode begann die Herausgabe seiner sämtlichen Werke. Dieselben erschienen zuerst in 30 (1781—94), dann in 32 Teilen (1825—28). Kritisch geordnet, und mit gewissenhafter Achtung vor den grammatischen und orthographischen Eigenheiten *Lessings* gab sie *Lachmann* in seiner Ausgabe in 13 Bänden (Berlin, Vossische Buchhandlung 1838—40). Der aufs neue durchgesehenen und vermehrten Ausgabe von *Maltzahn* (Leipzig 1853 ff.) ist jetzt die revidierte von *Fr. Muncker* (Stuttgart

1886—1893) in 10 Bänden gefolgt. Im Jahre 1875 erschien die (erste illustrierte) Ausgabe von *R. Gosche* (8 Bde., Berlin, *Grote*), die in ihrem achten Bande eine lesenswerte Biographie *Lessings* enthält.

13. Nachdrücklicher als seine beiden Berliner Freunde dringt *Lessing* darauf, dass der Philosoph vor allem anderen die Aufklärung im Auge habe, und darum alles auf deutliche Begriffe zurückführe. Wie sie stellt auch er die gesunde Vernunft über alles, an der ihm, wie er während seiner theologischen Händel seinem Bruder bekennt, mehr liege als an der Theologie. Einer der Gründe, warum er geneigt ist, die Seelenwanderung anzunehmen, ist, dass diese Lehre die älteste sei, also die erste, auf die der gesunde Verstand gefallen. Da er dabei jene beiden an Schärfe des Verstandes, die *Mendelssohn* sagen liess, er fühle sogar nur mit dem Verstand, weit überragt, und ihm zugleich zu Gute kommt, dass er schon von der Schule her in den Distinktionen der Wolffschen Philosophie geübt war, so erscheint ihm sehr vieles, was jenen beiden deutlich zu sein schien, noch weiterer Analysis bedürftig, d. h. verworren. Darum geht ein grosser Teil seiner wissenschaftlichen Thätigkeit darauf, zu sondern, was alle Welt konfundierte, und so Reinlichkeit der Begriffe wieder herzustellen. Gleich in der ersten Zeit seiner Bekanntschaft mit *Nicolai* warnt er diesen davor, die mittelbare Folge des Trauerspiels, die moralische Besserung, mit dem unmittelbaren Zweck desselben, der Erregung des Mitleids, zu verwechseln. Er will dieses letztere in aller Reinheit gefasst haben; darum scheidet er von ihm die Bewunderung aus, will der Epopöe den bewunderten, dem Trauerspiel nur den bedauerten Helden lassen. Ebenso warnt er *Nicolai*, nicht die Leidenschaften mit dem Charakter zu verwechseln, und schreibt an *Mendelssohn*, er solle sich davor hüten, die Arten der Gedichte zu verwirren, ferner, er solle über der Ähnlichkeit zwischen *Leibnitz'* und *Spinozas* Ansichten vom Verhältnis des Leibes und der Seele nicht ihren Gegensatz vergessen u. s. w. Wie in diesen brieflichen Äusserungen, so zeigt sich dieselbe Tendenz zu sondern in den Schriften, die er dem Publikum vorlegt. Dem herrschenden *sit ut pictura poëma* stellt er seinen Laokoon entgegen, dessen Hauptaufgabe ist, den Unterschied der redenden und der bildenden Künste zu fixieren, und der in dieser Sonderung so weit geht, dass alle beschreibende Poesie ebenso verworfen wird, wie die allegorisierende oder gar eine Succession darstellende Malerei. Ebenso ist ein Hauptthema in der Dramaturgie die Unterscheidung der Einheit der Handlung von den beiden anderen, accessorischen Einheiten; und die Durchführung dieses Themas bringt zu dem Epoche machenden Bruch mit dem französischen Drama, das ihm selbst früher als Muster galt, oder, um ganz genau zu sein, mit der französischen Tragödie. Endlich drehen sich *Lessings*

theologische Streitigkeiten in ihrem letzten Grunde immer um die Sonderung gewisser Grundbegriffe, die zum Teil in den gegen *Goeze* gerichteten Axiomaten aufgezählt werden. Religion ist nicht Bibel und ist nicht Theologie. Offenbarung ist nicht Bericht über dieselbe. Beglaubigende Wunder sind etwas anderes als die Erzählung von ihnen. Religion Christi und Christliche Religion sind zwei verschiedene Dinge. Das moderne vernünftige Christentum hat durch Vermengung das Christentum ebenso wie die Vernunft verloren u. s. w. Das sind stets wiederkehrende Antithesen, ebenso sehr den „Orthodoxisten“ entgegen gestellt, als den Lobpreisern des „vernünftigen Christenthums“. Nichts ist *Lessing* verhasster als Unentschiedenheit. Er will über *Berengar von Tours*, der seine Lehre widerruft, weil er „auf Gründe gefasst war, nicht auf den Tod“, nicht zu strenge urteilen; der Gedanke aber, dass er seine Lehre verhüllt habe, empört ihn.

14. Wie in Übereinstimmung mit seinen Freunden *Lessing* das Philosophieren darein setzt, dass alles Dunkle in deutliche Ideen verwandelt werde, so stimmt er auch darin mit ihnen überein, dass der Gegenstand der Philosophie der Mensch sei; nur erinnert der mehr Belesene daran, dass sie dies nicht erst von dem Dichter *Pope*, sondern schon vom Philosophen *Charron* lernen können. Dabei hat kaum einer so entschieden wie *Lessing* unter dem „Menschen“ das sich selbst genügende Subjekt verstanden. Wie nach jenem Brief an seine Mutter er auf der Universität gesucht hatte, nicht ein Gelehrter, sondern ein Mensch zu werden; wie er in seinem Nathan lehrt, man solle nicht Jude oder Christ sein, sondern Mensch; wie er in einem Briefe an *Gleim* aufrichtig gesteht, er wisse nicht was es heisse, sein Vaterland zu lieben, und anderswo das Vaterland einen „abgezogenen Begriff“ nennt: ganz so entwickelt er in den Freimaurergesprächen, dass das Salz der Erde aus solchen bestehe, die frei von nationalen, religiösen, Standes- und Vermögensunterschieden nichts seien als Menschen. Darum erklärt er sich entschieden gegen die Ansicht, dass der Staat Zweck in sich selbst sei. Er ist um der Menschen willen da, und die Summe der Einzelglückseligkeiten ist das allgemeine Wohl. Darum ist auch das Ziel seiner, freilich für unrealisierbar erklärten Wünsche ein Zustand, in dem es keine Regierung giebt, weil jeder sich selbst regiert. Wie im politischen, so zeigt er sich auch im religiösen und philosophischen Gebiete als entschiedener Individualist. In jenem, wenn er sagt, dass sich Kirche zum Glauben verhalte, wie Loge zur Freimauerei, wenn er die Religion des Herzens der des Kopfes, den fühlenden Christen dem Dogmatiker und Theologen entgegenstellt. In diesem, wenn er es für unmöglich erklärt, dass ein Philosoph einen „Schwarm“ bilde oder ihm angehöre. Auch jene so oft wiederholte deklamatorische

Stelle der Duplik *Lessings*, in welcher er dem Besitz der Wahrheit das Streben danach vorzieht, wozu als Gegenstück angeführt werden kann, dass er die philosophische Verteidigung eines unphilosophischen (d. h. unwahren) Inhaltes dem unphilosophischen Verwerfen desselben vorzieht, dass ihm die stete Erweiterung der Kraft als das einzige Glück, die erreichte Seligkeit als Langeweile erscheint u. s. w., zeigt, dass ihm der Genuss der subjektiven Thätigkeit (des Strebens) über alles geht, und kontrastiert merkwürdig mit der selbstvergessenen Hingabe des *Spinoza*, dem nur daran liegt, dass es adäquate Ideen gebe, nicht daran, dass sie in seinen Geist fallen. Da *Lessing* u. a. in den Literaturbriefen die Lehre vom Menschen auf die Physik, diese auf die Ontologie sich stützen lässt, so ist die Frage erlaubt, zu welcher Ontologie er selbst sich bekennt. Sein Festhalten an der Stufenreihe der Wesen, in der es keinen Sprung und keine Lücke gebe, in der die einfachen Wesen eingeschränkte Götter sind, die eine absolute Harmonie bilden (alles in dem Christentum der Vernunft), zeigt eine entschiedene Übereinstimmung mit *Leibnitz*, von dem er sagt, dass wenn er ein System hätte geben wollen, dieses nicht das Wolffsche gewesen wäre. Auch seine Lehre von den moralischen Wesen und den unendlich vielen Vorstellungen, welche sie in sich tragen, zeigen so viel Verwandtschaft mit *Leibnitz*, dass es erklärlich wird, warum er dessen Nouveaux essais, sobald sie erschienen waren, übersetzen wollte. Dass aber die genaue Bekanntschaft mit ganz entgegengesetzten Ansichten, mit seinem Geistesverwandten *Bayle*, mit *Shaftesbury*, den er *Mendelssohn* als Lektüre empfahl, mit *Hutcheson*, den er teilweise übersetzt hat, nicht ohne Einfluss auf seine eigenen Ansichten blieb, zeigt u. a. der merkwürdige Aufsatz, dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können (W. W. Ausg. v. *Lachmann* Bd. 11, p. 458), welcher in der Konstruktion der Prä- und Post-Existenz eigentlich *Condillacs* und *Bonnets* (Bildsäulen-) Fiktion in Realität verwandelt, und trotz alles Widerwillens gegen den letzteren eine Menge Berührungspunkte mit dessen Palingenesie zeigt.

15. Wollte man aber wegen dieser Verschmelzung heterogener Elemente und des von *Lessing* oft ausgesprochenen Grundsatzes, dass die Wahrheit immer in der Mitte der Extreme liege, ihn einen Eklektiker wie *Mendelssohn* und *Nicolai* nennen, so vergässe man, dass *Lessing* nicht ohne Grund in der Poesie sich nicht die Stelle des Dichters, sondern des Kritikers, in der Theologie dessen anweist, der den Staub von den Stufen des Tempels wegfege. Jene, den Freunden nur als Liebe zur Paradoxie erscheinende Neigung, sich der Ansicht anzunehmen, die von allen bekämpft ward, — die er als eine „antiperistaltische Richtung seines Geistes“ in der Bibliolatrie so beschreibt:

„Je bündiger mir der Eine das Christentum erweisen wollte, desto zweifelhafter wurde ich. Je mutwilliger und triumphierender mir es der Andere ganz zu Boden treten wollte, desto geneigter fühlte ich mich, es wenigstens in meinem Herzen aufrecht zu erhalten," — diese Neigung, um derenwillen eben *Bayle* sein Geistesverwandter genannt ward, bewirkt, dass seine grössten Leistungen teils „Rettungen" sind (zu den von ihm selbst so genannten kommt auch die des *Berengar von Tours*), teils Entlarvungen (*Gottscheds*, der Franzosen, *Langes*, *Klotz'*, *Goezes* u. s. w.), die beide gleich sehr das angreifen, was allgemein angenommen ist. Während seine beiden Freunde in ihrer etwas marklosen Toleranz in jeder Behauptung Wahrheit sehen, entdeckt *Lessing* in jeder zuerst das Fehlerhafte, keinen Fehler aber eher als den der Halbheit, und an dieser scheint ihm alles, was ihn umgiebt, zu laborieren. Darum seine isolierte Stellung, welche an die erinnert, die auch andere bedeutende Denker beim Ablauf einer Periode einzunehmen pflegen. Man denke an *Nikolaus von Cusa* oder auch an *Bacon* und *Hobbes*. Die, welche ihm nahe stehen, sehen in diesem seinen Unbefriedigtsein nur eine „Übertreibung, die er der Übertreibung entgegenzusetzen" liebe, und halten es ihm als eine Schwäche zu Gute, wenn er nicht mit demselben Enthusiasmus wie sie die feiert, welche Aufklärung und Licht verbreiten, wenn er weder für *Friedrich den Grossen* schwärmt, welcher die Menschen vernünftig zu sein zwingen will, noch für *Febronius*, der die Rechte der Päpste antastet. Die Pädagogen in *Rousseaus* und *Basedows* Sinne konnten nicht erbaut sein, wenn er sagt: die Seele gab uns Gott, aber das Genie bekommen wir durch Erziehung; denn die zweite Hälfte des Satzes erinnert doch gar zu sehr an *Helvetius*. Endlich die aus dem Hinterhalte her die Welt erziehenden Aufklärer möchten aus seinen Freimaurergesprächen leicht den Spott herauslesen, den eine bekannte Anekdote *Lessing* über die Freimaurer in den Mund legt. Noch eigentümlicher als zu der sozialen Aufklärung ist *Lessings* Stellung zu der religiösen, wenn man sie mit dem rückhaltslosen Beifall vergleicht, den seine Berliner Freunde derselben zollten. Es ist Thorheit, wenn in der neueren Zeit Orthodoxe oder zum Katholizismus Neigende, um einen berühmten Namen zu den Ihrigen zu zählen, aus den Briefen an seinen Bruder, die allerdings eine der wichtigsten Quellen für diesen Punkt sind, immer nur dies Eine wiederholen, dass er darin jenes vernünftige Christentum eines *Spalding*, *Teller*, *Semler* und anderer als Mistjauche bezeichne, oder nachzählen, wie oft er in seinem Anti-Goeze die Tradition und die Kirchenväter gegen die bloss exegetische Begründung der Dogmen ins Feld führt. Die einen übersehen oder vergessen, dass die orthodoxe Lehre ihm auch nur schmutziges Wasser ist, das man nicht eher weg-

giesst, bis man reines hat, dass er ausdrücklich sagt, sie tauge nichts, man sei mit ihr glücklich zu Rande gekommen u. s. w. Die zweiten haben nicht gehörig darauf geachtet, dass er es als „Fechterkünste" bezeichnet, wenn er die Phalanx der Theologen durch die Appellation an die katholische Lehre spalte. Die Sache ist die, dass ihm alle theologischen Richtungen des achtzehnten Jahrhunderts ohne Ausnahme als moderne und dabei fehlerhafte Bildungen erscheinen. So die Orthodoxie eines *Goeze* und anderer. Es sei kaum fünfzig Jahre her, sagt er, dass diese „auf historische Beweise" (heut zu Tage würde man sagen, auf Apologetik) gegründete Orthodoxie existiere. Und sie existiere nur durch lügenhaft ausgesonnene Evangelienharmonieen, zu denen sie ihre Zuflucht nehmen müsse, weil sie Buchstaben und Geist, Bibel und Religion verwechsele. An derselben Unwahrheit aber laboriert nach *Lessing* das moderne vernünftige Christentum, dessen Repräsentanten die Wand zwischen Offenbarung und Vernunft niedergerissen haben, und nun eine Offenbarung lehren, die, da sie nur lehren soll, was die Vernunft sagt, nichts offenbart, kurz, die schlechte Theologen und noch schlechtere Philosophen seien. Aber auch der weitergehende Deismus, wie ihn *Eberhard* und andere vertreten, ist ihm durchaus nicht recht, und er tritt entschieden gegen alle ihre Stichworte auf. Anstatt ihres Geschreis gegen die Symbole und ihres Mahnrufs, sich nur an die Schrift zu halten, erhebt er die *regula fidei*, der er ein höheres Alter beilegt als den biblischen Schriften, erinnert daran, dass von jeher alle Ketzer ihre Lehre biblisch begründet haben, behauptet, dass wie die Kirche existiert habe ohne Bibel, so es noch jetzt möglich wäre, dass ohne Bibelkunde, durch ein symbolisches Buch, die kirchliche Überlieferung und die Kontinuität des kirchlichen Lebens erhalten werden könne, dagegen ohne solche Überlieferung nie ein Mensch die Dogmen aus der Bibel herauslesen werde. Nicht geringeren Anstoss musste es dem unitarisch gefärbten Deismus, insbesondere *Mendelssohn* erregen, dass *Lessing* den Versuch macht, in dem Dogma von der Trinität Vernunft nachzuweisen. So in der Erziehung des Menschengeschlechts, aber auch schon früher, im Christentum der Vernunft. Der einzige Trost, den *Mendelssohn* hat, ist, der Freund habe immer sich an Spielen des Witzes erfreut. Ja sogar das Dogma, das, wie oben bemerkt wurde (s. § 293, 2), den Aufgeklärten am meisten ein Gräuel war, die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen, findet in *Lessing* einen Verteidiger; indirekt, indem er es lobt, dass *Leibnitz* in dieser Lehre Vernunft suchte, direkt, indem, wie aus den Briefen an seinen Bruder hervorgeht, er diese Lehre gegen *Mendelssohn* und *Eberhard* verteidigt. Bei so grossen Differenzen war es nicht möglich, dass er in demselben Sinne wie sie die Toleranz zu seinem Feldgeschrei machen konnte.

Die Bemerkung an seinen Bruder, eigentlich sei die alte Orthodoxie tolerant gewesen, dagegen sei die moderne Theologie intolerant, zeigt, dass nach ihm die wahre Toleranz nicht unvereinbar war mit der Zuversicht, dass der eigene Standpunkt auch objektiv der höchste sei. Demgemäss stellt er in seiner Erziehung des Menschengeschlechts die christliche Religion als die der reifer gewordenen Menschheit weit über die jüdische, in welcher der kindische Mensch durch irdischen Lohn und irdisches Übel zum Gehorsam gegen den einen Gott gebracht sei. Es war natürlich, dass *Mendelssohn* von dieser Schrift mit einem gewissen Unbehagen sprach, und dass er dagegen sich an den gleichzeitig geschriebenen Nathan den Weisen hielt, in dem er *Lessings* grösste That sah. Er hatte Recht, im Nathan *Lessings* wahres Glaubensbekenntnis zu finden; denn ausdrücklich schreibt er an seinen Bruder, wie er seinen Nathan denken lasse, so habe er selbst stets gedacht. Wenn es nur so klar wäre wie *Mendelssohn* und wie noch heute sehr viele meinen, was *Lessings* Nathan eigentlich denkt! Ohne Grund wird doch wohl *Lessing* die Änderung mit der dem *Boccaccio* entlehnten Fabel nicht vorgenommen haben, dass er aus einem kostbaren, aber gewöhnlichen Ringe einen macht, dem nicht etwa ein Wahn eine Wunderkraft beilegte, sondern der die geheime Kraft „hatte“, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, den, der in solcher Zuversicht ihn trug. Wenn nun *Lessing* ganz wie *Boccaccio* nur zwei Ringe dazu machen lässt, so hat er nicht, wie *Boccaccio* wohl, drei Ringe, die gleich sind, sondern zwei von ihnen haben jene geheime Kraft nicht. Da aber zuletzt keiner der drei Ringe, also auch der echte nicht diese Kraft zeigt, so ist, wenn man *Lessings* eigenen Weisungen hinsichtlich der Fabel folgt und es ganz genau nimmt, das Ausbleiben der Wirkung nur so zu erklären, dass ihre Bedingung, d. h. die Zuversicht, (nur) er habe diese Kraft, dem Besitzer des Ringes abhanden gekommen war. Wird aber diese Moral, wie dies in *Kuno Fischers* geistvollem Vortrage geschieht, dadurch ergänzt, dass „solche Zuversicht“ bedingt sei durch selbstvergessene Liebe und Aufopferung, so bleibt immer dies Bedenken, dass diese zweien der Brüder nichts helfen würde, da ja der Erfolg von den beiden Bedingungen, der Zuversicht und dem Besitze des echten Ringes abhängig war. So ansprechend darum *Fischers* Ergänzung ist, die den Übergang zur Ermahnung des „bescheidenen“ Richters so natürlich macht: das Rätsel löst auch sie nicht, das *Lessing* uns in jener Fabel aufgegeben hat, und dessen Schwierigkeit *Mendelssohn* gar nicht ahnt. Das Gefühl, dass er in allen diesen Fragen ganz anders stehe als die, die ihn ganz zu den Ihrigen zählten, lässt *Lessing* zu *Jacobi* sagen, er habe ein Mal (!) zu *Mendelssohn* von seinen eigentlichen Ansichten gesprochen, man sei nicht mit einander fertig geworden,

und er habe es dabei gelassen, und an *Herder* über *Nicolai* schreiben, dessen „ruppichte“ Remane seien für manche eine unentbehrliche Stufe auf der Leiter, die einmal erstiegen werden müsse. Freilich die beiden, gegen die er solches aussprechen konnte, waren zwei, die schon der folgenden Periode angehörten, in welche *Lessing*, wie einst *Moses* in das gelobte Land, nicht hineintrat.

16. Wohl aber musste sich ihm ein Blick in dasselbe eröffnen, wenn er sich unbefriedigt von dem abwandte, was nicht nur die Gegner, sondern der eigene Kreis ihm darbot. In diesem lebten alle die Ideen, die einerseits *Bayle* und *Locke*, andererseits *Leibnitz* und *Thomasius* zuerst in Kurs gebracht, nebst allem, was *Hume* und *Condillac* und was *Berkeley* und die Psychologen hinzugebracht hatten, zu dem Synkretismus geschmackvoller Weltphilosophie verarbeitet. Alle diese Ideen aber waren individualistische. Darum die Unfähigkeit dieses Kreises, einen Standpunkt zu würdigen, der Unterordnung, vielleicht gar Hingabe des Einzelnen fordert. Darum die Unmöglichkeit für diese Männer, den Geist zu begreifen, der oben (§ 264) charakterisiert wurde, welcher im sechzehnten Jahrhundert das Dogma festgestellt, den modernen Staat gegründet und befestigt, und im siebzehnten seine bewusste Formel im Spinozismus gefunden hatte. Darum endlich die Unfähigkeit, das Altertum und seinen grössten Philosophen richtig zu würdigen, dessen leitender Grundsatz war, dass das Ganze den Teilen vorgehe (s. § 89, 2). In allen diesen Punkten steht *Lessing*, indem ihm nicht genügt, was die Freunde befriedigt, ganz anders als sie. Er hat wie sie den orthodoxen Lehrbegriff verlassen; aber er zürnt den hochmütigen Berlinern, die ihn ein „Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen“ nennen. Er wisse kein Ding in der Welt, an dem sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt und mehr gezeigt habe, schreibt er dem Bruder, als das alte Religionssystem. Ebenso ist seine Stellung zum Spinozismus eine ganz andere. Müssen wir es gleich eine Übertreibung nennen, wenn *Jacobi* sagt, er sei Spinozist gewesen, so beweist doch sein Christentum der Vernunft, dass er mit der bei *Leibnitz* inkonsequenten (s. § 292, 1) Behauptung, die einfachen Wesen seien Fulgurationen der Gottheit, viel mehr Ernst macht als jener, darum aber auch dem Spinozismus viel näher kommt als er. Ebenso beweist sein Aufsatz über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott, dass von einem Gott, der im (Leibnitz-) Mendelssohnschen Sinne extra-, präter- und supramundan ist, er sich schon lange entfernt hatte. Gott ist ihm ausser der Welt, aber die Welt nicht ausser Gott, denn Gott ist das Mehr Befassende. Ob *Lessing* dabei an *Malebranche* (s. § 270, 4) gedacht hat, darauf kommt wenig an; genug, dass er vollständig mit diesem übereinstimmt, der als die letzte Vorstufe zum Spinozismus

anzusehen ist. Endlich steht er auch ganz anders als seine Freunde zum Altertum. Schon als Schüler über die Schwierigkeiten des Verständnisses hinausgehoben, lernt er früh sich liebend den Alten hingeben und im Genuss ihrer Werke schwelgen, während seine beiden Berliner Freunde erst im Mannesalter Griechisch lernen und es darin nie zur Meisterschaft bringen. Unter den Alten aber steht ihm niemand höher als *Aristoteles*. An diesen „glaubt" er, um seinen eigenen Ausdruck zu wiederholen. Zunächst in der Poëtik. Aber er kennt den *Aristoteles* zu gut, um nicht einzusehen, dass diese nicht etwas für sich Bestehendes ist: wer die Ethik des *Aristoteles* nicht kennt, sagt er, kann seine Poëtik nicht verstehen. Wie anders stehen da *Mendelssohn* und *Nicolai* dem von ihnen gepriesenen *Plato* gegenüber! Der erstere studiert ihn, um seinen Stil zu bilden; der zweite drückt vornehm über *Platos* „Träumereien" (d. h. seine Ideenlehre) sein gnädiges Auge zu. Von einem antik Empfinden wie bei *Lessing* ist bei ihnen nicht die Rede. Wäre nun *Lessing* ein Mann nur von der Begabung *Nicolais* oder auch *Engels*, so würde er vielleicht, wie diese rationalistische Elemente mit empiristischen mengten, so die Mengung ausgedehnt haben auf individualistische und pantheistische, auf moderne und antike. Und wieder, wäre er ein wirklicher grosser Philosoph, so würde er diese Elemente nicht mengen, sondern in einer höheren Einheit organisch verbinden. Zu jenem ist er zu sehr ein philosophischer Kopf, zu diesem zu sehr, was er selbst im Gegensatz zu einem Philosophen nur einen philosophischen Kopf nennt. Obgleich dies nämlich das wichtigste Stück zu einem Philosophen ist, so bleibt es doch immer nur ein Stück. Die zähe Ausdauer, die dazu nötig ist, um Philosophie als System darzustellen, die ein *Kant* in so hohem Grade besass, fehlt *Lessing* ganz. Was er nicht im ersten Impetus fertig macht, vollendet er nicht, und (abermals wie *Bayle*) er philosophiert nie, um ein System, sondern um Licht in einzelnen Fragen zu gewinnen. So sind es denn auch nur einzelne Punkte, in denen *Lessing* den Versuch macht, über die Anschauungen des achtzehnten Jahrhunderts hinauszukommen, wobei er selbst sehr gut weiss, dass er es mit allen Parteien seiner Zeit verderben wird. Sie betreffen, wenn von der Kunst abgesehen wird, alle das religiöse Gebiet. Wie er, durch den Fragmentisten veranlasst, um die Differenzen unter den Evangelien zu erklären, die Hypothese des hebräischen Urevangeliums einführt, ebenso sucht er über den Gegensatz hinauszukommen zwischen den Orthodoxen, die der Offenbarung die Vernunft, und den modernen Theologen, die der Vernunft die Offenbarung opfern. Es gelingt ihm dies durch den ganz abhanden gekommenen Begriff der Geschichte, der Entwicklung oder, wie er es nennt, der Erziehung des Menschen-

geschlechts. Um auf dem sichersten Wege die Menschen zur Wahrheit zu führen, lässt Gott ihnen das nicht an und für sich, wohl aber für sie über die Vernunft Hinausgehende zukommen, und der Gang ist nun, dass die Menschheit allmählich dazu kommt, die Offenbarungswahrheit in Vernunftwahrheit zu verwandeln. (So kann die vorläufige Angabe dessen, was herauskommt, dem Knaben die Rechnung erleichtern). Dieser Weg ist ein allmählicher, ist ein Umweg, und doch der kürzeste. Demgemäss wird den Juden die Einheit Gottes offenbart; die Verheissung irdischen Lohnes gewöhnt sie allmählich an den Gehorsam gegen den einen Gott, und langsam kommen sie dazu, ganz fest an diesem zu halten (erst durch das Exil). Heut zu Tage ist die Einheit Gottes eine durch die Vernunft beweisbare Wahrheit. Ebenso ist es mit derjenigen Wahrheit gegangen, die zuerst Christus unzweifelhaft gewiss gemacht hat, der Unsterblichkeit. Wie der Jude durch irdische Hoffnungen, so wird der Christ durch das Rechnen auf himmlischen Lohn daran gewöhnt, Gott und Unsterblichkeit als gewiss anzusehen. Heut zu Tage ist die Unsterblichkeit wissenschaftlich zu erweisen. Es wäre ein Frevel, daran zu zweifeln, dass eine Zeit kommen werde, wo, wie der Christ nicht der irdischen Verheissungen bedarf, so der Mensch auch der des Himmels nicht mehr bedürfen, sondern das Gute thun wird, nur weil es gut ist. Dann wird manches, was heute über die Vernunft hinausgeht, durch die Vernunft begreiflich sein; denn die Lehre mancher Mystiker von dem Reiche des Vaters, dem das des Sohnes gefolgt sei und das des Geistes folgen werde, ist nicht so thöricht wie viele meinen. Wie nahe *Lessing* diese dritte Stufe glaubte, geht daraus hervor, dass er in seiner Erziehung des Menschengeschlechts (§ 73—75) den Versuch macht, die Lehren von der Trinität, der Erbsünde und der Genugthuung durch den Sohn Gottes als den Forderungen der Vernunft entsprechend darzustellen. Was Wunder, dass er an *Herder* schreiben kann, jetzt sei er den Leuten plötzlich zu orthodox geworden. Übrigens will er diese seine Konstruktion jener Dogmen nur als Hypothesen hinstellen. Dagegen ist ihm die Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts, wozu die Vorsehung, dieses dritte Lehrstück neben Gott und Unsterblichkeit für seine aufgeklärten Freunde, ihm geworden war, eine unzweifelhafte Thatsache. Den Widerspruch zwischen seinem sonst so entschiedenen Individualismus und dieser Theorie, nach welcher der Fortschritt eigentlich nur dem Geschlechte zu Gute kommt, löst *Lessing* dadurch, dass, wie vor ihm *Cardanus* (s. § 242, 3), er dasselbe Individuum in verschiedenen Zeiten, also auf verschiedenen Entwicklungsstufen wieder erscheinen lässt.

§ 295.

Schlussbemerkung.

Indem die Freunde *Lessings* durch das Aufnehmen aller Ideen, die im achtzehnten Jahrhundert aufgetaucht waren, die Wahrheit derselben anerkannt haben, durch ihn selbst aber ihre Schwächen und ihre Unwahrheit aufgedeckt sind, und dabei alles, was sie lehren, nicht Eigentum einer Schule bleibt, sondern der ganzen gebildeten Welt mitgeteilt wird, ist, wenn auch in verkleinertem Massstabe, ein Zustand eingetreten, wie er früher (s. § 115) geschildert ward. Wie dort der Synkretismus orientalischer und occidentalischer Ideen ihre Wahrheit, der Skeptizismus ihre Unwahrheit an den Tag gebracht, und so einer organischen, sie beide aufhebenden Verbindung den Boden geebnet hatte, so ist durch die Cicerone und den Änesidem des achtzehnten Jahrhunderts ein Standpunkt möglich gemacht, der sich zu der synkretistischen Weltphilosophie verhalten wird, wie der Sokratismus zur Sophistik, die Patristik zu *Philo*, zu der kritischen Weltphilosophie *Lessings* aber, wie zu den Gedanken eines eminent philosophischen Kopfes das System eines Philosophen von erstem Range. Der Urheber dieses Systems hat sich in allen Ideenkreisen des achtzehnten Jahrhunderts eingebürgert, so dass er in jedem derselben mit den Hauptrepräsentanten gleichen Schritt hält; und in der Zeit, wo diese, die das grosse Wort geführt hatten, anfangen, auf ihren Lorbeeren zu ruhen, eröffnet er, obgleich älter als sie, mit Jünglingskraft der Wissenschaft neue Bahnen. In demselben Jahre, in dem *Lessing*, das grösste kritische Genie Deutschlands, ermattet auf das Todeslager sinkt, tritt *Kant*, der grösste deutsche Philosoph, mit seiner Kritik der reinen Vernunft, und damit mit dem System des Kritizismus auf das Welttheater.

Der neueren Philosophie dritte Periode.

Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. (Vermittelung).

K. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Leipzig 1852. *Fr. Harms*, Die Philosophie seit Kant, Berlin 1876. *Ed. Zeller* s. § 287. *H. Lotze*, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, Leipzig 1882 u. ö.

§ 296.

Einleitung.

1. Da die Periode, die wohl auch als die der neuesten Philosophie bezeichnet zu werden pflegt, in der Geschichte der neueren

(modernen) Philosophie dieselbe Stellung einnimmt, die dieser in der ganzen Geschichte der Philosophie angewiesen wurde, so kann ihre Aufgabe nicht, wie die der bisher betrachteten Perioden, in eine einzige Formel gebracht werden. Es bedarf dazu mehrerer, die freilich darin übereinstimmen, dass sie alle die Vermittelung von Gegensätzen fordern. Zuerst hat die bisherige Entwicklung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts die Aufgabe gestellt, über die Vermengung idealistischer und realistischer Lehren zu dem fortzugehen, was im Gegensatz dazu oben (s. § 293, 8) Ideal-Realismus oder Real-Idealismus genannt ward. Diese vornehme, zugleich negierende und anerkennende Stellung kann die Philosophie den beiden einseitigen Richtungen gegenüber nur dadurch einnehmen, dass sie darauf ausgeht, sie zu begreifen im doppelten Sinne des Wortes. Es geschieht dies, indem sie beide zu ihrem Objekte macht; erst dadurch steht sie wirklich über beiden. Ähnlich hatte ja auch die Philosophie der christlichen Zeit damit begonnen, über das Griechentum und Judentum so hinauszugehen, dass sie beiden ihre richtige Stelle anwies (s. § 122, 1). Die realistische Erkenntnistheorie *Lockes* war mit der idealistischen von *Leibnitz* leicht durch Addition zu verbinden, wenn man beide unter den gemeinschaftlichen Gattungsbegriff der Selbstbeobachtung brachte und nun erzählte, wie der Geist Anschauungen empfängt und wie er Begriffe bildet. In beidem hat die Popularphilosophie und haben die empirischen Psychologen sehr Grosses geleistet. Eine ganz andere Aufgabe dagegen stellt sich *Kant,* wenn er nach den Voraussetzungen und Bedingungen des Anschauens und der Begriffsbildung forscht. Seine transscendentalen Untersuchungen sind von den psychologischen oder anthropologischen seiner Zeitgenossen spezifisch verschieden. Jene zeigen, worauf sich das Erkennen gründet, diese, worin es besteht; jene erklären, diese zeigen und erzählen; ihr Verhältnis ist wirklich, wie später *Fichte* es formuliert hat, dasselbe wie zwischen Biologie und Leben. *Kant* erhebt die Philosophie über den Gegensatz von Empirismus und Rationalismus, nicht indem er sie aus beiden mischt, sondern indem er sie als Wissen vom Rationalismus und Empirismus fasst. Dass mit dieser ganz neuen Aufgabe, welche der Philosophie gestellt wird, ein sehr wesentlicher Schritt zur Lösung der Aufgabe gemacht wird, die als das Ziel der Philosophie überhaupt festgestellt wurde (s. § 2 und 3), Selbstverständnis des Geistes zu sein, ein ebenso wesentlicher zur Vollendung der Philosophie als Anthroposophie, was (s. § 259) die moderne Philosophie sein sollte, ist klar.

2. Wird die eben formulierte erste Aufgabe der neuesten Philosophie gelöst, so ist dies, da ja in der ersten Periode der neueren Philosophie der Realismus dem Idealismus gar nicht entgegengetreten

war, eigentlich eine Rückkehr zu jener, und die neueste Philosophie wird also eine Verschmelzung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts mit der des siebzehnten versuchen müssen. Durch die Lösung dieser zweiten Aufgabe wird nun die neueste Philosophie, was ja jede Philosophie sein sollte, bewusste Formulierung dessen, was als unbewusster Drang die Zeit beherrscht. Dem Desorganisationsprozess, der (s. § 274) als das eigentliche Wesen der zweiten Periode der Neuzeit angegeben ward, folgt der Drang zur Reorganisation; diese (oder die Reform, die Restauration, wie anstatt dessen gesagt worden ist) ist das Ziel, wonach alles in der Periode drängt, in der wir uns noch gegenwärtig befinden. Im Staatsleben wird dieser Reorganisationsprozess eingeleitet durch die politischen Bewegungen in Amerika, ganz besonders in Frankreich. Wer die französische Revolution als Desorganisationsprozess ansieht, vergisst, dass die Desorganisation schon vor ihr eingetreten war, und dass es nicht eine blosse Phrase war, wenn mit dem egoistischen Rufe nach *liberté* und *égalité* sich der sich selbst vergessende nach *salut public* verband. Jene hatte *Rousseau*, dieses *Richelieu* über alles zu stellen gelehrt. Dass, Dank einem *Washington*, der Granulationsprozess in Nordamerika normaler verlief, verbietet nicht, auch in der französischen Revolution nicht sowohl einen Zersetzungs- als einen Heilungsprozess zu sehen, dessen Ziel, obgleich er leider immer wieder unterbrochen worden ist, kein anderes ist als das, worauf alle die revolutionären Bewegungen der letzten hundert Jahre hinweisen: die unveränderlichen Rechte der Einzelnen (seien es nun Individuen, seien es Korporationen, seien es Staaten) mit dem souveränen Rechte des Ganzen (sei dies nun ein Staat, sei es ein Bund von Staaten) in Harmonie zu setzen. Eine ganz ähnliche Tendenz charakterisiert das religiöse Leben in dieser Periode. Im Gegensatz zu der Kirchlichkeit, die fast dazu kam, die Frömmigkeit für entbehrlich zu erklären, und dem antikirchlichen Betonen der persönlichen Frömmigkeit oder Überzeugung zeigt sich ein bald gesunderes, bald krankhafteres Verlangen nach religiöser Gemeinschaft ohne kirchliche Starrheit. Unter den Erscheinungen, die aus diesem Verlangen hervorgehen, tritt zu den älteren, den Übertritten zum Katholizismus, dem Bilden religiöser Kreise, als jüngste die Union der evangelischen Konfessionen hinzu, deren Bestimmung ist, mehr dogmatische Bestimmtheit, als die Reformierten, mehr subjektive Beweglichkeit und mehr Laienbeteiligung, als die Lutheraner besassen, zu gewinnen, und für deren innere Berechtigung dies spricht, dass von ihrer Einführung ein regeres kirchliches und religiöses Leben datiert. Was endlich das Verhältnis von Kirche und Staat und die Verfassung der ersteren betrifft, so zeigt das wechselnde Übergewicht, welches in allen europäischen Staaten bald

das territoriale, bald das independente Element erhält, wie die Zeit danach trachtet, was die beiden vorhergehenden Perioden einseitig versucht hatten ohne Einseitigkeit, darum zugleich zu besitzen. Diesen selben Vermittelungscharakter bekommt aber die Philosophie dieser Periode, wenn sie, wie oben gesagt ward, ohne den Gewinn des achtzehnten Jahrhunderts, den Individualismus aufzuopfern, zu dem Totalismus oder Universalismus des siebzehnten zurückkehrt, und nun, indem sie sich über den Pantheismus und Atheismus erhebt, dem Monotheismus zustrebt, der so gewiss in der Mitte zwischen beiden steht, als Eins in der Mitte steht zwischen Allem und Nichts (0 .... 1 .... ∞ drückt in einem Schema das Verhältnis der drei Bestrebungen aus). Die Philosophie der Reorganisationsperiode wird also über das starre Notwendigkeitssystem, zu dem die Leugnung aller Teleologie führte, und ebenso über die einseitige Teleologie, die, konsequent durchgeführt, zu einer Verherrlichung der Zufälligkeit und Willkür bringt, hinaus, nach einer konkreten Freiheitslehre streben, bei der der Staat weder der alles verschlingende Leviathan ist, noch auch ein unvermeidliches Übel, das sich selbst unnütz machen soll und bis dahin von dem Gebildeten vergessen wird, bei der Politik und Moral, zwingendes Recht und Unantastbarkeit der Gesinnung möglich ist.

3. Wie aus der Lösung der ersten Aufgabe sich eine zweite ergiebt, ganz ebenso ist mit dieser eine dritte gegeben. Es ist (s. § 264) gezeigt worden, in wiefern in der organisierenden Periode der Neuzeit in verjüngter Gestalt sich der Geist des Altertums wieder belebt habe. Ganz ebenso zeigt der Geist der desorganisierenden Periode entschiedene Analogieen mit dem des Mittelalters. Es ist nicht schwer, diese Behauptung als paradox, vielleicht als lächerlich erscheinen zu lassen, die Ritter- und Mönchstum mit Reifröcken und Zöpfen zusammenstelle (was übrigens mehr als ich jeder thut, der von „mittelalterlichem Zopf" spricht). Diese Zusammenstellung soll aber auch gar nicht die Unterschiede, ja die Gegensätze leugnen zwischen einer Zeit, welche den Staat durch Innungs- und Korporations-Interessen zerbröckelte, und einer, die gerade den Innungen und Korporationen den Krieg erklärte. Sie behauptet nur, dass letzteres weitergehen heisst in dem, was jene begann. Ihr Gegensatz zu aller Uniform, dieser Signatur der neuesten Zeit, stellt, so sehr sie auch divergieren, das Mittelalter und das achtzehnte Jahrhundert ungefähr so auf ein Niveau, wie der auf Abenteuer ausziehende Ritter und der Aventurier des achtzehnten Jahrhunderts auf einem stehen. (Beide würden heute von der Polizei eingesperrt werden). Nur wegen der inneren Verwandtschaft hasst die Aufklärung das Mittelalter. Was bei diesem der Individualismus des Gemüts, der jenem Zeitalter eine so poetische Färbung giebt, und die der Natur

entgegengesetzte, darum die nationalen Schranken negierende Gnadenanstalt, die Kirche, bewirkt hatte, das wirkt hier das nicht minder individualistische Betonen der Einzelüberzeugung und der abstrakte Kosmopolitismus: dort wie hier war ein Interesse an der Natur und an dem mehr oder minder auf nationaler Basis ruhenden Staate unmöglich. Die utilitarische Betrachtung der Natur im achtzehnten Jahrhundert ist gerade so teleologisch und so unphysikalisch, wie die mystische des Mittelalters; und die ultrakatholischen Rechtslehrer kommen zu derselben Staatstheorie wie *Rousseau*. Wie die Neuzeit das Altertum und das Mittelalter zu beerben hat, so wiederholt sich in der Neuzeit dieses Verhältnis so, dass ihre erste Periode (man kann sie das moderne Altertum oder das Altertum der Neuzeit nennen) und ihre zweite (das moderne Mittelalter) die Erblasser für die dritte (die moderne Neuzeit oder die Neuzeit der Neuzeit) werden. Ein Gegenbild dazu zeigt, wie natürlich, die Philosophie. In dieser dritten Periode hat sie, vollständiger als es den beiden anderen Perioden gelungen war, die Aufgabe zu lösen, die früher (s. § 259) als die der neueren Philosophie bezeichnet ward. Sie wird dies, wenn sie über den Naturalismus und die Staatsvergötterung, ebenso aber über den theosophischen Naturhass und die Staatsverachtung sich auf einen Standpunkt erhebt, auf welchem Physik und Politik, Moral und Theologie integrierende Bestandteile des Systems sind. Dass auch hier die Erhebung in einer ähnlichen Weise geschehen wird, wie bei der ersten Aufgabe, und dass dies ebenso von der zweiten gilt, also durch ein zum Objekt Machen dessen, was bis dahin der Geist gethan hatte, das liegt in der Natur der Sache.

4. Würden die angegebenen drei Aufgaben von einem und demselben Systeme ganz gelöst, so wäre es das A und O dieser Periode, füllte allein dieselbe aus. Dass der, der bereits oben als der Anfänger dieser Periode und als der grösste deutsche Philosoph bezeichnet wurde, sie nur begonnen hat, macht ihn zu dem Epoche machenden Philosophen. Die fernere Entwickelung der Philosophie nach ihm besteht darin, dass die von ihm begonnenen Lösungen weiter, ihrer Vollendung entgegen geführt werden. Man kann diese Entwickelung um so mehr mit dem vergleichen, was die Sokratischen Schulen (s. § 67—72) hinsichtlich des Sokratismus geleistet haben, als wie diese je eine Seite des Meisters wissenschaftlich reproduzierten, so hier es die verschiedenen Hauptwerke *Kants* sind, die nach einander der Ausgangspunkt tieferer Begründung werden. Darin aber unterscheiden sich die nachkantischen Philosophen sehr vorteilhaft von jenen Nachfolgern des *Sokrates*, dass der Späterkommende nicht verwirft, was der Frühere gesagt hatte, sondern es anerkennt und nur erweitert und noch kon-

sequenter durchführt, so dass ihr Verhältnis nicht sowohl dem zwischen Kyrenaikern und Kynikern, als vielmehr zwischen beiden und *Plato*, zwischen *Plato* und *Aristoteles* ähnelt. Natürlich beginnt die weitere Fortführung dort, wo die geforderte Lösung dem Epoche machenden System am meisten gelungen, also das Vollenden am nächsten gelegt ist. Darum, wie sich zeigen wird, bei der Lösung der ersten Aufgabe, bei der Beantwortung der Frage, die das achtzehnte Jahrhundert gestellt hatte: wie *Leibnitz* und *Locke*, wie *Berkeley* und *Hume* zu vereinigen seien. Nachdem diese, befriedigender als von *Kant* selbst, durch *Reinhold* und seine kritischen Gegner beantwortet ist, indem sie, was *Fichte* sehr treffend (von *Reinhold* allein) ausgesprochen hat, dem, was *Kant* in der Kritik der theoretischen Vernunft gelehrt hatte, ein begründendes Fundament geben, tritt die zweite Frage, die das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert gestellt hatte, aber auf Kantischer Basis, d. h. nachdem *Kant* ihre Beantwortung bereits versucht hat, in den Vordergrund. *Fichte* und *Schelling*, darin mit einander stets einig geblieben, dass die Philosophie Idealrealismus sein müsse, adoptieren darum, was *Reinhold* und seine Gegner gelehrt hatten, ergänzen es aber, indem der erstere ein noch tieferes Fundament sucht, aus dem sich auch ableiten lasse, was *Kant* in seiner Kritik der praktischen Vernunft, der zweite nach einem sucht, aus welchem sich ausserdem ergebe, was *Kant* in seiner Kritik der Urteilskraft gelehrt hatte. Zugleich aber lässt der durch sie geltend gemachte Gegensatz der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems sehen, wie auf der von *Kant* gelegten Basis sich der Kampf zwischen der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts und dem Spinozismus erneuern kann, um zu einem nachhaltigeren Frieden zu führen. Der Philosoph endlich, welcher *Fichte* und *Schelling* zu vermitteln versucht, *Hegel*, der zugleich den gleichzeitig auf kritischer Basis hervortretenden Gegensatz von heidnischem Naturalismus und mittelalterlicher Theosophie auszugleichen sucht, ist auch der gewesen, durch den und durch dessen Schule *Kants* Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, die fast vergessen war, in ihrer Bedeutung gewürdigt worden ist. Die vorstehenden Sätze deuten die Abschnitte an, in welche die folgende Darstellung zerfallen wird. Die ursprüngliche Form, die *Kant* seinem Systeme gab, und was seine Schüler in dem blossen Interesse, es zu verbreiten und gegen Angriffe zu sichern, daraus machten, wird hier unter der Überschrift Kritizismus abgehandelt werden. Die über ihn wirklich hinausgehenden, weil seine Lehre tiefer begründenden, darum aber auch von ihm gemissbilligten (s. § 6) Gestalten des Kritizismus werden die ihnen entsprechenden Überschriften erhalten.

I.

Kritizismus.

A. Kant.

§ 297.

Leben und Schriften.

L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Kant's, Königsb. 1804. *Reh. B. Jachmann*, Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, 1804. *A. Chr. Wasianski*, Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804. *Fr. W. Schubert*, Immanuel Kant's Biographie im 11. Bande von Kant's sämmtl. Werken, her. von *Rosenkranz* u. *Schubert*, Leipz., Voss. 1842. *Rud. Reicke*, Kantiana, Königsberg 1860. *B. Erdmann* s. § 293 L. *J. H. W. Stuckenberg*, The Life of I. Kant, Lond. 1882. *Em. Arnoldt*, Kant's Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur, Königsb. 1882. Eine umfassende und sorgfältige Bibliography of Writings by and on Kant, which have appeared in Germany up to the End of 1887, von *E. Adickes*, erscheint seit 1893 in der Philosophical Review, Boston, vol. II, ff.

1. *Immanuel Kant*, in Königsberg in einer aus Schottland stammenden Handwerkerfamilie, die sich früher *Cant* geschrieben hat, am 22. April 1724 geboren, hat in seiner Vaterstadt Schule (seit 1732 das damals von *Fr. Alb. Schultz* geleitete Collegium Friedericianum, eine Pflanzstätte des Pietismus) und Universität besucht, und auf letzterer neben Mathematik und Philosophie auch Theologie studiert, auch Repetitorien mit Jüngeren gehalten. Ganz der Theologie sich zu widmen, war vielleicht nie seine Absicht; jedenfalls ist er, obgleich die Inskription bei einer der höheren Fakultäten seit 1735 gesetzlich war, in der theologischen Fakultät nicht inskribiert worden (auch nicht in der medizinischen, vermutlich auch nicht in der juristischen). Nachdem er durch die im J. 1747 vollendete (aber erst 1749 fertig gedruckte) Schrift, Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, vor der Welt erklärt hatte, dass man die Ehre der Vernunft verteidige, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selbst vereinige, dass bei entgegenstehenden Ansichten die Wahrheit stets in einem Mittelsatze zu vermuten sei u. s. w., und demgemäss den Streit zwischen den Cartesianern und Leibnitzianern durch eine eigenartige Unterscheidung zwischen toten und lebendigen Kräften zu schlichten gesucht hatte, verliess er wegen mangelnder Aussichten seine Vaterstadt und war etwa neun Jahre hindurch Hofmeister, zuerst bei einem Prediger, dann in der Familie *v. Hülsen* auf Arnsdorf. Im J. 1755 habilitierte er sich durch Verteidigung der vorgeschriebenen Dissertationen, Meditationes de igne, Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio und Monadologia physica, als Doctor legens, was er

bis 1770 blieb. Wie seine erste Schrift zwischen *Descartes* und *Leibnitz*, so hat die zweite seiner Habilitationsschriften zwischen *Wolff* und *Crusius*, und noch mehr seine anonym herausgegebene Schrift, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755), zwischen *Newton* und *Leibnitz*, d. h. zwischen mechanischer und teleologischer Betrachtung zu vermitteln versucht. Wenn diese Schrift (die übrigens das Schicksal hatte, dass während ihres Drucks der ganze Verlag des insolvent gewordenen Buchhändlers gerichtlich versiegelt ward), sowie einige kleinere physikalischen Inhalts eine Begeisterung für den Naturmechanismus zeigen, die es erklärlich macht, warum *Kant* den *Lucrez* so sehr liebte, so beweisen dagegen die Schriften über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762), Einzig möglicher Beweisgrund für das Daseyn Gottes (1763), Versuch, den Begriff der negativen Grösse in die Weltweisheit einzuführen (1763), die Preisschrift über die Evidenz: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, durch die er mit *Mendelssohn* konkurrierte (§ 294, 8), endlich Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764), wie sehr er zugleich mit einer Menge von Fragen beschäftigt ist, für die erst das Mittelalter ein Interesse hervorgerufen hatte. Kurz, dass die subjektiven Bedingungen zur Lösung der dritten Aufgabe schon in dieser Zeit gegeben sind, ist klar. Übrigens geht aus der Nachricht über die Einrichtung seiner Vorlesungen im Wintersemester 1765/66 hervor, dass er in dieser Zeit im wesentlichen auf dem Standpunkt eines Aufgeklärten aus der Wolffschen Schule steht, wie er denn auch über die Kompendien von *Baumeister*, *Baumgarten* und *Meier* liest. Jetzt werden aber Modifikationen seines Standpunktes sichtbar, deren Entwicklung zuerst *Kuno Fischer* in dem § 259 L. angegebenen Werk, der früher besten Monographie über Kant, Schritt vor Schritt nachzuweisen unternommen hat. Von den seinen, aber auch unter einander weit abweichenden Ansichten haben seitdem *H. Cohen* (Die system. Begriffe in K.'s vorkrit. Schriften, Berlin 1873), *Fr. Paulsen* (Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, Leipzig 1875), *Al. Riehl* (Der philos. Kriticismus, Bd. I, Leipzig 1876), *W. Windelband* (über die versch. Phasen der Kant. Lehre vom Ding an sich, in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil., I, 1877), *B. Erdmann* (Einleitungen zu seiner Ausgabe von Kants Prolegomena, Leipz. 1878, und zu Bd. II der Reflexionen Kants, Leipz. 1884, Kant um Hume um 1762, im Archiv f. Gesch. d. Phil., I, 1888), *H. Vaihinger* (Kommentar zu K.'s Krit. d. r. V., Stuttgart, I, Einleitung, 1881; II, Transsc. Aesthetik, 1892), *G. Thiele* (K.'s intellectuelle Anschauung, Halle 1876; die Philosophie K.'s nach ihrem

syst. Zusammenhange u. ihrer logisch-historischen Entwicklung, I 1, 2, Halle 1882, 1890), *H. Höffding* (Die Continuität im philosophisch. Entwicklungsgange Kants, im Archiv f. Gesch. d. Philos., VII, 1894) u. a. ausgeführt. Präludien zu einem neueren und höheren Standpunkt finden sich, wie schon der Titel andeutet, in *Kants* Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766), und in den Blättern von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum (1768). Ganz klar aber tritt dieser neue Standpunkt hervor in der Schrift, mit welcher er seine ordentliche Professur antrat, die aber, weil sie als akademisches Specimen lateinisch geschrieben und nur in wenigen Exemplaren gedruckt war, nur geringe Beachtung fand.

2. Die Dissertation de mundi sensibilis et intelligibilis forma atque principiis (1770) bildet die Grenze zwischen den beiden Perioden in *Kants* Leben, die *Rosenkranz* gut als die heuristische und spekulativ-systematische unterscheidet. Sie zeigt uns (nach der Ansicht von *Rosenkranz, Kuno Fischer* u. a.) *Kant*, wie ihn *Hume* bereits „aus seinem dogmatischen Schlummer erweckt" hat, und wie er über dem Gegensatze steht, dessen Ausgleichung oben die erste Aufgabe der neuesten Philosophie genannt worden ist. In derselben Zeit aber fangen in seinem Geiste auch die Ideen an zu gähren, deren Verschmelzung dort die zweite Aufgabe genannt wurde. Die Entschiedenheit, mit der *Kant* seit dem Anfange der nordamerikanischen Wirren sich auf die Seite der Kolonieen gegen das Mutterland, später aber, als sich in Amerika verschiedene Richtungen geltend machten, auf die Seite derer stellte, welche die Gewalt der Union gegen die Einzelstaaten gestärkt wollten; die Freude weiter, die er später an den ersten Bewegungen in Frankreich hatte; der Ernst wieder, ja das Entsetzen, mit dem er sich gegen die Hinrichtung des Königs erklärt: sie gehen Hand in Hand mit der in ihm gährenden Staatstheorie, in der er später nicht mehr so unbedingt wie früher *Rousseau* anhängt, sondern auch dem ganz entgegenstehenden Standpunkt ein Recht einräumt, den der ihm fast unbekannte *Spinoza* und der ihm etwas besser bekannte *Hobbes* einnehmen. Dass beide Elemente sich in ihm vereinigen, erklärt, wie aus seiner Schule so verschiedene Beurteilungen der französischen Revolution hervorgehen konnten, wie die *Rehbergs* und *Fichtes*. Jahre lang — in denen der Brief an seinen Schüler *Marcus Herz* (s. § 303, 1) vom 21. Febr. 1772 den neuerdings viel besprochenen Anfang der Wendung zu dem kritischen Standpunkt erkennen lässt — reiften die in der Dissertation angedeuteten Gedanken. Dann wurden sie, offenbar unter Benutzung vorhandener Ausarbeitungen, 1779 (*Em. Arnoldt,* Zur Beurteilung von Kant's Kr. d. r. V. und K.'s

Prolegomenen, in der Altpr. Monatsschr., Bd. 25 ff., 1888 ff.) im Laufe einiger Monate aufs Papier geworfen, und erschienen als die Schrift, welche den Geburtstag der neuesten Philosophie so bezeichnet, wie zwölf Dutzend Jahre früher das Erscheinen von *Descartes'* Essais philosophiques den der neueren, als Kritik der reinen Vernunft (Riga, *Hartknoch*) im Jahre 1781. An sie schlossen sich, mitveranlasst durch die Garve-Federsche Rezension, die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Riga 1783), welche, als hätte *Kant* geahnt, wie man sich bis auf den heutigen Tag an ihnen versündigen werde, in der ersten Zeile sagen, sie seien nicht für Lehrlinge, sondern für Lehrer geschrieben, und selbst diese würden aus ihnen ganz Neues lernen. Schlag auf Schlag folgten jetzt, nach so langem Schweigen, die bedeutendsten Werke. Es erschienen die zweite Auflage der Kritik, zwar nicht überall wo sie verändert war verbessert, aber doch lange nicht so verdorben, wie es zu behaupten einige Jahrzehnte hindurch Mode war (*B. Erdmann,* Kants Kriticismus in der 1. u. in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V., Leipzig 1876). Er gab ferner: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), Kritik der praktischen Vernunft (1788), alle in fast vollständiger Übereinstimmung mit den Lehren der Kritik der reinen Vernunft. Dies lässt sich nur in bedingter Weise sagen von der Kritik der Urtheilskraft (1790), und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), die hier, gegen *Rosenkranz'* früher von uns gebilligte Anordnung, noch zur zweiten Periode von *Kants* Thätigkeit gerechnet wird.

3. Demgemäss datieren wir die dritte, praktische von dem Augenblicke an, wo der Verweis, den ihm die zuletzt genannte Schrift vom Wöllnerschen Ministerium zuzog (*W. Dilthey,* Der Streit Kants mit der Censur, im Archiv f. Gesch. d. Ph., III, 1889; *E. Fromm,* I. Kant und die preuss. Censur, Hamburg u. Leipzig 1894), ihn mit bewog, nicht nur in seiner Schriftstellerei gewisse Gegenstände zu vermeiden, sondern auch in seiner akademischen Wirksamkeit durch Aufgeben der Privatvorlesungen sich auf ein kleineres Feld zu beschränken. Die Schrift Zum ewigen Frieden (1795), die Metaphysik der Sitten (1797), welchen Gesamttitel er den (im Februar 1797 schon rezensierten, also wohl 1796 erschienenen) Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre und den Metaphys. Anfangsgr. der Tugendlehre vorgesetzt hat, sowie eine Menge kleiner Aufsätze in der Berliner Monatsschrift, gehören in die letzte Lebensperiode. Als der Thronwechsel die oben erwähnten Hindernisse entfernt hatte, erschien 1798 der Streit der Fakultäten und die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Ausserdem wurden schon zu seinen Lebzeiten einzelne seiner

Vorlesungen gedruckt herausgegeben. So die Logik von *Jäsche* (1800), die physische Geographie (1802) und über Pädagogik (1803) von *Rink*, an welche sich nach seinem am 12. Febr. 1804 erfolgten Tode anschliessen: die von *K. H. L. Pölitz* herausgegebenen über die Philosophische Religionslehre (1817; 2. Aufl. Leipzig 1830) und über die Metaphysik (Erfurt 1821; neuerdings bearb. von *Max Heinze*, Vorlesungen K.'s über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig 1894); die über Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, die *Fr. Ch. Starke* (Leipz. 1831) herausgab, ferner die Reflexionen Kants zur krit. Philosophie (her. von *B. Erdmann*, Leipzig, I 1, Refl. zur Anthropologie, 1882; II, Refl. zur Kr. d. r. V., 1884), und die Altersschrift Kants, Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, teilweis veröffentlicht von *R. Reicke* in der Altpreuss. Monatschrift, Bd. 18 ff., 1882; in Fragm. her. von *Albr. Krause*, Frankfurt a. M. 1888 (vgl. *H. Vaihinger* im Archiv f. Gesch. d. Ph., IV, 1890); endlich Lose Blätter aus Kants Nachlass, in der Altpreuss. Monatsschrift, Bd. 24 ff., u. a. m. Die kleineren Schriften *Kants* wurden von *Tieftrunk* u. a. gesammelt. Dagegen liess eine Gesamtausgabe seiner Werke lange auf sich warten. Dann erschienen fast gleichzeitig die zehnbändige von *Hartenstein* (Leipzig 1838/39) und die von *Rosenkranz* und *Schubert* in zwölf Bänden (Leipzig 1840—42). Die letztere enthält, ausser der oben angeführten Biographie *Kants*, im zwölften Bande eine Geschichte der Kantschen Philosophie von *Rosenkranz*. In chronologischer Folge sind die Werke (Leipzig 1867—69) von *G. Hartenstein* herausgegeben; einen sorglosen Abdruck derselben in systematischer Folge hat *I. H. v. Kirchmann* in seiner Philosophischen Bibliothek (Berlin 1868 ff.) besorgen lassen. Ausgaben einzelner Schriften sind: Kritik der reinen Vernunft, von *K. Kehrbach* (Leipzig, *Reclam*; Abdruck der ersten Originalaufl. als Haupttext u. Seitenangaben der früheren Ausgaben; seit der zweiten Auflage revidiert nach der Ausgabe), von *B. Erdmann* (Haupttext: der Wortlaut der zweiten Originalauflage, und Seitenangaben der beiden ersten Originalauflagen, Leipzig 1878, dritte, verb. Ausgabe, Hamb. u. Leipzig 1884; Nachträge zu K.'s Kr. d. r. V., Aus K.'s Nachlass her. von *B. Erdmann*, Kiel 1881), von *Er. Adickes* (Berlin 1889, mit zusammenfassenden Randbemerkungen; Haupttext der zweiten Auflage); Prolegomena, her. u. historisch erklärt von *B. Erdmann*, Leipzig 1878 (vgl. dazu *Em. Arnoldt*, K.'s Proleg., nicht doppelt redigiert, Berlin 1879, und *H. Vaihinger*, Die E.-A.'sche Controverse, in den Philos. Monatsh., XVI, 1880); her. von *K. Schultz*, Leipzig 1888; Kritik der Urtheilskraft, her. von *B. Erdmann*, Leipzig 1880 (dazu *W. Dilthey*, Die Rostocker Kanthandschriften, im Archiv f. G. d. Ph., II, III,

1888/89). Die in den Gesamtausgaben abgedruckten Briefe enthalten nur einen Teil der bisher an zerstreuten Orten veröffentlichten. Eine neue Gesamtausgabe der Werke *Kants* wird von der Berliner Akademie vorbereitet. (Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich für die Kr. d. r. V. auf die Originalpaginierung, wenn ohne Zusatz der zweiten Auflage, für die W. W. auf *Hartensteins* neuere Ausgabe, deren Bd. I—II die vorkritischen Schriften, Bd. IV u. a. die Prolegomena enthält).

§ 298.

Kants Grundlegung des Systems und transscendentale Ästhetik.

Ausser den im Zusammenhang des vorigen Paragraphen erwähnten Werken: *H. Cohen*, Kant's Theorie der Erfahrung, Berlin 1871; 2. Aufl. 1885. *A. Stadler*, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der K.'schen Philosophie, Leipzig 1876. *Joh. Volkelt*, I. K.'s Erkenntnisstheorie, Leipzig 1879. *Edw. Caird*, The Critical Philosophy of I. Kant, Glasgow 1889, 2 voll.

1. Die Frage, welche dem gewöhnlichen Dogmatiker — darunter versteht *Kant* meistens den Metaphysiker, darum setzt er sehr oft dem Dogmatismus den Empirismus, gerade wie *Wolff* dem Dogmatischen das Experimentelle, entgegen — gar nicht einfällt: ob eine Metaphysik, d. h. ob Erkenntnisse, die *a priori* oder unabhängig von aller Erfahrung erworben werden und wirkliche Allgemeinheit und Notwendigkeit haben, möglich? diese ist unabweislich geworden, seit *Hume* nachgewiesen hat, dass der Kausalitätsbegriff nicht aus der Erfahrung stammt, sondern von uns zu den Eindrücken hinzugebracht wird, und auch nicht aus dem Satze der Identität abgeleitet werden kann, sondern eine Synthesis enthält. Die skeptische Verzweiflung an der Metaphysik, zu der *Hume* dadurch kam, ist bei ihm eine Folge davon, dass er seine Untersuchungen zu sehr beschränkte. Auf den Kausalitätsbegriff nämlich; denn hätte er sie weiter ausgedehnt, so hätte er gefunden, dass die ganze Mathematik auf solchen hinzugebrachten Synthesen beruht. Er hätte also vor der Alternative gestanden, entweder auch die Evidenz der Mathematik zu leugnen, wovor ihn sein gesunder Verstand bewahrt hätte, oder die Metaphysik nicht ohne weiteres zu verwerfen. Soll aus dem Funken, welchen *Hume* schlug, ein helles Licht werden, so muss, was er gezeigt hat, uns veranlassen zu untersuchen, wie unser Erkennen dazu kommt, dergleichen Verknüpfungen zu machen. Da diese Untersuchungen nicht die erkannten Gegenstände zu ihrem Objekte machen, sondern das Erkennen selbst, so müssen sie sich über dasselbe stellen; und da sie dies wieder nicht so thun wie die empirische Psychologie, welche uns erzählt, was in das Erkennen fällt, sondern vielmehr das betrachten, was als die Bedingung oder Voraussetzung des Erkennens

vor demselben liegt, so giebt *Kant* dem in der scholastischen und späteren Philosophie längst eingebürgerten Terminus „transscendental" diese neue Bedeutung, dass jede Untersuchung so genannt wird, welche die Bedingungen des Erkennens betrifft. Zunächst also kann nur eine Untersuchung transscendental genannt werden. *Kant* dehnt dann aber dieses Prädikat auch auf die Bedingungen des Erkennens selbst aus; und so kommt es, dass er (s. weiterhin) von einem „transscendentalen" Gegenstande sprechen kann, welcher von dem in das Erkennen fallenden Gegenstande gerade so verschieden ist, wie von dem Erkennen die Vorbedingung desselben. Sieht man hier zunächst von dieser Erweiterung ab, so wären also transscendentale Untersuchungen die, welche das betrachten, was die Erkenntnis möglich macht, also das Vermögen zu erkennen (das Erkenntnisvermögen), und wenn es ausser demselben noch andere Bedingungen der Erkenntnis gäbe, diese, durchaus aber nicht das Erkannte. Der Komplex aller dieser Untersuchungen kann Transscendentalphilosophie heissen; und zu dieser will die Kritik der reinen Vernunft ein Grundriss sein. Sie nennt sich eine Kritik der reinen Vernunft, weil es ihr vor allem darauf ankommt, die Bedingungen zu finden, die ein von allem Empirischen reines Wissen, das also wirklich *a priori* ist, möglich machen. Darum darf man ja nicht glauben, dass sie eine Metaphysik geben oder vertreten will. Nein! nur eine Propädeutik dazu will sie sein; denn sie will nur die eine Frage beantworten: ist und wie ist Metaphysik möglich? Fällt die Antwort auf diese Frage bejahend aus, so kann, also erst wo die Kritik der reinen Vernunft schliesst, die Metaphysik anfangen. Da es feststeht — in der That hat seit *Aristoteles* keiner daran gezweifelt, (s. § 86, 1) —, dass eine jede Erkenntnis ein Urteil ist, so kann der Frage, ob es Erkenntnisse *a priori* oder Metaphysik gebe, als gleichbedeutend die substituiert werden: sind Urteile *a priori* möglich? Von analytischen Urteilen, die vom Subjekt nur aussagen, was darin schon liegt, vom Körper (ausgedehnten Wesen) das Ausgedehntsein, von der Geraden das Nichtkrummsein, zweifelt kein Mensch, dass sie möglich seien. Weil diese aber uns nichts Neues sagen, unsere Erkenntnis nicht bereichern, höchstens verdeutlichen, so interessieren sie uns hier nicht. Desto mehr die synthetischen Urteile, wo das Prädikat zu dem Subjekt etwas hinzubringt, wie dort, wo von einem Ausgedehnten das Schwersein, von der Geraden das Kürzest-sein ausgesagt wird. Ob es Erkenntnisse giebt, durch die wir etwas Neues gewinnen und die doch *a priori* sind, das ist es, warum sich's handelt. Darum ist die Frage, in deren Beantwortung die Kritik der reinen Vernunft besteht, am besten so formuliert: sind synthetische Urteile *a priori* und, wenn sie es sind, wie sind sie möglich?

2. Diese Frage aber zerfällt sogleich in mehrere. Die ganze Mathematik besteht nämlich aus solchen Urteilen. Weder aus der Drei noch aus der Vier kann ich durch Analysis herausbringen, dass sie zusammen Sieben geben; in dem Begriff der Geraden lag nicht, dass sie die Kürzeste war u. s. w. Jene Frage also bekommt, da das Faktum die Möglichkeit beweist, hier die nähere Bestimmung: wie ist Mathematik möglich? Ferner die reine, d. h. nicht empirische Naturwissenschaft *(physica rationalis)* enthält Sätze, die sich durch ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit als Sätze *a priori* ankündigen, und dabei synthetische Urteile sind, z. B.: jede Veränderung muss eine Ursache haben. Die Fundamentalfrage bekommt also hier die engere Bedeutung: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Endlich treten hinsichtlich des Übersinnlichen ganz analoge Sätze hervor, wie z. B.: die Seele muss unsterblich sein u. s. w.; und selbst die, welche nicht zugestehen, dass diese Sätze evident, zeigen doch wenigstens durch ihr Interesse an ihnen, dass sie sich die Fragen aufgeworfen haben, worauf jene Sätze die Antwort erhalten. Es wird also in jener Fundamentalfrage drittens die enthalten sein: ist eine Metaphysik des Übersinnlichen möglich? Die Beantwortung dieser drei Fragen bildet nun den Inhalt des weitaus wichtigsten, ersten Teils der Kritik der reinen Vernunft, der Elementarlehre. (Der zweite Hauptteil, die Methodenlehre, welcher die Frage beantwortet, wie alle jene Sätze zu wissenschaftlicher Form gelangen, erscheint fast wie ein Anhang). Während die Prolegomena besonders den Zusammenhang der drei Fragen mit der Fundamentalfrage hervorheben, und eben darum die drei Teile der Elementarlehre (die transscendentale Ästhetik, Analytik und Dialektik) in ihnen als ganz koordiniert erscheinen, kommt die Kr. d. r. Vern. zu diesem Ziele auf einem anderen Wege, auf dem *Kants* Verhältnis zu *Leibnitz* und *Locke* deutlich, und zugleich die von ihm gewählte Bezeichnung der einzelnen Teile erklärt wird. Nachdem er jene beiden in fast wörtlicher Übereinstimmung mit *Bonnet* und *Merian* getadelt hat, den einen, dass er alles intellektuiere, den zweiten, dass er alles sensifiziere, giebt er der menschlichen Erkenntnis zwei (nicht nur quantitativ) verschiedene Stämme: die Sinnlichkeit als das Vermögen durch Rezeptivität Anschauungen zu haben, und das Denken als das Vermögen durch Spontaneität Begriffe zu bilden. Die Transscendentalphilosophie als kritische Betrachtung des Erkenntnisvermögens zerfällt also zunächst in zwei Teile, die mit Anlehnung an die Baumgartensche Terminologie (s. § 290, 10) Transscendentale Ästhetik und Transscendentale Logik heissen. Da aber in dem Denken wieder das niedere oder der Verstand, und das höhere oder die Vernunft unterschieden werden müssen, so zerfällt die Logik in Analytik und Dialektik, die also hier als sub-

ordinierte Teile der der Ästhetik koordinierten Logik erscheinen. Darin aber stimmen beide Darstellungen überein, dass die transscendentale Ästhetik die Frage beantworte, wie Mathematik, die transscendentale Analytik, wie reine Naturwissenschaft, die transscendentale Dialektik, ob Metaphysik des Übersinnlichen möglich sei. (Man vgl. zu beiden Abschnitten: Kr. d. r. V., Vorreden und Einleitungen beider Auflagen; Proleg, Vorrede u. §§ 1—5).

3. Die transscendentale Ästhetik (Kr. d. r. V., S. 31—73) beantwortet der transscendentalen Hauptfrage ersten Teil, wie Mathematik als reine, d. h. nicht empirische Wissenschaft möglich ist (Proleg., § 6—13), durch eine kritische Betrachtung der Sinnlichkeit. Durch diese haben wir Anschauungen, d. h. solche Vorstellungen, die sich von den Begriffen durch ihre Unmittelbarkeit und Einzelheit unterscheiden. Betrachtet man eine dieser unmittelbaren Einzelvorstellungen näher, so findet man, dass darin solches enthalten ist, was empirisch, d. h. ohne unser Zuthun uns gegeben ist; und das sind die Empfindungen (gelb, wohlriechend, sauer u. s. w., Schmerz, Lust, Trauer u. s. w.). Zweitens aber bekommt jenes Gegebene erst durch uns, indem wir das Mannigfaltige vereinigen, die Form der Anschauung oder wird zu einer solchen. Der Stoff der Anschauung oder ihre Materie ist also *a posteriori*, dagegen ihre Form ist *a priori* gegeben; sie ist das Reine, während jener das Empirische war. Beide zusammen aber sind erst die Anschauung, oder aber: eine Einzelvorstellung ist geformter Stoff. Indem so die Sinnlichkeit den Empfindungen die Form der Einheit giebt, macht sie (aus ihnen) die Anschauung, die also zwar nicht ihr Geschöpf, wohl aber ihr Werk ist. Es vereinigt aber die Sinnlichkeit je nach den zwei Vereinigungs-Normen oder Formen, die sie in sich trägt, verschieden; diese sind der Raum, vermöge dessen die Vereinigung zu einem Ausser- und Nebeneinander, und die Zeit, durch welche sie zu einem Zugleichsein oder Nacheinander wird. Dass Zeit und Raum nichts Empirisches, uns von Aussen Gegebenes, sondern dass sie *a priori* sind, wird schon durch ihre Notwendigkeit bewiesen, indem wir nicht imstande sind sie hinwegzudenken, von ihnen zu abstrahieren, was man hinsichtlich alles Empirischen kann. Dass sie ferner nicht durch den Verstand abstrahierte Begriffe sind, ergiebt sich daraus, dass sie nicht viele Individuelle (Zeiten, Räume) voraussetzen, sondern dass umgekehrt, um Räume und Zeiten zu denken, man den Raum und die Zeit schon haben muss. Dass endlich sie nur in uns liegen, etwas ganz Subjektives sind, ergiebt sich u. a. daraus, dass bloss räumliche Unterschiede, wie zwischen einer Hand und ihrem Spiegelbilde, durch objektive Beschreibung nicht fixiert werden können, sondern man seine Zuflucht zum „links“ und „rechts“ u. s. w., d. h. zu Beziehungen zu

dem anschauenden Subjekte nehmen muss, „zu Verhältnissen, die“, wie *Kant* sich ausdrückt, „unmittelbar auf Anschauung gehen“. (Das *punctum saliens* bei diesem Beweise [Proleg., § 13] ist: Wäre der Raum etwas [nur oder auch] Objektives, so könnten die Raumunterschiede symmetrischer Körper [wenigstens auch] objektiv fixiert werden. Nun aber sind sie bloss durch die subjektiven Unterschiede links und rechts zu fixieren. Also u. s. w.). Indem wir vermöge der in uns liegenden Verbindungsnormen Raum und Zeit die vielen Empfindungen: gelb, wohlriechend und sauer, zu dem einen Zusammen vereinigen, das wir Citrone, oder die Empfindungen: Schmerz, Lust und Trauer, zu der einen Reihe von Vorgängen, die wir unser (empirisches) Ich oder unsere Seele nennen, werden jene Empfindungen zu zwei Anschauungen, zu zwei Einzelvorstellungen, oder da von uns angeschaut werden so viel heisst als uns erscheinen, zu Erscheinungen. Erscheinungen also oder Anschauungen oder Einzelvorstellungen — alle drei Worte beziehen sich auf dasselbe; nicht erst bei *Kant*, denn bei *Mendelssohn*, ja bei *Bonnet* findet man ausdrücklich die Behauptung, ein Phänomen sei eine Vorstellung — sind, wie es oben hiess, geformte, wie es jetzt bestimmter heisst, verzeitlichte und verräumlichte Empfindungen; und es ist eine blosse Tautologie, wenn man sagt, es gebe keine Erscheinung, die nicht zeitlich wäre. Es ist dabei mit Absicht das Verzeitlichen vor das Verräumlichen gesetzt, und nur das Zeitlichsein von allen Erscheinungen ohne Ausnahme pradiziert. Obgleich nämlich Zeit und Raum darin gleich sind, dass sie beide subjektive Bedingungen unseres Anschauens sind, Formen der menschlichen Anschauung, so findet doch der Unterschied statt, dass zunächst der Raum die Form ist nur für die Empfindungen des äusseren Sinnes. (Dieses Wort, welches schon *Locke* anstatt *sensation* gebraucht hatte, wie inneren Sinn für *reflexion* [s. § 280, 3], ist von Wolffianern, namentlich von *Meier* zum technischen Ausdruck gemacht worden). Ebenso ist die Zeit die Form unseres Verbindens zunächst nur der eigenen Zustände. Da es aber keine äussere Anschauung giebt, die nicht als Bestimmung unseres Gemüts zu unseren inneren Zuständen gehörte, so ist (mittelbar) die Zeit Form auch der äusseren Anschauungen, der Raum aber nicht der inneren. Da der Stoff der Anschauung das Empirische gewesen war, so sind natürlich die beiden Formen des Anschauens das Reine in derselben; daher der oft vorkommende Ausdruck „reine Formen“. (Der andere, „reine Anschauung“ oder „Anschauung *a priori*“, der oft vorkommt, wird in den meisten Fällen besser mit: das Reine in den Anschauungen oder das *A priori* in jeder Anschauung, vertauscht. Nur in den [seltenen] Fällen, wo *Kant* daran denkt, dass der blosse Raum selbst wieder zum Gegenstand der Betrachtung gemacht werden könne, Fälle, auf die

später *Reinhold* genauer eingegangen ist, dürfte eine solche Substitution nicht statthaben). Dass also alle Erscheinungen zeitlich, die des äusseren Sinnes auch räumlich sind, oder dass alle in der Zeit, diese auch in dem Raume sich finden, ist klar. Ebenso versteht sich's umgekehrt, dass Zeit und Raum als Bedingungen oder Mittel des Angeschautwerdens für das Nichtangeschaute oder Nichterscheinende keine Geltung haben. Solches nun nennt *Kant* Noumenon oder, viel gewöhnlicher, Ding an sich. Dass die Dinge an sich nicht zeitlich und nicht räumlich sind, sondern nur die Erscheinungen, hat denselben Grund, aus welchem das Unsichtbare nicht gesehen wird, sondern nur das ins Auge Fallende. Versteht man mit *Kant* unter dem Dinge an sich das Nicht- (also nie) Erscheinende, so versteht sich's von selbst, dass in den beiden oben gebrauchten Beispielen die Seele, das empirische Ich, um nichts mehr ein Ding an sich ist als die Citrone. Sie sind beide Erscheinungen, jene des inneren, diese des äusseren Sinnes. Weil des Sinnes, so sind sie natürlich sinnliche Gegenstände oder Sinnenwesen.

4. Sind aber Raum und Zeit als in uns liegende Formen *a priori* aller Erscheinungen erkannt, durch deren Anwendung die Erscheinungen oder Anschauungen erst werden, so versteht sich's von selbst, dass, da „*a priori*" aus uns selbst geschöpft heisst, allerlei über die Erscheinungen vorausgesagt werden kann: alles nämlich, was ihre Raum- und Zeitbestimmungen betrifft. Nur auf diese aber gehen alle mathematischen Sätze, da die Geometrie nur Raumkonfigurationen betrifft, Arithmetik aber, da die Zahl durch Wiederholung der Eins entsteht, Wiederholung aber Succession voraussetzt, auf der Zeitanschauung beruht. (In der Dissertation ward mit der Zeit die reine Mechanik zusammengestellt, die Zahl aber als von Zeit und Raum abstrahiert genommen. Die Prolegomenen weisen die Zeit der Arithmetik, „vornehmlich aber der reinen Mechanik" zu. Übrigens war seit *Aristoteles* Zeit und Zahl einander nahe gestellt worden). Also werden die mathematischen Sätze uns nicht durch die Erfahrung gegeben. Wir schöpfen sie aus uns, sie sind *a priori* oder rein; und wir können mit absoluter Gewissheit sagen, dass nie eine Erscheinung vorkommen kann, welche den mathematischen Sätzen widerspricht (d. h. Mathematik als reine Wissenschaft ist möglich), weil Zeit und Raum in uns liegen. Umgekehrt aber beweist das Faktum, dass wir hinsichtlich jeder Erscheinung allerlei mathematisch, d. h. *a priori* feststellen, die Richtigkeit einer Theorie, durch die allein jenes Faktum erklärlich ist. (*Kant* nennt diesen Rückschluss auf die Richtigkeit seiner Theorie ihre transscendentale Erörterung). Dabei ist natürlich selbstverständlich, dass die Geltung der mathematischen Sätze sich auf das Gebiet der Erscheinungen beschränkt; von Dingen an sich gelten sie nicht.

5. Vergleicht man *Kants* Theorie von der Sinnlichkeit als dem Vermögen der Rezeptivität, in der man berechtigt ist, die grösste Verwandtschaft mit dem Realismus zu erwarten, mit diesem, so stimmt er auch wirklich darin mit *Locke* überein, dass die ersten Elemente alles Erkennens passiv empfangene Eindrücke auf den äusseren und inneren Sinn sind. Diese ersten Elemente sind aber bei ihm noch nicht der Baustoff für das Erkennen, sondern nur ein Bestandteil dessen, was *Locke* für das Ganze ansah. Damit sie Einzelvorstellungen werden (was jener *ideas* genannt hatte), muss zu den Empfindungen die vom Geist gesetzte Einheit hinzukommen. Dadurch nähert sich *Kant* *Leibnitz*, welcher, wo jener nur Passivität annahm, Spontaneität sah. Er unterscheidet sich aber von *Leibnitz*, indem er die Selbstthätigkeit nur in dem statuiert, was aus der Empfindung wurde, nicht in dieser selbst. Ganz wie hier zwischen *Leibnitz* und *Locke*, ganz so vermittelt er auch zwischen *Hume* und *Berkeley*. In wörtlicher Übereinstimmung mit dem letzteren behauptet er, dass der Unterschied zwischen den primären und sekundären Qualitäten aufzugeben sei (s. § 291, 5), und dass auch die Ausdehnung in uns liege; aber ebenso entschieden spricht er sich gegen *Berkeley* und für *Hume* aus, wenn er das Ich nicht in blosser Selbstthätigkeit bestehen, sondern vielmehr dadurch entstehen lässt, dass die (gegebenen) Empfindungen eine (gemachte) Zeitreihe bilden. Er selbst nennt daher seine Lehre sowohl realistisch, als auch idealistisch: sie sei empirischer Realismus und transscendentaler Idealismus; sie lehre nämlich, dass Gegenstände im Raum wirklich existieren, nicht bloss Schein seien, aber dass der Raum (die Bedingung ihrer Existenz) in uns liege. Nur durch die letztere Annahme rette man sich vor den Schwierigkeiten, in welche *Berkeley* durch die Ansicht, dass der Raum ausser uns liege, geraten sei und die ihn zu einem transscendentalen Realisten, darum aber zum empirischen Idealisten gemacht hätten.

§ 299.

Kants transscendentale Analytik und Metaphysik der Natur.

F. Frederichs, Der phänomenale Idealismus Berkeley's und Kant's, Berlin 1871. *Alfr. Hölder*, Darstellung der Kant. Erkenntnisstheorie, Tübingen 1873. *E. Laas*, K.'s Analogien der Erfahrung, Berlin 1876. *H. Vaihinger*, Zu Kant's Widerlegung des Idealismus, in den Strassburger Abh. zur Philosophie, Leipzig 1884. *O. Riedel*, Die monadologischen Bestimmungen in K.'s Lehre vom Ding an sich, Kiel 1884. *W. Drobisch*, K.'s Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Leipzig 1885. — *Aug. Stadler*, Kant's Theorie der Materie, Leipzig 1883. *Arth. Drews*, Kant's Naturphilosophie, Berlin 1894.

1. Die transscendentale Analytik (Kr. d. r. V., S. 94—349) will die zweite Frage beantworten: wie ist Naturwissenschaft *a priori*

möglich? (Proleg., § 14—39). Sie leistet dies durch eine kritische Betrachtung der Thätigkeit des Verstandes, und beginnt ganz analog der Ästhetik mit der Frage, was bei dieser Thätigkeit der Stoff, die Materie sei? Diesen liefert die Sinnlichkeit in den Anschauungen (Erscheinungen), welche sie aus den Empfindungen gemacht hatte. Empfinge der Verstand sie nicht, so wäre sein Denken inhaltslos, wären seine Begriffe leer. Ganz wie oben die Sinnlichkeit den ihr gegebenen Stoff durch ihr, an gewisse Normen gebundenes Vereinigen formte, wodurch Erscheinungen entstanden, so werden diese von dem Verstande vereinigt, verknüpft; eine Synthesis, die, sofern sie ein Verhältnis objektiver Giltigkeit schafft, uns allen unter dem Namen des Urteilens bekannt ist. Durch dieses erst wird das blosse (leere) Denken zu einem inhaltsvollen oder zum Erkennen. Erkennen oder Wissen heisst also: gelieferte Anschauungen denken; und darum wären, wie das Denken ohne Anschauung leer, so die Anschauungen ohne Begriffe blind. — Wie bei der Sinnlichkeit und ihrem Produkte, der Anschauung, das Reine darin zum Vorschein kam, wenn alles Empirische ausgeschieden ward, so wird auch hier das Reine, das *A priori* in jedem Erkenntnisakte oder in der Begriffsbildung, was, wie oben das Reine in der Anschauung reine Anschauung genannt ward, so reiner Begriff genannt werden kann, zum Vorschein kommen, wenn von der Materie der Urteile abstrahiert, und nun zugesehen wird, wie der Verstand seine Synthesen vollbringt. Dabei hat man hier eine Bequemlichkeit, welche die Ästhetik nicht darbot, dass man sich an Vorarbeiten anlehnen kann. Die gewöhnliche Schullogik, der *Kant* öfter ein unerschütterliches Ansehen, wie den Elementen des *Euklid*, zuschreibt, lehrt uns die Urteile abgesehen von ihrem Subjekt und Prädikat, die doch ihre Materie ausmachen, betrachten, lehrt uns also die verschiedenen Weisen kennen, in denen der Verstand verknüpft. Analysiert man nun diese genauer, so entdeckt man in ihnen die Normen seines Verknüpfens oder die ihnen zu Grunde liegenden reinen Verstandesbegriffe. *Kant* nennt diese noch ausserdem Stammbegriffe des reinen Verstandes, Stammformen des Urteilens oder der reinen Synthesis, ja selbst reine Synthesen, gewöhnlich aber Kategorieen, statt welches Wortes auch die hergebrachte lateinische Übersetzung Prädikamente vorkommt. (Warum er diesen Teil als analytisch bezeichnet, liegt daher auf der Hand). Natürlich geben die verschiedenen Urteile den Leitfaden zur Entdeckung der Kategorieen (Kr., S. 91—116). Dem Unterschied, den die Logik zwischen universellen, partikularen und singularen Urteilen macht, liegen die drei Kategorieen der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit, den positiven, negativen und unendlichen Urteilen die drei Kategorieen der Qualität: Realität, Negation, Limitation zu Grunde;

in den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteilen findet die Analyse die drei Kategorieen der Relation: Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Endlich beruhen das assertorische, problematische und apodiktische Urteil auf den von dem Verstande hinzugebrachten Begriffen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit als den drei Kategorieen der Modalität. Mehr als diese Prädikamente giebt es nicht, wohl aber nähere Bestimmungen von ihnen, die Prädikabilien genannt werden können. Nimmt man eine Ontologie, wie z. B. die Baumgartensche, so findet man, dass wie Kraft nur eine nähere Bestimmung der Kausalität ist, so alle anderen darin aufgeführten Begriffe sich auf einen der angeführten zwölf zurückführen lassen. Auch ein ganz vollständiges System aber aller Prädikabilien würde, wie sich aus dem Folgenden ergiebt (s. § 300, 2), den stolzen Namen der Ontologie mit dem richtigeren einer Analytik der reinen Verstandesbegriffe vertauschen müssen.

2. Da die Kategorieen, ganz wie Zeit und Raum in unserer Sinnlichkeit, so in unserem Verstande liegen, so ist die wichtigste Frage die: welches Recht haben wir, ihnen objektive Geltung zuzuschreiben, wie wir doch thun, wenn wir z. B. sagen: es kann niemals eine Erfahrung vorkommen, die mit dem Kausalitätsgesetz stritte. Diese Rechtfertigung, die *Kant* die transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (Kr., § 13—27) nennt, und von der er selbst andeutet, sie sei der schwierigste Teil seiner Kritik, ist in den Prolegomenen und der zweiten Auflage der Kritik verkürzt, aber nicht gerade verbessert (vgl. W. IV, Anm. S. 363 ff.). Zum Verständnis ist unerlässlich, dass man sich stets der transscendentalen Ästhetik und ihrer Resultate erinnert. Vor allem ist nicht zu vergessen, dass die Erscheinungen, welche die Sinnlichkeit dem Verstande als Material liefert, (Einzel-) Vorstellungen sind, dass sie, und ebenso also auch ihre Verknüpfung, in das Bewusstsein fallen, so dass ein Urteil nichts anderes ist als ein bestimmter Vorgang im Bewusstsein. Nun aber sind hier nach *Kant* zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder verbinden sich zwei Vorstellungen nur in einem einzigen Bewusstsein, einem empirischen Ich, und ihre Verbindung besteht nur in der Zeitfolge, welches beides zusammenfällt, da ja in der transscendentalen Ästhetik gezeigt war, dass das empirische Ich gar nichts anderes sei als: zu einer Zeitreihe verbundene Empfindungen des inneren Sinnes. In diesem Falle bildet also das empirische Ich und die Zeitfolge das einzige Band. *Kant* nennt nun ein solches Urteil ein Wahrnehmungsurteil, oder kürzer, eine Wahrnehmung. Als Beispiel eines solchen Urteils könnte angeführt werden: bei mir folgt auf Sonnenschein Traurigkeit. Sind so Wahrnehmungen nur bei mir und nur durch *post hoc* verbundene Anschauungen,

so ist es begreiflich, warum *Kant* ihnen nur subjektive Geltung zuschreibt. Von ihnen unterscheidet er im Einklange mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch das Erfahrungsurteil oder die Erfahrung, die Allgemeingiltiges zu ihrem Inhalt hat (z. B.: durch Sonnenschein erfolgt Wärme), und sieht nun genauer zu, wie sich beide unterscheiden und wie die Wahrnehmungs- zu Erfahrungsurteilen werden. Nach dem oben Gesagten kann die Antwort *Kants:* es geschieht, indem die Giltigkeit nur für ein Bewusstsein aufhört, nicht überraschen. Sie führt aber auf eine neue Frage: wodurch hört jene auf? Dadurch, antwortet *Kant,* dass an die Stelle des empirischen Ich, das als Zeitreihe von Empfindungen Erscheinung gewesen war, als welches ich mich finde, das reine Ich tritt, welches die Bedingung ist auch des empirischen, und darum transscendentales genannt werden kann, das nicht wie jenes zu seinem Inhalte hat, wie, sondern nur, dass ich bin, weil es nicht ein passives Sich-Finden, sondern ein aktives Sich-Schaffen ist, und dass so aus dem Zusammenfinden (Synopsis, empirische Apperception) das Zusammenfügen (Synthesis, reine Apperception) wird, vermöge der die Verbindung in das (allen empirischen Ich zu Grunde liegende) Ich, anstatt wie oben in ein, jetzt in das Bewusstsein fällt. Diese Veränderung, durch die nicht mehr wie früher das „Ich empfinde", sondern dass es stets begleitende und es erst möglich machende „Ich denke" die Verknüpfung bildet, fällt notwendig mit einer zweiten zusammen, dass es nicht mehr die Form des Zusammenfindens (der Sinnlichkeit), die Zeitfolge ist, sondern die Form der spontanen Thätigkeit, des Denkens, die Kategorie, welche die Glieder des Urteils verknüpft. Wenn ich nicht mehr (wie oben) sage: für mich, sondern: für alle oder überhaupt folgt (nicht mehr wie oben auf den, sondern vielmehr) aus dem Sonnenschein Wärme, so habe ich ein, nicht mehr für mich (subjektiv), sondern vielmehr für alle, d. h. objektiv geltendes (oder ein Erfahrungs-) Urteil, das eben darum nicht einer, sondern das man fällt. Durch Anwendung der Kategorieen also werden die Erfahrungen gemacht. Wirklich gemacht: aus den Anschauungen und Wahrnehmungen nämlich; und wenn *Kant* in der ersten Zeile der Kr. d. r. V. (1. Aufl.) sagt, die Erfahrung sei das erste Produkt des Verstandes, so hat dieser Satz buchstäbliche Richtigkeit. Es ist wie bei dem Künstler, der das von ihm aus einem Stoff Gemachte sein Produkt nennt. Wird aber durch die Anwendung der Kategorie anstatt des blossen Zeitverhältnisses die subjektive Giltigkeit des Wahrnehmungsurteils entfernt, so ist es erklärlich, warum *Kant* sagt, dass jene Anwendung die Wahrnehmung (zur Erfahrung) objektiviere, oder dass durch sie das Erfahrungsobjekt entstehe. Überhaupt muss man stets festhalten, dass *Kant* unter Objektivität die Unabhängigkeit vom Subjekt,

darum die Gesetzmässigkeit versteht, nicht aber das ausser dem Bewusstsein Sein). Aus dem bisher Gesagten folgt, dass mit derselben Gewissheit und aus demselben Grunde, aus welchem man sagen konnte, dass nie eine Anschauung (d. h. verzeitlichte Empfindungen) vorkommen kann, die nicht zeitlich wäre, man sagen darf, dass nie eine Erfahrung (d. h. durch Kategorieen verbundene Erscheinungen) vorkommen kann, die nicht den Kategorieen unterläge. Die Deduktion der Kategorieen ist also gegeben: Was uns berechtigt, die Kategorieen auf alle Erfahrungsobjekte, auch solche, die uns nie vorgekommen sind, anzuwenden, z. B. *a priori* zu bestimmen, dass nie eine Erfahrung mit dem Kausalitätsprinzip streiten kann — ist dies, dass nur durch ihre Anwendung die Erfahrungsobjekte entstehen. Ganz wie in der transscendentalen Ästhetik an die Rechtfertigung der reinen Mathematik aus der Subjektivität des Raumes und der Zeit sich die rückschliessende transscendentale Erörterung dieser Theorie schloss, ganz so fügt *Kant*, nachdem er gezeigt hat, wie wenn die Kategorieen in unserem Verstande liegen, sich von selbst ergiebt, dass wir durch ihre Anwendung allgemeingiltige Erfahrungsurteile bilden, daran das Dilemma an: man müsse entweder die (von der blossen Wahrnehmung unterschiedene) Erfahrung leugnen, oder aber einer Theorie zustimmen, welche allein die Möglichkeit der Erfahrung erklärt.

3. Der Parallelismus mit der transscendentalen Ästhetik zeigt sich weiter darin, dass wie dort, so auch hier stets eingeprägt wird, die Grenzen nicht zu überschreiten, die sich aus der Untersuchung ergeben. Rechtfertigte den Gebrauch der Kategorieen nur dies, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich sei, so versteht sich von selbst, dass sie angewandt werden dürfen nur auf solches, woraus Erfahrungen werden können, also auf mögliche Erfahrungsobjekte. Solches aber waren gewesen die von der Sinnlichkeit gelieferten Erscheinungen, die eben, weil sie von der Sinnlichkeit geliefert werden, das Sinnliche oder die Sinnenwesen genannt wurden. Also ganz wie nur von Erscheinungen gesagt werden konnte, dass nie eine gegen die Gesetze der Arithmetik verstossen könne, so ist es auch nur von der Verbindung von Erscheinungen unzweifelhaft gewiss, dass darin nichts mit dem Gesetze der Kausalität streiten werde. Die Geltung der Kategorieen, darum der Verstandesgebrauch, ist auf den Bereich der Phänomene beschränkt; er ist (dem empirischen Gebiete) „immanent", darf über ihn nicht hinausgehen, nicht „transscendent" werden, indem er sich Herrschaft über das Nicht-Erscheinende, über Noumena, über Dinge an sich anmasst. Zu demselben Resultate führt noch eine andere Erwägung. Mit der Berechtigung, Kategorieen auf gegebenen sinnlichen Stoff anzuwenden, ist noch nicht gezeigt, wie diese Anwendung geschehen kann. Die

Kategorieen sind rein und sind intellektuell; der ihnen unterzustellende Stoff dagegen ist empirisch und sinnlich. So scheint die Gleichartigkeit zu fehlen, die zu jeder Subsumtion nötig ist, wenn nicht etwa ein Mittleres gefunden wird, was dieselbe ermöglicht. Als solche Mittlere bezeichnet nun *Kant* die transscendentalen Schemata, die der Abschnitt Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe (Kr., S. 176—187) angiebt. Obgleich es kaum zweifelhaft sein möchte, dass *Humes* Behauptung, aus dem *post hoc* schliesse man auf das *propter hoc*, *Kants* Aufmerksamkeit zuerst auf die Zeitverhältnisse als solche Mittlere (Schemata) gelenkt habe, so ergiebt sich doch, ganz abgesehen von dieser subjektiven Veranlassung, das Resultat ungezwungen aus dem bisher Gesagten: die Zeit war allgemeine Form *a priori*, wie die Kategorieen; auf der anderen Seite war sie Form nur des Sinnlichen; also haben Zeitbestimmungen wirklich diesen geforderten mittleren Charakter. Natürlich muss, da die Sinnlichkeit das Vermögen war, welches den sinnlichen Stoff, der Verstand dasjenige, welches die Kategorieen lieferte, ein drittes Vermögen für diese Schemata eingeführt werden. *Kant* nennt es die produktive Einbildungskraft, und schreibt ihr die Fähigkeit zu, in den Raum bestimmte Räumlichkeit zu setzen, der Zeit nähere Determinationen zu geben. Aus dem aufgestellten Begriff der Schemata folgt, dass ein Parallelismus zwischen ihnen und den Kategorieen stattfinden muss. Dass für die Kategorieen der Quantität die Zahl (nach der Ästhetik eine Zeitbestimmung), für die der Relation die Zeitbestimmungen: Wechseln und Beharren, Nacheinandersein, Zugleichsein, für die der Modalität die Zeitbestimmungen: Irgendeinmal, Jetzt, Immer die Schemata abgeben, hat nichts Gezwungenes. Anders verhält sich's mit den Kategorieen der Qualität. Erfüllte, leere und sich erfüllende Zeit sollen die Schemata für Realität, Negation und Limitation sein. Da aber die Zeit uns erfüllt erscheint nur durch Empfindungen, die wir haben, so wird sogleich der Zeiterfüllung das Empfundenwerden substituiert, und nun der Satz ausgesprochen: *sensatio est realitas phaenomenon*, der zu den anderen: *numerus est quantitas phaenomenon*, *perdurabile est substantia phaenomenon*, *aeternitas est necessitas phaenomenon* u. s. w. nicht recht passt. Die Summe dieser Untersuchungen, aus denen sich z. B. ergiebt, dass wenn wir den Substanzialitätsbegriff auf das Meerwasser und die Wellen anwenden, wir das erstere als Substanz, die letzteren als Accidenzien (und nicht umgekehrt) fassen, weil jenes beharrt, diese nicht, ebenso als Ursache nur das Vorhergehende, nie das Nachfolgende u. s. w., fasst *Kant* selbst so zusammen: die Schemata sind Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln, und gehen nach der Ordnung der Kategorieen auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff. — Es versteht sich

aber jetzt doppelt von selbst, dass die Kategorieen nur auf solches angewandt werden, was zeitlich, d. h. was Erscheinung ist. Es soll nicht nur, es muss diese Beschränkung stattfinden. War nun aber, wie oben gesagt ward, der Unterschied zwischen Denken und Erkennen dieser, dass bei dem letzteren die Anschauungen den Inhalt geben, indem (wie sich jetzt gezeigt hat, vermittelst der Schemata) sie den Kategorieen subsumiert wurden, wodurch die sonst nur formalen Begriffe reale Bedeutung erhalten, „realisiert" werden, so ist klar, dass alles Erkennen beschränkt ist auf Objekte möglicher Erfahrung, auf Erscheinungen, auf Sinnliches. Dies heisst nicht, was der Empirismus daraus gemacht hat: unser Wissen und Erkennen müsse sich darauf beschränken, blosses Erfahren zu sein. Es heisst vielmehr, dass wir vielerlei unabhängig von aller Erfahrung, *a priori*, darum mit der Forderung, dass man es als allgemein und notwendig gelten lasse, erkennen können, aber nur von dem, was auch Erfahrungsobjekt werden kann, also niemals von Dingen an sich.

4. Mit dem Gesagten aber ist auch eigentlich die zweite in der Hauptfrage enthaltene Frage, ob und wie reine Naturwissenschaft, oder Naturwissenschaft *a priori*, d. h. eine Metaphysik der Natur oder eine Naturphilosophie möglich sei, beantwortet. Vor allem ist hier zu unterscheiden zwischen der blossen Summe von Erscheinungen, die *Kant* Sinnenwelt, und ihrer gesetzmässigen Ordnung, welche er Natur nennt. Zwar nicht darin unterscheiden sie sich, dass die eine mehr, die andere weniger in uns läge — wie alle Erscheinungen, so besteht sowohl die Sinnenwelt als die Natur lediglich aus unseren Vorstellungen, und wenn man die denkenden Subjekte wegnähme, fiele die eine wie die andere weg (Kr., 1. Aufl., S. 112 ff., 384); sondern darin unterscheiden sich beide, dass Sinnenwelt ein gesetzloses Aggregat, Natur geordneter Zusammenhang ist. In jenes Aggregat kommt Ordnung und Zusammenhang, indem der Verstand nach den in ihm liegenden Normen (Kategorieen) die Erscheinungen verknüpft. Darum schafft zwar der Verstand die Natur nicht, aber er macht sie: aus den ursprünglich gegebenen Empfindungen nämlich, welche die Sinnlichkeit zu Anschauungen oder Erscheinungen verarbeitet, die empirische Apperzeption zu Wahrnehmungen verbunden hatte. Gerade also wie die Gesetze, nach denen sich jede Erscheinung richten muss, aus den Formen *a priori* der Sinnlichkeit geschöpft werden, gerade so findet der Verstand in sich die Gesetze, nach welchen sich die Natur richten muss; eine Behauptung, die *Kant* gern der entgegengesetzten, dass sich der Verstand nach der Natur richten müsse, so entgegengestellt, wie die Kopernikanische Ansicht der geocentrischen. Eben darum tadelt er auch den Ausspruch, dass das Erkennen nicht in das Innere der Natur dringen

könne. „Beobachtung und Zergliederung dringt hinein, weiter als man denkt.“ Ja auf die Erkenntnis der Natur ist der Verstand nach *Kant* so hingewiesen, dass ihm Naturbegriffe und Verstandesbegriffe zu Synonymen werden. Dies streitet nicht damit, dass früher das Erkennen auf die Objekte der Erfahrung hingewiesen wurde. Natur ist ja nur das System der Erfahrungen, wie Sinnenwelt Summe der Anschauungen und Wahrnehmungen. Der Verstand kann also die Natur *a priori* erkennen, oder ihre Gesetze aus sich schöpfen, weil nur durch die in ihm liegenden und von ihm in sie hineingelegten Gesetze die Natur als solche ist —, eine Entscheidung, die hinsichtlich der reinen Naturwissenschaft also ganz analog lautet, wie hinsichtlich der reinen Mathematik.

5. In der transscendentalen Ästhetik hatte *Kant*, nachdem er die Berechtigung der Mathematik dargethan hatte, ihre synthetischen Urteile *a priori* auszusprechen, es ihr überlassen, hinfort wie bisher von diesem Rechte Gebrauch zu machen. Anders hier. Er selbst giebt, nachdem er die Möglichkeit einer Naturwissenschaft *a priori* dargethan hat, die Grundzüge einer solchen, und zwar in einer doppelten Gestalt. Einmal in der Kritik der reinen Vernunft, wo das System der Grundsätze des reinen Verstandes (Kr., S. 187—294) die Gesetze *a priori* aufstellt, denen eine jede Natur unterliegen muss, dann aber in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (WW. IV, p. 357—462), von denen *Kant* selbst zugesteht, dass sie sich eigentlich hier anschliessen, und die einer der bedeutendsten Kantianer, *Beck* (s. § 308, 7), in seinen Darstellungen der Kantischen Philosophie immer an dieser Stelle abhandelt. Wäre dies von jeher geschehen, so wäre es vielleicht nicht dazu gekommen, dass man noch immer Behauptungen hört wie: nach *Kant* sei alle Metaphysik unmöglich, oder: seine Metaphysik der Natur stehe in gar keinem organischen Zusammenhange mit seiner Kritik der reinen Vernunft. Da nach *Kant* die transscendentalen Prinzipien, welche die allgemeinen Bedingungen aller Objekte enthalten, zu metaphysischen werden, wenn sie auf ein gegebenes Objekt bezogen werden, so war es ganz richtig, wenn er die allgemeine Naturwissenschaft, welche die Gesetze enthält, ohne die überhaupt keine Natur denkbar ist, in seiner Transscendentalphilosophie, dagegen die besondere Naturwissenschaft, die jene Gesetze in ihrer Anwendung auf die (nach *Kant* empirisch gegebene) bewegliche Materie betrachtet, in einer besonderen Schrift behandelt, welche, weil sie nur die Grundzüge von dem enthält, was *Kant* in der Vorrede zur Kr. d. r. V. dem Publikum als Metaphysik der Natur angekündigt hatte, den oben genannten Titel erhalten hat. In beiden Darstellungen geht dem Systeme der Grundsätze voraus die Feststellung des Prinzips,

das in der Kritik der reinen Vernunft so formuliert wird: Natur als Ordnung von Erscheinungen steht unter den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, also unter Verstandesbegriffen, womit sogleich die Abhängigkeit der Grundsätze von der Kategorieentafel ausgesprochen ist. Natürlich hat dies Prinzip Giltigkeit ebenso in der besonderen Naturwissenschaft, der Metaphysik der Natur, die eben darum gerade so viele Fundamentalgesetze aufstellt, wie dort Grundsätze aufgestellt wurden, wenn es nicht am Ende noch richtiger ist zu sagen: welche sie, nur näher bestimmt, wiederholt. Die Metaphysik der Natur aber, weil hier zu dem in der Transscendentalphilosophie Festgestellten ein empirisch Gegebenes hinzukommt, wird zunächst formulieren müssen, worin ihr prinzipieller Unterschied von jener besteht. Dies geschieht nun so: das empirisch Gegebene ist als Anschauung gegeben; also handelt es sich darum die vom Verstande festgestellten Begriffe in der Anschauung nachzuweisen. Da ein solcher Nachweis Konstruktion ist, so wird die besondere Naturwissenschaft ihrem Begriff nur so weit entsprechen, als in ihr konstruiert wird oder Mathematik anwendbar ist. Dies nun bringt *Kant* sogleich dazu, das Gebiet der Metaphysik der Natur sehr zu beschränken. Da es Erscheinungen des inneren und äusseren Sinnes gab, so ist auch die Natur teils äussere (körperliche, ausgedehnte), teils innere (seelische, denkende). Da sich die letztere der mathematischen Behandlung entzieht (nur *in minimo,* hinsichtlich des stetigen Abflusses der inneren Veränderungen, wäre eine solche denkbar), so giebt es von der inneren Natur nur eine empirische Betrachtung, blosse Naturlehre. Eigentliche Naturwissenschaft betrifft nur die körperliche Natur; und da diese uns erscheint lediglich durch die uns affizierende Bewegung, so ist sie Bewegungslehre. Geht man nun zu der Ableitung der Grundsätze selbst über, und verbindet damit sogleich die näheren Bestimmungen, die sie in der Metaphysik der Natur erhalten, so entspricht den Kategorieen der Quantität der Grundsatz, den *Kant* das Prinzip sämtlicher Axiome der Anschauung nennt, und so formuliert: alle Anschauungen sind extensive Grössen. Eine Anwendung dieses Satzes auf die bewegliche Materie ergiebt als ersten Teil der Naturphilosophie die Phoronomie (W. IV, S. 369—386) oder Grössenlehre der Bewegung, worin aus der zuerst aufgestellten Definition der Bewegung, dass sie Distanzveränderung, also etwas Relatives, in beide sich einander Nähernden Fallendes sei, die Gesetze der Mitteilung, Geschwindigkeit und Richtung der Bewegung ohne die „widersinnige Annahme einer Trägheitskraft“ nicht nur erklärt, sondern anschaulich konstruiert werden. Den drei Kategorieen der Qualität entsprechen in dem Systeme der Grundsätze die Antizipationen der Wahrnehmung, welche sich in dem Satz konzentrieren: alle Qualitäten haben einen

Grad. Eine Anwendung dieses Grundsatzes auf die empirisch gegebene bewegliche Materie giebt das zweite Hauptstück der Metaphysik der Natur, die Dynamik (W. IV, S. 387—430), in welcher die qualitativen Unterschiede des Festen, Flüssigen u. s. w. auf die verschiedenen Grade der Raumerfüllung, d. h. auf die verschiedenen Verhältnisse der Repulsions- und Attraktionskraft zurückgeführt werden. Wenn weiter das System der Grundsätze, als den Kategorieen der Relation entsprechend, drei Analogieen der Erfahrung aufstellt, so werden diese fast wörtlich im dritten Hauptstück der Metaphysik der Natur, der Mechanik (W. IV, S. 431—449), wiederholt, nur wieder mit derselben näheren Bestimmung; und es ergeben sich die drei Gesetze *a priori*, dass die Quantität der materiellen Substanz unveränderlich ist, dass jede Veränderung eine äussere Ursache hat (was den Hylozoismus mit seinen nur inneren Ursachen ausschliesst, und damit diesen Tod der Naturphilosophie aus dem Wege schafft), und dass bei Mitteilung der Bewegung überall Wirkung und Gegenwirkung sich gleich sein muss. Endlich werden die drei Postulate des empirischen Denkens, in denen die Transscendental-Philosophie bestimmt hatte, was physisch (erfahrungsmässig) möglich, wirklich und notwendig sei, im vierten Hauptstück der Metaphysischen Anfangsgründe, der Phänomenologie (W. IV, S. 450—462), auf die geradlinige, kreisförmige und relative Bewegung angewandt. Übrigens giebt *Kant* öfter zu verstehen, dass in diesen Sätzen erschöpft sein möchte, was eine Metaphysik der Natur geben kann; und er warnt vor dem Versuche, mehr ins Detail zu gehen, anstatt dieses der Beobachtung und Berechnung zu überlassen.

6. Wie am Schlusse der transscendentalen Ästhetik das Bedürfnis entstand, ihr Verhältnis zu der Lehre der englischen Realisten zu beleuchten, so empfindet am Schlusse seiner transscendentalen Analytik *Kant* selbst das Bedürfnis, seine Lehre mit den idealistischen Theorieen *Berkeleys* und *Leibnitz'* auseinander zu setzen. Man hat aus dem Umstande, dass in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft, welche erschien, nachdem die Garve-Federsche Rezension ihr die Verwandtschaft mit *Berkeley* vorgeworfen hatte, die Widerlegung des Idealismus (II, p. 223—26) aufgenommen ist, darin Ängstlichkeit, Inkonsequenz und wer weiss was gefolgert. Man übersah dabei, worauf schon *Fichte* aufmerksam macht, dass in der eingelegten Widerlegung gar nicht von *Berkeley* die Rede ist, sondern von dem „problematischen" Idealismus der Cartesianer (besonders wird wohl an die § 268, 3 erwähnten Egoisten gedacht), und dass *Kant* die Annahme, es gebe nur innere Wahrnehmung, ohne Verleugnung seiner Grundsätze so widerlegt, dass er zeigt, Affiziert-sein setze ein Affizierendes voraus. Man bemerkte ferner nicht, worauf die Schrift *Frederichs* mit Recht hinweist,

dass sehr vieles in dieser Widerlegung nur aus dem unpassenderen Orte in der ersten Auflage an einen passenderen in der zweiten gestellt worden ist. Man vergisst aber endlich, dass auch in der ersten Auflage sich *Kant* sehr entschieden gegen den „so verschrieenen empirischen Idealismus" ausgesprochen hatte. Indirekt in dem Abschnitt von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena (Kr., S. 294—315), ausdrücklich in dem, was er in dem Abschnitt über den transscendentalen Idealismus als den Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik (Kr., S. 518—526) über diesen Gegenstand sagt. Zwar wird dort *Berkeleys* Name nicht genannt. Da aber auch später, wo es geschieht, *Kant* ihn nur aus zweiter Hand zu kennen scheint, so kann ich, trotz der Einwendungen in der gründlichen Frederichsschen Schrift, nur dabei bleiben, dass hier an *Berkeley* gedacht sei. Der von *Kant* bekämpfte Idealismus, den jene Widerlegung den materialen nennt, wird als empirischer und subjektiver bezeichnet, da er bloss zu erzählen wisse, wie sich die Vorstellungen im empirischen Ich zu verbinden pflegen, während *Kants* Idealismus kein empirischer, sondern ein transscendentaler (rationaler, aprioristischer), kein subjektiver, sondern objektiver sei, weil er zeige, wie das Bewusstsein Vorstellungen verknüpfen müsse. (In *Kants* Terminologie wird man also den Unterschied auch so fixieren können: Nach *Berkeley* giebt es nur Wahrnehmungen, nach *Kant* Erfahrungen; darum leugnet jener jede Metaphysik der Natur, dieser giebt eine). Zweitens pocht *Kant* mit Recht auf einen anderen Unterschied: nach *Berkeley* sind die Körper Wesen, an denen und hinter denen gar nichts ist, blosse Scheine, die sich von dem Geträumten nicht wesentlich unterscheiden; er leugnet alle Dinge an sich. Ganz anders *Kant:* er prägt immer ein, man solle nicht den Schein oder die blosse Vorstellung mit der Erscheinung verwechseln, welche Vorstellung von Etwas ist, der ein transscendentaler Gegenstand, d. h. eine von uns unabhängige Bedingung ihrer Existenz zu Grunde liegt. Er beruft sich dabei gern auf den gesunden Menschenverstand, der mit Recht die Leugnung der Dinge verwerfe. Damit aber scheint sich *Kant* in vollkommene Übereinstimmung mit *Leibnitz* zu setzen, von dem ja gezeigt war, dass er nicht wie *Berkeley* die Körper in rein mentale Wesen *(„notional things")* oder Scheine, sondern in halbmentale Wesen verwandelt habe, denen als ihr „gutes Fundament" Wirkliches zu Grunde lag, das sich zu dem Phänomen verhielt wie die Wasserbläschen zum Regenbogen (s. § 288, 3). Was hat nun *Kant* für Gründe, nicht nur in dem erwähnten Abschnitt, sondern in einem besonders dazu geschriebenen, Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe (Kr., S. 316—349), so entschieden gegen den Leibnitzischen

Idealismus zu polemisieren? Sehr triftige. Er tadelt an demselben, dass er dogmatisch sei, d. h. dass er von dem hinter der Erscheinung angenommenen wahren Sein positiv behaupte, es bestehe aus einfachen, vorstellenden Wesen, die dem Gesetz des zureichenden Grundes unterliegen, woher auch die Ausbildung seiner Lehre sich Ontologie genannt habe. Zu diesem allen musste *Kant* in Gegensatz treten, weil er die Voraussetzungen, welche *Leibnitz* geleitet hatten, verwirft. Nach *Leibnitz* ist das Phänomen oder das Sinnenwesen verworren, dagegen das eigentlich Seiende oder Verstandeswesen deutlich Erkanntes. Natürlich also spricht er über dieses letztere kühn seine Behauptungen aus, und wird dadurch zum Mystiker. Nach *Kant* vermag der Verstand wohl zu denken, nicht aber zu erkennen, wenn ihm nicht die Sinnlichkeit den Stoff dazu liefert; und er widerlegt in jenem Abschnitt die einzelnen Behauptungen *Leibnitz'*, indem er nachweist, dass sie auf einem unberechtigten Isolieren der Verstandesthätigkeit beruhen. Weiter aber hat die Einsicht, dass die Begriffe ohne Anschauungen leer sind, ihn dahin gebracht, dass alles Erkennen auf Erscheinungen, auf das Sinnliche beschränkt ist. Darum ist ein Erkennen des Nicht-Erscheinenden unmöglich; ungefähr so unmöglich wie es ist, ein dunkles Zimmer bei Licht zu besehen. Nicht-Erscheinendes und Ding an sich fiel zusammen, darum haben wir vom Dinge an sich gar keine, weder eine verworrene noch eine deutliche Erkenntnis; und im Gegensatz zu *Leibnitz'* dogmatischem Idealismus nennt er den seinigen einen kritischen. Er hätte auch sagen können: skeptischen, wenn er nicht diesen Ausdruck in den Prolegomenen für den Cartesianischen Standpunkt gewählt hätte. Derselbe bestimmt über die Dinge an sich gar nichts; er entscheidet nicht einmal darüber, ob sie in uns oder ausser uns sind. Nur Negatives kann von ihnen ausgesagt werden: dass sie den Bedingungen des Erscheinens, der Zeitlichkeit, Räumlichkeit, den Kategorieen nicht unterliegen. Sie sind blosse Grenzbegriffe, Wegweiser, welche uns sagen, dass das Gebiet der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht das einzige, dass es nicht die Welt, sondern eine Insel ist.

7. Wie oben gezeigt ward, dass *Kants* Abweichungen von *Locke* und *Hume* hinsichtlich des Vermögens der Rezeptivität Annäherungen und Anlehnungen an *Leibnitz* und *Berkeley* waren (§ 298, 5), so ist es nicht schwer zu zeigen, dass hier, wo er die Spontaneität des Geistes betrachtet, ihn von dem empirischen Idealismus *Berkeleys* und dem Halb-Idealismus *Leibnitz'* das gründliche Studium *Lockes* und *Humes* entfernt hat. Die Lockesche Lehre von der Rezeptivität des Geistes, nach welcher er der Eindrücke bedarf, hat sich ihm zu tief eingeprägt, als dass er mit *Berkeley* den Geist als reine Thätigkeit fassen könnte; und wieder hatte *Hume* ihn zu sehr überzeugt, dass der Kausal-

zusammenhang nicht in den Dingen liege, als dass er mit *Leibniz* die allein substanziellen Wesenheiten diesem Gesetz hätte unterwerfen können. Dort warnten ihn die Idealisten davor, alles zu sensifizieren, hier die Realisten vor der entgegengesetzten Gefahr, alles zu intellektuieren.

§ 300.

Kants transscendentale Dialektik und praktische Philosophie.

J. B. Meyer, K.'s Psychologie, Berlin 1870. *R. Falckenberg*, Ueber den intelligibelen Charakter, Halle 1879. *H. Cohen*, K.'s Begründung der Ethik, Berlin 1877. *Alfr. Hegler*, Die Psychologie in Kant's Ethik, Freiburg 1891. *R. Foerster*, Der Entwickelungsgang der Kant'schen Ethik bis zur Kr. d. r. V., Berlin 1893.

1. Wie die Kritik der Sinnlichkeit die erste, die des Verstandes die zweite, so soll die Kritik der Vernunft die dritte Frage beantworten, in welche die Hauptfrage zerfiel, die Frage nämlich, ob eine Metaphysik des Übersinnlichen möglich ist? (Proleg., § 40—60). Diese Aufgabe löst die Transscendentale Dialektik (Kr., S. 350 bis 732). Das Wort Vernunft, welches bei *Kant* oft (z. B. auf dem Titel seines Hauptwerkes) so viel bedeutet wie den Geist in allen seinen Funktionen, also was er wohl auch Gemüt nennt, wird hier der Sinnlichkeit und dem Verstande entgegengestellt, also in einem engeren Sinne genommen. Waren jene die Vermögen der Anschauungen und der Begriffe gewesen, so wird sie als das Vermögen der Ideen definiert, diese aber sogleich als „regulative Prinzipien", die nichts „konstitutiv" d. h. behauptend feststellen, sondern nur dass etwas sein soll, so dass also die Vernunft nur in Postulaten, Forderungen, Aufgaben spricht. Gerichtet sind diese an den Verstand, so dass also, wie der Verstand die Sinnlichkeit erleuchtete, so die Vernunft den Verstand leitet. Hatte er das ihm von der Sinnlichkeit Gelieferte zu Erfahrungen verarbeitet, so giebt die Vernunft ihm Regeln, wie er sich im Verbinden der Erfahrungen zu verhalten habe. Vernunft geht eben deswegen über beide hinaus, hat eine ganz andere Bestimmung als sie beide. Hatte nun die Thätigkeit des Verstandes im Bunde mit der Sinnlichkeit im Erkennen bestanden, so ist es nicht zu verwundern, wenn *Kant* Sinnlichkeit und Verstand zusammen oft als Erkenntnisvermögen der Vernunft (später dem Begehrungsvermögen), oder auch als theoretische, spekulative Vernunft (statt welches Ausdruckes auch Verstand vorkommt) der praktischen Vernunft entgegenstellt. Es muss aber zugestanden werden, dass *Kant* trotz seiner anscheinend strengen Terminologie, wie anderswo, so besonders hier, sehr ungeniert verfährt; denn es kommen sehr viele Stellen bei ihm vor, wo Vernunft höheres Erkenntnis-

vermögen heisst, während ebenso viele sie den beiden Vermögen, welche das Erkennen hervorbringen, entgegenstellen. Dazu, die Vernunft immer wieder als Vermögen des Erkennens zu fassen, brachte ihn auch noch seine Neigung zu symmetrischer Behandlung. Da einmal dem Verstande das Urteilen zukam, so bleibt für die Vernunft das Schliessen übrig. Die Vernunft ist also einmal Vermögen der Ideen, andererseits Vermögen des Schliessens. Auf eine sehr künstliche Weise wird dies vereinigt und aller mögliche Scharfsinn aufgeboten, um die drei Ideen, die nachher erörtert werden, mit den drei Schlüssen, dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven zusammenzustellen. Da aber, wo die Ableitung einmal geschehen ist, sie vergessen, und im Fortgange von den Ideen nur gesprochen wird, sofern sie Aufgaben sind, so kann dies übergangen und hier von der Vernunft gesprochen werden, wie sie als Vermögen der Regeln und Aufgaben zu den beiden anderen theoretischen Vermögen einen Gegensatz bildet. Während jene beiden zusammen es also zu thun haben mit dem, was ist, so diese mit dem, was sein soll, d. h. jenseits alles Seins liegt. Nun hatte sich aber gezeigt, dass das Erkennen als die vereinigte Thätigkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes auf mögliche Erfahrungsobjekte, darum auf Sinnliches beschränkt, und eben darum die Kategorieen von (dem Erfahrungsgebiete) immanentem Gebrauche waren. Ebenso hatte sich gezeigt, dass die gesetzmässige Ordnung des Sinnlichen oder der Erscheinungen, auf welche der Verstand als auf sein alleiniges Gebiet gewiesen war, Natur hiess. Es ist daher ganz natürlich, dass der Vernunft das Gebiet des Übersinnlichen angewiesen wird, dass von den Ideen gesagt wird, dass sie solches angeben, was nie in der Erfahrung vorkommen kann, dass ihnen der immanente Gebrauch abgesprochen, der transscendente als der allein richtige zugewiesen wird, endlich dass den Naturbegriffen des Verstandes die Freiheitsbegriffe der Vernunft entgegengestellt werden. Ist schon dies misslich, dass der Inhalt des erkennenden Verstandes und der Aufgaben stellenden Vernunft mit dem gemeinschaftlichen Namen der Begriffe bezeichnet wird, so wird die Terminologie *Kants* ganz barbarisch, wenn er die Aufgaben der Vernunft, z. B. Pflichten, weil sie nicht Erscheinungen sind, nun Dinge (!) an sich nennt. Der Ausdruck Noumenon, den er gleichfalls anwendet, gab später *Reinhold* Veranlassung, genauer zu sondern, was bei *Kant* noch ungeschieden ist und darum in einander übergeht: die unbekannten Veranlassungen unseres Empfindens und die Forderungen der Vernunft. Gerade aber weil *Kant* hier noch nicht streng sondert, wird es verständlich, warum er sagt: wären wir nur (Sinnlichkeit und) Verstand, so würden wir uns mit dem Gebiete der Erscheinungen befriedigen, es wäre für uns die Welt; dass wir aber auch Vernunft sind, macht es

für uns zu einer Insel, denn jetzt wissen wir, dass es ein Gebiet giebt dessen, was nicht ist, sondern sein soll. Also lässt Vernunft, indem sie fordert, jene Grenzbegriffe entstehen, welche uns sagen, dass das Erfahrungsgebiet oder das Gebiet des Seienden nicht das einzige ist. Da Erscheinung in sich selbst nur Relation (zu dem, dem etwas erscheint) ist, so ist das Gebiet der Erscheinungen oder des Verstandes natürlich das des Relativen. Dagegen gehen alle Forderungen der Vernunft darauf hinaus, nicht bei dem Relativen, Bedingten stehen zu bleiben, sondern das Unbedingte, Absolute zu suchen. Wie alle Ideen, so ist auch das Absolute eine zu lösende Aufgabe, ist ein regulatives Prinzip; und es ist ein Fehler, wenn davon ein konstitutiver Gebrauch gemacht wird. Dieser Fehler liegt aber sehr nahe. Zur Lösung einer Aufgabe ist nämlich notwendig, dass man diese Lösung, d. h. dass man die Aufgabe gelöst denkt. Verwechselt man nun Denken und Erkennen, zu welchem letzteren ausser dem Denken auch das durch Anschauung Gegebensein gehört, so wird der geforderten Lösung Realität zugeschrieben, d. h. es wird eine Kategorie (die erste der Qualität), die, wie gezeigt wurde, nur von möglichen Erfahrungsobjekten giltig ist, auf solches angewandt, was nie Erfahrungsobjekt sein kann. In diesem Falle wird die Vernunft sophistisch oder dialektisch werden. In manchen Fällen scheint eine solche Verwechslung unvermeidlich zu sein; dann haben wir Illusionen, Sophistikationen (oder Dialektik) der Vernunft, die so unvermeidlich sind, wie dass uns das Meer als ein Berg, oder dass allen, selbst dem Astronomen, der Mond beim Aufgange grösser erscheint. Gerade wie in diesen Fällen zwar der Schein nicht verschwindet, wenn wir einsehen, dass das Meer eine Ebene ist und der Mond nicht kleiner wird, wohl aber dadurch unschädlich wird, indem wir gewiss keine Massregeln ergreifen werden, die sich auf jenen Schein stützen: gerade so wird die Einsicht, dass jene unvermeidlichen Sophistikationen nichts sind als Illusionen, dieselben zwar nicht wegschaffen, aber unschädlich machen. Weil dieser Teil die Sophistik und Dialektik der Vernunft aufdecken soll, deshalb nennt ihn *Kant* transscendentale Dialektik. (Eigentlich hätte er sagen müssen: Antidialektik). Diese Kritik der dialektisch werdenden Vernunft ist nun zugleich eine Kritik der bisherigen (d. h. der Leibnitz-Wolffschen) Metaphysik, deren Hauptsätze aus lauter solchen Illusionen bestehen, ja alle auf die eine, ihnen zu Grunde liegende Illusion zurückgeführt werden können, dass das Unbedingte, anstatt als Norm bei unserem Verstandesgebrauche, als Erweiterung unserer Verstandeserkenntnis genommen wird, wir also ein uns Aufgegebenes behandeln, als werde uns darin etwas gegeben. Da eine Kritik der Ontologie durch den Nachweis, dass sie unmöglich sei und an ihre Stelle eine Analytik der Verstandesbegriffe treten müsse,

bereits gegeben war (s. § 299, 1), so beschränkt sich *Kant* darauf, die drei anderen Teile der Metaphysik zu kritisieren, lässt aber dabei die Psychologie der Kosmologie vorausgehen. Sein Ziel ist, allen dreien nachzuweisen, dass sie die Forderung, das Unbedingte (in uns, ausser uns, endlich hinsichtlich alles möglichen Daseins) zu suchen, dahin missverstehen, als würden uns in diesen Forderungen Belehrungen gegeben.

2. Die Kritik der rationalen Psychologie hat bei *Kant* die Überschrift von den Paralogismen der reinen Vernunft (Kr., S. 399 bis 428) erhalten, weil in ihr nachgewiesen werden soll, dass die Hauptsätze jener Wissenschaft (s. § 290, 6), dass die Seele einfach (und darum unsterblich), dass sie Substanz, dass sie Person, dass sie vom Leibe unterschieden sei, auf ebenso vielen Paralogismen beruhen. Bei dieser Behauptung hat *Kant* nicht sowohl *Wolffs* eigene Argumentationen im Auge als die *Mendelssohns* und *Reimarus'*, vielleicht auch die seines Lehrers *Knutzen*, welche alle drei die Einheit des Selbstbewusstseins zum Beweisgrunde der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele machten. Hierin eben soll der Paralogismus liegen. Vermöge der Idee des Unbedingten nämlich fordere die Vernunft, dass bei allen Betrachtungen das Ich sich stets die Stelle des Subjekts, nie des Prädikats anweise, ferner dass es alle seine Vorstellungen durch Beziehung auf eine Einheit als seine eigenen, dann dass es alles, was es sich vorstellt, als sein ihm gegenüberstehendes Anderes (Nich-Ich, wie *Fichte* es später nannte) setze. Anstatt dass man diese Forderungen erfüllt, werden sie durch eine Menge von Verwechslungen (darum Paralogismen) in Behauptungen verwandelt. Überhaupt war es schon eine Verwechslung, wenn die an das Ich, d. h. das reine Bewusstsein, das kein Erfahrungsobjekt ist, gerichtete Forderung ohne weiteres auf die Seele, die Erfahrungsobjekt, also Erscheinung oder Sinnenwesen ist, bezogen wurde. Daran schlossen sich aber eine Menge anderer Verwechslungen. So wurde der logische Begriff des Subjekts mit dem metaphysischen der Substanz verwechselt, und dann dieser Begriff auf die Seele, die uns nur als ein Fluss von Vorstellungenn gegeben ist, angewandt, obgleich doch das Schema der Substanz das Beharrliche gewesen war. Ebenso ward aus der logischen Einheit des Subjekts reale Einfachheit gemacht, gar nicht zu gedenken, dass auch das Einfache, zwar nicht durch Zerfallen, wohl aber durch allmähliche Abnahme vergehen kann. Dann war es eine Erschleichung, daraus dass ich für mich in jedem Augenblicke nur einer bin, zu folgern, dass meine Seele objektiv (für alle anderen) eine identische Person sei. Endlich war es ein vierter Paralogismus, wenn aus der Weisung, sich allem anderen entgegenzustellen, ohne weiteres gefolgert ward, die Seele sei vom

Körper unterschieden, da doch die inneren und äusseren Empfindungen, welche die Materie jener beiden Erscheinungen bilden, durch zwei sehr ähnliche, ja vielleicht durch ein und dasselbe x veranlasst sein können, welches letztere hinsichtlich der intrikaten Frage nach dem *commercium animae et corporis* sogar seine Bequemlichkeit haben könnte. Auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus, der Zeit und Raum in uns selbst setzt, erhält diese Frage zu ihrer exakten Formel diese: wie ist es möglich, dass in einem denkenden Wesen die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, sich finden, in denen beiden es sich erscheint? Die Summe der ganzen Kritik ist: jede rationale Psychologie, die eine Doktrin sein will, d. h. wirkliche Behauptungen enthält, anstatt eine Disziplin zu sein, d. h. nur Warnungen gegen gewisse Betrachtungsweisen zu enthalten, ist ein Blendwerk. An die Stelle aller Sätze, die eine Metaphysik der Seele zu geben pflegt, hat das ehrliche *non liquet* zu treten, ein Tausch, bei dem wir nichts verlieren; denn da wir wissen, dass Niemand, auch der Gegner nicht, etwas über die Sache wissen kann, so werden uns alle materialistischen Räsonnements gegen die Unsterblichkeit nicht grämen.

3. Die Kritik der Kosmologie ist in dem Abschnitt von den Antinomieen der reinen Vernunft (Kr., S. 435—595) abgehandelt. Die Idee des Unbedingten fordert, alle Erscheinungen nicht in ihrem Isoliertsein zu belassen, sondern nach einem System derselben zu suchen, welches wir Welt nennen. Diese Welt-Idee modifiziert sich nun nach den vier Klassen von Kategorieen, und ergiebt damit eine Vielheit von Welt-Ideen, die auch Weltbegriffe genannt werden. Sie fordern, nie bei dem Unvollendeten stehen zu bleiben, sondern Vollendung und Vollständigkeit zu suchen. Versteht man diese Forderungen als Behauptungen, so entstehen Sätze, die, weil ihnen eine Vernunft-Idee zu Grunde liegt, sich uns als wahr empfehlen, ja bewiesen werden können; nur dass die ihnen entgegengesetzten ganz dieselbe Beweiskraft haben. Das sind die vier berühmten Antinomieen, die in der Antithetik der reinen Vernunft abgehandelt werden. Auf die eine Seite werden die Hauptsätze der Wolffschen oder vielmehr Meierschen Kosmologie oder die Sätze des „reinen Dogmatismus“ als Thesen, auf die andere ihre (Humeschen) Antithesen, welche die Hauptsätze des „reinen Empirismus“ sein sollen, ihnen gegenüber gestellt, und beide in an *Wolffs* Demonstrationen erinnernder Weise bewiesen. Den Sätzen: die Welt ist zeitlich und räumlich begrenzt, besteht aus einfachen Teilen, hat neben der Naturnotwendigkeit auch Platz für Freiheit, setzt das Dasein eines schlechthin notwendigen Wesens voraus, entsprechen die Gegensätze: die Welt ist in Ansehung der Zeit und des Raumes unendlich; es giebt nur Zusammengesetztes; es giebt

nur Kausalzusammenhang, also keine Freiheit; es giebt keine notwendige Ursache der Welt. Der transscendentale Idealismus oder die Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen, d. h. von Vernunft und Verstand, welcher die Entstehung dieser Antinomieen erklärt, leistet hier noch mehr: er löst sie. Die ersten beiden (die mathematischen) so, dass von Thesen sowohl als Antithesen die Falschheit oder dass sie im Absolutsetzen von Erscheinungen bestehen, nachgewiesen wird. (Dies ist eigentlich schon geschehen, indem gezeigt wurde, dass Vollendetes, also Weltganzes, und ebenso letzter Teil Ideen sind, d. h. Forderungen, nirgends stehen zu bleiben, sondern weiter zu suchen). Anders dagegen die beiden letzten (die dynamischen). Da zeigt er, dass beide wahr sein können, wenn die Thesis auf Dinge an sich, die Antithesis auf Erscheinungen bezogen wird. Es wäre denkbar, dass in der Erscheinungswelt alle Handlungen des Menschen notwendige Folgen seiner Sinnesart oder seines empirischen Charakters, und darum berechenbar wären, und dass ausserhalb oder neben jener Erscheinungswelt der Mensch als von der Zeit unberührter, darum den Handlungen nicht vorher-, sondern durch sie hindurchgehender intelligibler Charakter (als Denkungsart) existierte, und als dieser frei wäre. Das moralische Bewusstsein, welches auch dort, wo wir die That als notwendige Frucht des Charakters erkennen, den Thäter tadelt, scheint diese Zweiheit zu bestätigen, die der transscendentale Idealismus als denkbar, als möglich darthut. Ganz ähnlich gestaltet sich die Sache bei der vierten Antinomie. Es könnte ganz richtig sein, was die Antithesis sagt, dass in der Welt der Erscheinungen eine jede wieder aus einer anderen zu erklären, und nie auf den Willen einer Weltursache zu rekurrieren sei, weil auf diese erst geschlossen werden könnte, wenn wir an der Grenze der Reihe der Ursachen angelangt wären, zu der wir nie kommen. Dennoch könnte die Thesis recht haben, und es könnte ausserhalb des Erscheinungsgebietes ein schlechthin notwendiges Wesen statuiert werden. Beweisen, dass dem so ist, kann der transscendentale Idealismus nicht; aber wohl die Denkbarkeit, die Möglichkeit darthun. Aber nur er kann dieses letztere. Denn nur er hat ja gezeigt, dass Zeitfolge und Kausalität lediglich von dem gilt, was (uns) erscheint.

4. Die Kritik der rationalen Theologie, an welche bei der vierten Antinomie *Kant* schon heranstreifte, ist enthalten in dem Abschnitte über das Ideal der reinen Vernunft (Kr., S. 595—732). Ausgehend von dem ontologischen Fundamentalsatze *Wolffs* (s. § 290, 4), dass nur das allseitig bestimmte ein Wirkliches sei, zeigt *Kant*, dass eine solche vollständige Bestimmtheit nur dort gedacht wird, wo sämtliche positive Prädikate vereinigt sind, also im Inbegriff aller Realitäten.

Nach demselben Wolffschen Satz ist dieser Begriff als Individuum zu denken, und so ergeben die vorstehenden Erörterungen die Idee der Vollkommenheit *in individuo* oder das Ideal derselben, welches eine unentbehrliche Richtschnur für das Vernunftwesen ist. Wird nun diese Richtschnur als Ding gedacht, so ergiebt sich daraus die Idee Gottes als des *summum ens*, die also durch Realisieren, Hypostasieren, endlich Personifizieren einer notwendigen Vernunftforderung entsteht, oder dadurch, dass man, ganz wie oben bei der psychologischen und kosmologischen Idee, dem Noumenon Prädikate beigelegt, die nur dem Phänomenon zukommen. Das Gefühl, dass dies eine Übereilung, hat die Vernunft selbst; daher das Bestreben, diese Subreption nachträglich zu rechtfertigen, aus welchem die Beweise für das Dasein Gottes hervorgehen. Auf die Kritik dieser, als des allerdings wichtigsten Bestandteiles der Wolffschen rationalen Theologie, beschränkt sich eigentlich *Kants* Kritik der letzteren. Nun hatten schon seine Vorgänger den ontologischen Beweis als den einzigen *a priori* den anderen als Beweisen *a posteriori* entgegengestellt. *Kant* war schon dadurch darauf hingewiesen, ihn als den einzigen spekulativen Beweis anzusehen. Darin bestärkt ihn noch, dass der teleologische, weil der eigentliche Nerv desselben darin liegt, dass die Ordnung der Dinge nicht aus ihnen selbst stammt, sondern ihnen zufällig ist, sich auf den kosmologischen stützt, dieser aber, wie er nachzuweisen sucht, den ontologischen Beweis voraussetzt. Die Kritik des letzteren trifft also überhaupt alle Beweise für das Dasein Gottes. Wird (Cartesianisch) dem allerrealsten Wesen das Dasein beigelegt, weil es ohne dasselbe sich widerspräche, wie ein Dreiek ohne Dreiseitigkeit, so vergisst man, dass, wie man in dem letzteren Beispiel ohne jeden Widerspruch Subjekt und Prädikat zugleich wegdenken kann, ebenso es zwar ein Widerspruch ist, Gott als nichtexistierend zu denken, aber durchaus nicht, wenn man keinen existierenden Gott denkt. Die andere (Wolffsche) Weise, das Dasein als eine der Realitäten zu fassen, deren Inbegriff Gott sein soll, bedenkt nicht, dass durch eine hinzukommende Realität der Inhalt eines Begriffs einen Zuwachs erfährt, durch die Existenz aber so wenig, wie hundert gedachte Thaler dadurch, dass sie existieren, mehr als hundert werden. Dasein drückt nur eine Beziehung auf unser Denken aus, sagt, dass wir etwas uns müssen gefallen lassen, es uns gegeben ist. Da es nur eine einzige Weise giebt, in der uns etwas gegeben wird, die Sinnesempfindung, Gott uns aber so nicht gegeben ist, so ist der ontologische Beweis, wie alle anderen auf ihn sich stützenden, ein „Advokatenbeweis"; und so wenig Einer aus hundert gedachten Thalern ihr Dasein herausklauben wird, ebenso wenig aus dem Begriff des allerrealsten Wesens das seinige. Diese Unmöglichkeit

aber raubt uns nichts. Im Gegenteil, da wir wissen, dass hinsichtlich der Existenz Gottes nichts bewiesen werden kann, so sind wir hinsichtlich aller atheistischen Demonstrationen ganz ruhig. Die Unmöglichkeit seiner Existenz kann ebenso wenig bewiesen werden: weder *a priori*, denn sein Begriff widerspricht sich nicht, noch *a posteriori*, denn es handelt sich um keinen Erfahrungsgegenstand. Also *non liquet* ist auch hier die höchste Weisheit. Wohlbemerkt hinsichtlich der Form der Existenz dieses Ideals. Was seinen Inhalt betrifft, so ist derselbe ein unentbehrliches Regulativ, sowohl bei unserer Naturbetrachtung, als bei unserem Handeln: die Vernunft fordert, dass wir die Natur nicht betrachten wie die Materialisten, sondern als ob ein Gott wäre, und sie verpflichtet uns zu handeln, nicht wie die Epikureer, sondern wie wenn ein Gott existierte.

5. Zieht man aber aus dieser Kritik der einzelnen Teile der Metaphysik die Summe zur Beantwortung der Frage, ob sie als Ganzes möglich, so wird die Antwort lauten, dass es eine Metaphysik des Übersinnlichen, wenn darunter ein übersinnliches Sein verstanden wird, nicht giebt, und dass namentlich die Hauptsätze, der rationalen Psychologie: die Seele muss unsterblich sein, der Kosmologie: der Mensch ist frei, der Theologie: es ist ein Gott, nicht Anspruch darauf machen können, bewiesen oder Wissenssätze zu sein. Zugleich aber hat sich zu dem negativen Resultate der transscendentalen Analytik, dass das Gebiet des Sinnlichen nicht das einzige sei, hier die positive Ergänzung ergeben, dass jenseits oder ausserhalb dieses Gebietes der Kreis der Aufgaben liege. Also ein Erkennen des Übersinnlichen giebt es nicht, weil dieses kein Sein ist; wohl aber giebt es ein Wollen desselben, oder ein Streben über das Sinnliche hinaus. Da sich nun über dieses, was Inhalt des Wollens und Strebens ist, d. h. über die Zwecke jenseits des Sinnlichen, allerlei *a priori* feststellen lässt, unter Metaphysik aber der Komplex aller Sätze *a priori* verstanden wurde, so ist durch die transscendentale Dialektik dargethan die Möglichkeit einer Metaphysik der Aufgaben. Da unter diesen die sittlichen Aufgaben die höchste Stelle einnehmen, so schliesst sich also die Metaphysik der Sitten ganz ebenso an die transscendentale Dialektik an, wie die Metaphysik der Natur an die transscendentale Analytik; und, abermals einem Winke *Kants* und dem Beispiel *Becks* folgend, schliessen wir dieselbe sogleich an jene.

6. Die praktische oder Moral-Philosophie hat *Kant* teils in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (W. IV), teils in der Kritik der praktischen Vernunft (W. V), teils in den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre und in denen der Tugendlehre (W. VII) entwickelt, und darin alles zu geben versucht,

was sich über das Handeln des Menschen *a priori* feststellen lässt. Dabei verteilt sich der Stoff an diese drei Werke im wesentlichen so, dass die „Grundlegung" das Gesetz des sittlichen Handelns, die „Kritik" das Vermögen dazu, die „Metaphysischen Anfangsgründe" das System der sittlichen Handlungen betrachten. Weniger als irgendwie darf hier vergessen werden, dass *Kant* unter Einseitigkeiten trat, welche das achtzehnte Jahrhundert in zwei Seiten schieden. Der Realismus, der den Menschen als Naturwesen nahm, forderte demgemäss ein Befolgen der natürlichen Triebe, mochte dabei auch der eine, wie *Hutcheson*, besonders an die wohlwollenden, der andere, wie *Helvetius*, an die eigennützigen Triebe denken (s. § 281, 6 u. 284, 5). Ihnen gegenüber stehen die Idealisten, welche den Menschen als Vernunftwesen, als Geist fassen, und demgemäss ihn darstellen, wie er sich durch die Idee der Vollkommenheit, der logischen Einheit mit sich selbst leiten lässt (s. § 290, 8). Das Ziel des Handelns, das sie zwar beide Glückseligkeit nennen, ist dort grösstmögliche Summe sinnlicher Genüsse, hier Selbstbewunderung und Selbstgenügsamkeit. Beide aber zeigen uns den Menschen als in sich einen und einigen; von einer inneren Entzweiung ist nicht die Rede. Im Ganzen ist ihre Ethik darum Güterlehre und Tugendlehre. Die Moral der Aufklärer und der Philosophen für die Welt suchte beide Richtungen zu vereinigen, vermochte dies aber nur, indem sie (oberflächlich) die Unterschiede ignorierte. Ganz anders *Kant*. Was zu einer wirklich konkreten Einheit und organischen Verschmelzung nötig ist, wird von ihm hervorgehoben: der Gegensatz der zu Verschmelzenden, die Unwahrheit derselben, die Wahrheit beider und ihre Vereinbarkeit. Auch hier gelingt ihm eine solche höhere Einheit nur, indem er seinen Standpunkt wirklich über den beiden anderen nimmt, sie zu seinen Objekten macht. Er begreift den Empirismus und Rationalismus auch in dem Sinne, dass er sie erklärt. Wenn sie nur gesagt hatten: dies ist das Sittengesetz, so fragt er ganz zuerst: wie ist Sittengesetz möglich? Indem er den Menschen zugleich als Sinnen- und als Vernunftwesen fasst, aber nicht vergisst, dass beide sich entgegengesetzt sind, tritt in der Vereinigung sogleich das Unadäquatsein beider Seiten, darum das Sollen hervor, durch welches die Ethik die Form der in Imperativen sprechenden Pflichtenlehre bekommt. Der Vorzug, den er dabei eingeständig der Wolffschen Auffassung der Ethik vor der englischen giebt, entscheidet, dass das Vernunftwesen als der Herr, das Sinnenwesen als der Sklave gefasst wird. Der Form nach also tritt die sittliche Aufgabe als ausnahmsloser und unbedingter (kategorischer) Imperativ auf; dem Inhalte nach ist sie Geltendmachen der Vernunft gegen die natürlichen Neigungen. Nicht der von Natur Wohlwollende ist der Sittliche, sondern der, welcher

wohlthut, obgleich „Natur ihn nicht zum Menschenfreunde schuf". Mit dem transscendentalen Idealismus und seiner Unterscheidung von Noumenon und Phänomenon ist eine solche vermittelnde Stellung leicht zu vereinigen; ja sie ergiebt sich aus ihm. Der Mensch als Phänomenon empfängt das Gesetz, der Mensch als Noumenon giebt es. Das Faktum aber, dass die sittliche Aufgabe als Imperativ spricht, ergiebt sogleich eine wichtige Folgerung. Dass ich unbedingt soll, kann ich nur empfinden, indem ich zugleich fühle, dass ich kann; und so macht also das Faktum des Sollens zwar nicht das Können oder die Freiheit gewiss (denn diese konnte nicht bewiesen werden), wohl aber macht es mich ihrer sicher und gewiss. Da ohne Freiheit kein Sollen, d. h. kein Sittengesetz möglich wäre, so ist es Erkenntnis- (oder vielmehr Gewissheits-) Grund der Freiheit, und sie wieder Realgrund des Sittengesetzes. Die transscendentale Dialektik hatte nur sagen können, dass die Freiheit denkbar sei. Hier tritt nun ergänzend hinzu diese subjektive Gewissheit, die, weil ich ohne sie nicht moralisch handeln kann, moralische im eigentlichen Sinne ist. Dieselbe erweitert nicht mein Erkennen (dies würde sie, wenn sie uns objektiv zeigte, was die Freiheit ist, und wie zu demonstrieren; davon aber ist keine Rede); sondern die Gewissheit, dass es Freiheit giebt, ist rein subjektiv, kommt uns aus dem Faktum, dass wir sollen. Zugleich werden wir einer zweiten Sache gewiss, die in der transscendentalen Dialektik sich als denkbar erwiesen hatte: dass jeder zweierlei neben einander ist, in der Zeit lebendes Sinnenwesen, dessen einzelne Handlungen dem Kausalitätsgesetz unterliegen, und ausser der Zeit stehender intelligibler Charakter, der als der transscendentale Grund für alle Handlungen verantwortlich ist. Als dieser intelligible Charakter bin ich wirklich frei, die transscendentale Freiheit ist Möglichkeit des absoluten Anfangens; während die Freiheit der Leibnitzianer, als von Innen Determiniertwerden, nicht viel mehr ist, als die Freiheit eines durch ein Uhrwerk getriebenen Bratenwenders. Die Ansicht, welche nicht über die Erscheinungen hinaus kommt, weil ihr Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich sind, muss zu solcher Freiheitsleugnung kommen. Nur auf dem kritischen Standpunkt wird, zwar nicht die Freiheit theoretisch als ein Faktum bewiesen, wohl aber gezeigt, dass wir berechtigt sind, uns, d. h. unseren intelligiblen Charakter, als frei zu denken, von dem nicht die einzelne Handlung, wohl aber die ganze Reihe derselben, unser empirischer Charakter, abhängt, welche (welchen) wir in der Reue verurteilen. (Hier lässt sich wieder, wie aus der Thatsache der Mathematik, auf die Richtigkeit der Raum- und Zeittheorie zurückschliessen). Dass hier das praktische Bedürfnis dahin bringt, theoretische Annahmen zu machen, folgt aus dem Primat, welchen die praktische Vernunft über die theoretische

hat. Jene Annahmen sind daher Postulate (nicht im streng mathematischen Sinne) der praktischen Vernunft, worunter also zum praktischen Behuf notwendige Voraussetzungen zu verstehen sind, von denen man nicht hoffen darf, dass sie ein theoretisches Interesse befriedigen oder Erkenntnis erweitern. Dass der Gesetzgeber und Gesetzempfänger dasselbe Wesen als Noumenon und Phänomenon sind, erklärt, warum das Gesetz zugleich mit Furcht erfüllt (niederschlägt) und erhebt, was beides sich in der Achtung durchdringt, die darum Zwang und Freiheit vereinigt. Ebenso ist es klar, warum *Kant* dem Sittengesetz stets den Charakter der Autonomie beilegt, und warum er gegen jede Heteronomie in der Moral polemisiert. Eine solche führt ihm z. B. *Crusius* ein, wenn er die Moral theologisch begründet. Von Bestimmungen *a priori* hinsichtlich dessen, was geschehen soll, kann nur die Rede sein, wenn die Vernunft selbst die Gesetze giebt; ebenso von einem kategorischen Charakter ihrer Imperative. Hinge was geschehen soll von dem Belieben Gottes ab, so hätte es Geltung nur unter der Bedingung, dass Gott seinen Willen nicht änderte, wäre also ein hypothetischer Imperativ.

7. Hatte der Gegensatz der beiden zu vermittelnden Theorieen dazu geführt, dass die Bestimmung des Menschen als Sollen und Imperativ gefasst wurde, so bringt die Einsicht, dass beide an gleichen Mängeln leiden und der Wahrheit ermangeln, zu einer anderen wichtigen Bestimmung. Alle bisherigen Moralsysteme sollen es sich unmöglich gemacht haben, eine Sittenlehre *a priori* zu geben, und das Sittengesetz als kategorischen Imperativ zu fassen, weil sie das Prinzip des Handelns in den gewollten Gegenstand, in die Materie des Handelns gesetzt oder, was dasselbe sei, material-praktische Prinzipien aufgestellt hätten. Solche seien das Prinzip der Glückseligkeit und das der Vollkommenheit, auf die alle anderen zurückgeführt werden können. Hinsichtlich des ersteren ist klar: da nur ein Gegenstand gewollt wird, welcher Lust gewährt, dies aber bloss empirisch bekannt wird, so ist das Prinzip ein empirisches. Ebenso gilt es nur bedingt, für Wesen, welche Triebe haben, die man doch billig wegwünschen muss. Das Vollkommenheitsprinzip soll zwar höher stehen als jenes; aber auch ihm lasse sich nachweisen, dass es nur bedingte Forderungen stelle, und darum im Grunde nicht darüber hinauskomme, die Geschicklichkeit an die Stelle der Sittlichkeit zu stellen. Beide Mängel müssen vermieden werden, können es aber nur, wenn die Norm nicht aus etwas anderem als dem Vernunftgebot selbst genommen wird. Um sie darin zu finden, muss von jedem Material desselben abgesehen werden, der reine Wille (das Wort so genommen, wie früher vom reinen Verstande gesprochen war) und das Gesetz in seiner Reinheit betrachtet werden. Da dann nur die Form des Gesetzes oder das, was das Gesetz zum Gesetz macht,

übrig bleibt (wie dort die Form des Verstandes), dies aber die Allgemeingiltigkeit ist, so ergiebt sich als das Prinzip der Sittlichkeit die Formel: Handle so, dass die Maxime deines Handelns Prinzip allgemeiner Gesetzgebung werden kann (kürzer: wie du wünschen darfst, dass alle handeln). Den Vorwurf, den ein Rezensent diesem Prinzip macht, dass es eine blosse Formel sei, erklärt *Kant* für das grösste Lob, und appelliert an das Urteil der Mathematiker hinsichtlich der Wichtigkeit der Formeln. Er zeigt dann aber weiter, dass sich aus dieser Formel ein Paar Bestimmungen ergeben, die mehr materieller Art sind. Einmal dass Menschen, weil sie ja die Subjekte jener als Ziel gedachten Gesetzgebung sind, nie als Sache, stets als Person gedacht werden müssen. Zweitens, weil der Prüfstein nicht in das Faktum der Geltung, sondern in die Allgemeinheit gesetzt ist, dass wir berechtigt sind, die Befolgung des Vernunftgesetzes von allen zu erwarten und zu fordern. Es hängt hiermit zusammen, dass er öfter sagt, der allgemeine Wille sei nicht was alle wollen, sondern was alle Vernünftigen wollen sollen.

8. Stimmt mit der aufgestellten Formel der Thatbestand des Handelns, so ist es legal; stimmt dagegen das Motiv der Handlung damit zusammen, so ist sie moralisch. Jenes ist Übereinstimmung mit dem Buchstaben, dieses mit dem Geiste des Sittengesetzes. Nach diesem Gegensatze zerfällt die Metaphysik der Sitten in Rechtslehre und Tugendlehre (Ethik). Die erstere enthält die äusseren, erzwingbaren, die zweite die Pflichten, die es nicht sind, sondern über welche das Gewissen entscheidet. (Der Name Tugendpflicht ist keine glückliche Komposition). Nur das gemeinschaftliche Titelblatt, Metaphysik der Sitten, verbindet beide; sonst fallen sie so auseinander, dass jedes Verhältnis, sobald es nicht auf einer rein moralischen Verbindlichkeit ruht, sogleich als reines Rechts-Institut gefasst wird. So die Ehe und der Staat, die demgemäss als blosse Verträge gefasst werden, ohne dass die Gesinnung zur Sprache käme. Hierin, wie überhaupt in der Rechtslehre, schliesst sich *Kant* an das von *Thomasius* und *Wolff* entwickelte Naturrecht an. Nachdem zuerst das Recht als der Inbegriff der Bedingungen definiert worden, unter denen die Wüllkür der Einzelnen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt ist, was nur bei gesetzmässiger Beschränkung der Willkür möglich, leitet *Kant* alle Rechte aus dem Begriff der gesetzmässigen Freiheit ab, und verteilt sie dann unter das Privat- und öffentliche Recht. Zu dem ersteren gehören die Rechte an Sachen, an Personen (Vertragsrecht), endlich an Personen, als wären sie Sachen. (Zu diesen „auf dingliche Weise persönlichen“ Rechten rechnet er die Ehe). Das öffentliche Recht zerfällt in Staats-, Völker- und Weltbürger-Recht. Zwischen

das private und öffentliche Recht oder vielmehr in beide fällt das Kriminalrecht, wo *Kant* im Gegensatz zu allen Richtungen des achtzehnten Jahrhunderts die Vergeltungstheorie festhält, und mit dem Ernste eines Minos die Sühnung der Schuld verlangt, so dass er das Begnadigungsrecht ein „schlüpfriges" nennt. Die Angriffe gegen die Todesstrafe nennt er sophistisch, weil sie von der ganz falschen Vorstellung ausgehen, der Verbrecher habe die Strafe gewollt (dann würde er ja belohnt); vielmehr straft man ihn, weil er das Verbrechen wollte. Im Staatsrecht schliesst er sich in vielem an *Montesquieu* an. Nur legt er lange nicht so viel Gewicht wie dieser auf die verschiedene Form der Beherrschung, d. h. darauf, ob Einer oder Viele die höchste Gewalt üben. Desto mehr auf die Regierungsart. Die republikanische, die er anpreist, ist ihm überhaupt Gegensatz zum Despotismus. Überall, wo gesetzgebende und ausführende Gewalt getrennt sind, findet er sie. Darum kann eine autokratische Verfassung ihr oft viel näher stehen, als eine demokratische; denn von allen Despotismen ist der eines Einzelnen der erträglichste. Das Dilemma, in das seine Theorie den Bürger versetzt, dem sie das Widerstandsrecht durchaus abspricht, während sie doch zugleich die Ansichten von *Hobbe* verwirft, glaubt er durch die Forderung der ungehinderten Meinungsäusserung gelöst zu haben. Von der Publizität hofft er die Heilung aller politischen Übel. Als die Summe seines öffentlichen Rechtes können diese Sätze hervorgehoben werden: die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch, das Völkerrecht auf einen Föderalismus freier Staaten begründet, und das Weltbürgerrecht auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein. Die casuistischen Fragen, welche den einzelnen Kapiteln angehängt sind, bezeugen den Ernst, mit dem *Kant* sich in die Betrachtung der individuellsten Verhältnisse vertieft. Viel eigentümlicher als in der Rechtslehre erscheint *Kant* in seiner Ethik oder Tugendlehre. Die oben aufgestellte Formel wird hier näher dahin bestimmt, dass die Zwecke und Motive, nach denen man handelt, daraufhin geprüft werden sollen, ob man ihre Allgemeinheit wünschen darf. Verglichen mit den Rechtspflichten sind die moralischen weitere, nicht als wenn sie eher Ausnahmen litten, sondern weil die Zahl der Handlungen, in denen jenes Motiv sich wirksam zeigen kann, grösser ist. Hier ist es nun ganz besonders, dass die negative Richtung gegen die natürlichen Triebe hervortritt: weil sie Überwindung derselben, deswegen heisse die Pflichterfüllung *virtus*, Stärke. Eben deswegen kann er auch nicht, wie die englischen Moralisten, die eigene Glückseligkeit als Ziel der Handlung ansehen; was der natürliche Trieb fordert, kann nicht Pflicht sein. Aus einem anderen Grunde beschränkt er die Formel derer, die eigene und fremde

Vollkommenheit als dieses Ziel setzen: die fremde Vollkommenheit kann bloss der andere selbst fördern, die Pflicht dazu kann also nicht die unsere sein. Er vereinigt daher so: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit soll, lediglich weil es Pflicht ist, gefördert werden; nicht also aus Neigung. Aus dieser Formel ergiebt sich die Einteilung der ethischen Pflichten. Die Pflichten gegen sich selbst werden als die Pflichten bezeichnet, welche die eigene Kultur betreffen, und die selbst wieder entweder auf die animalische oder moralische Seite des Menschen sich beziehen. Unter die letzteren ist nun auch die Pflicht, Religion zu haben, gestellt, d. h. die Pflicht, wo dies dem moralischen Gesetz grössere Stärke giebt, die Stimme des Gewissens (des *homo noumenon*) als göttlich anzusehen. Ganz wie es keine Pflichten gegen Tiere giebt, sondern der Mensch es sich schuldig ist, nicht unmenschlich zu sein und zu handeln, so giebt es keine Pflichten gegen Gott. Die Pflichten gegen andere zerfallen in verdienstliche (Liebes-) und in schuldige (Achtungs-) Pflichten. Beide vereinigen sich in den Pflichten der Freundschaft.

9. Die schon oben erwähnte scharfe Trennung des Rechtlichen und Moralischen findet bei einem Mann, der hinsichtlich des natürlichen Triebes Stoisch, hinsichtlich der Nationalität aufgeklärt wie *Friedrich der Grosse* und *Lessing* fühlt und denkt, kein subjektives Gegengewicht, wo es sich um die Begriffsbestimmungen der Ehe und des Staates handelt. Beide sind ihm Verträge. Die erstere sogar ein kaum zu entschuldigender. Anders verhält es sich dagegen da, wo seine ethnologischen Interessen und seine kosmopolitischen Ideen mit zur Sprache kommen, bei der Betrachtung der Weltgeschichte. In den kleinen Aufsätzen: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784, W. IV), zum ewigen Frieden (1795, W. VI), und über das Fortschreiten des menschlichen Geschlechts in seinem Streit der Facultäten (1798, W. VII), sieht man, wie *Kant* im Begriff steht, sich über Gegensätze zu erheben, in denen seine Ansicht wurzelt. Das Ziel der Weltgeschichte ist ihm die vernünftige, d. h. wie oben schon bemerkt wurde, die republikanische Staatsform. Diesem nähert sich die Gattung, welche, da das Individuum dies nicht kann, aller menschlichen Vollkommenheit teilhaft werden soll, so an, dass die einzelnen Generationen Schritte auf diesem Wege sind. Mittel dazu ist der Antagonismus der einzelnen Staaten, die durch Naturbedingungen verschieden sind, und die egoistischen Einzelinteressen. Indem aber beide jenem Ziele näher führen, zeigt dies eine Harmonie zwischen Natur und Freiheit, zwischen Naturtrieb und Vernunft. Diese wird immer grösser; denn das Ziel, die wahre Republik, wird erreicht dort, wo ein Staatenbund die Kriege verschwinden macht, und in der

wahren Politik Recht und Moral dasselbe ist. Hauptmittel, um zu sehen, in wie weit dies schon eingetreten ist, und um zu bewirken, dass es immer mehr geschehe, ist abermals die Publizität, das Recht des Einzelnen, alles, was Rechtens ist, an dem moralischen Massstabe zu prüfen. Was die Publizität erträgt, mehr noch was sie fordert, ist gewiss Recht. Dass aber das Menschengeschlecht wirklich bedeutende Fortschritte schon gemacht habe, dafür spricht nach *Kant* eine der bemerkenswertesten Thatsachen, die er nicht sowohl in der französischen Revolution selbst, als in der uneigennützigen Teilnahme sieht, mit der die Welt diese Begebenheit begleitet. Zweierlei findet er in dieser Teilnahme so bedeutsam und so erfreulich: einmal dass sie zeige, wie allgemein man jedem Volke es überlasse, sich seine Staatsform zu geben; zweitens dass sie beweise, wie weit verbreitet die Hochachtung vor der republikanischen Staatsform sei. Wie *Kant* dabei über die einzelnen Thatsachen der Revolution dachte, geht aus seinen Äusserungen in der Rechtslehre über das *crimen immortale, inexpiabile* vom 21. Jan. 1793 hervor.

10. Wenn *Kant* schon in dem, was ihm den Inhalt seiner ethischen Pflichten bildet, das Dritte leistet, was oben (sub 6) als Aufgabe einer organischen Verschmelzung angegeben ward, nämlich die Wahrheit des realistischen Eudämonismus und der rationalistischen Vollkommenheitslehre anerkennt, so geschieht dies noch mehr, weil ohne die oben bemerkte Beschränkung, in dem, was er als das letzte Ziel alles rechtlichen sowohl als moralischen Handelns angiebt. Es ist dies das höchste Gut. *Kant* setzt dasselbe in die Verbindung von Vollkommenheit und Glückseligkeit, wo die letztere von jener bedingt ist. Dabei will er aber ausdrücklich die Glückseligkeit von der aus der Vollkommenheit von selbst folgenden Selbstzufriedenheit unterschieden wissen; er setzt sie, mit den Realisten übereinstimmend, in die „günstige Naturlage", d. h. er fasst sie als sinnliche Befriedigung. Da nun gegenwärtig eine solche Harmonie nicht stattfindet, indem der Tugendhafte sich oft in ungünstiger, der Lasterhafte in glücklicher Lage befindet; da ferner weder in dem Begriff der Natur nachweisbar ist, dass sie sich der Moralität dienstbar machen, noch in dieser, dass sie die Natur sich unterwerfen werde: so müssen wir annehmen, dass eine Zeit der Ausgleichung kommen werde, und weiter, dass es einen Grund der Übereinstimmung zwischen Natur- und Sittengesetz gebe, der nur in den Urheber beider fallen kann. So wiederholt sich also, was sich bei der höchsten kosmologischen Idee, der Freiheit, gezeigt hatte, ebenso bei der höchsten psychologischen, der Unsterblichkeit, und der theologischen, der Gottheit: nicht sie werden uns, wohl aber werden wir ihrer gewiss. Was sich also theoretisch als unbeweisbar, als nur

denkbar erwiesen hatte, und was als absolut unerkennbar hinsichtlich seines Was und Wie ein blosses x bleibt, das wird uns hinsichtlich seines Dass moralisch gewiss. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind also Postulate der praktischen Vernunft, welche der theoretischen, die es nur bis zum *non liquet* gebracht hatte, gebietet, das zu statuieren, ohne dessen Ausnahme der praktische Zweck nicht zu verwirklichen ist. Bilden nun jene drei den Inhalt der Theologie, so ist nicht die Moral auf die Theologie, sondern umgekehrt die Theologie auf die Moral zu gründen: eine theologische Moral, wie die von *Crusius*, war als ungehörig abgewiesen und bleibt dies; dagegen ist eine Moraltheologie sehr gut statthaft. (Es ist früher [s. § 281, 7] bemerkt, dass *Shaftesbury* sich gerade so ausgesprochen hat). Dabei giebt *Kant* zu, dass wer ohne diese Annahmen ebenso energisch an der Verwirklichung jener moralischen Weltordnung mitarbeiten könne, zu ihnen nicht verpflichtet sei. Am wenigsten, so scheint es, hält er für möglich, dass man die Annahme der Freiheit entbehren könne; darum nennt er sie oft ein Faktum, und ihre Gewissheit manchmal ein Wissen, sie ein *scibile*. Dagegen am ehesten scheint es ihm möglich, das Sittengesetz zu befolgen, ohne die Existenz eines Gottes anzunehmen. Die Ausdrücke, dass diese Idee „unvermeidlich" genannt wird, dass die theoretische Gewissheit eines existierenden Gottes uns niederschmettere, mit Grauen erfülle, die unwillkürlich an das *Système de la nature* (siehe § 286, 3) erinnern; ferner aber der Umstand, dass Gott und die Harmonie zwischen Moralität und Natur beide mit einem und demselben Worte (höchstes Gut) bezeichnet werden — sie beweisen, dass *Kant* dem sehr zuneigt, was bald nach ihm *Fichte* thut: dem Gottesbegriff den der moralischen Weltordnung zu substituieren. Das Annehmen nur des Dass und nur zum praktischen Behuf nennt *Kant* Glauben, und setzt es dem Wissen als der Annahme aus theoretischen Gründen, die zugleich das Was betrifft, entgegen, ebenso aber auch als Vernunftglauben dem historischen Glauben, der ein theoretisches, nur unsichereres Fürwahrhalten ist. Nur ein anderer Ausdruck für den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische ist es also, wenn *Kant* sagt, er habe das Wissen beschränken müssen, um dem Glauben Platz zu machen. Wenn nun, da er von einer (bedingten) Pflicht solcher Annahmen gesprochen hatte, man darin nichts weiter sehen wollte, als *Basedows* Glaubenspflicht (§ 293, 6), so musste dies *Kant* natürlich sehr oberflächlich erscheinen. Handelt es sich doch bei ihm nicht, wie bei jenem, um eine „beglückende" Gewissheit, sondern um eine, ohne die es nicht möglich wäre, sittlich zu handeln. Und ist doch zweitens, indem nur solches geglaubt werden darf, von dem vorher die theoretische Vernunft dargethan hat, dass es denkbar, jedem be-

glückenden Wahn oder Unsinn ein Riegel vorgeschoben. Dasselbe Recht hat er, den Vorwurf abzulehnen, der ihm aus dem Jacobischen Kreise heraus gemacht wurde, dass sein Bedürfnisglaube eigentlich auf den Spruch hinauskomme: was man wünscht, das glaubt man gern. Es handle sich ja hier nicht um das Bedürfnis irgend eines Interesses, sondern der (praktischen) Vernunft selbst, die eben weil sie dies Bedürfnis erzeugte, jene Annahmen erlaubt.

11. Durch die drei Teile der Elementarlehre hatte die Kr. d. r. V. festgestellt, was *a priori* gewusst und gefordert werden kann, d. h. den Inhalt der Philosophie abgegrenzt. Eine andere Aufgabe stellt sich die Transscendentale Methodenlehre (Kr., 735—839). Sie will finden, wie dieser Inhalt zu einer wissenschaftlichen Form kommt, oder aus dem Material, dessen Besitz uns die Elementarlehre gesichert hat, ein Gebäude aufgebaut werden kann. Die Weisungen, welche *Kant* hier giebt, sind vorwiegend negative; darum nimmt das erste Hauptstück, die Disziplin der reinen Vernunft (740—822), den weitesten Raum ein. Sie warnt davor, wegen der glücklichen Erfolge der Mathematik ihre Methode auf philosophische Untersuchungen anzuwenden. Was gewöhnlich, z. B. von *Baumgarten*, als Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie angegeben wird, dass jene es mit dem Quantitativen, diese mit dem Qualitativen zu thun habe, ist teils nicht ganz richtig, teils eine sekundäre Folge des eigentlichen Unterschieds, der darin besteht, dass die Philosophie aus blossen Begriffen deduziert, die Mathematik aber konstruiert, d. h. Begriffe anschaulich darstellt. Darum kann die Philosophie nicht mit Definitionen beginnen — im günstigsten Falle schliesst sie damit —, kann nicht aus festen Axiomen deduzieren, darf weder mehr als einen noch einen apagogischen Beweis für einen Satz geben, und muss sich endlich aller Hypothesen enthalten, ausser wenn dadurch den transscendenten Behauptungen eines Gegners gezeigt werden soll, dass ausser seinen Annahmen auch andere denkbar sind. Beschäftigte sich das erste Hauptstück mit dem Gegensatz, in dem das philosophische (dogmatische) Wissen zum mathematischen steht, so der zweite, der Kanon der reinen Vernunft (823—859) besonders mit dem Unterschiede des theoretischen Fürwahrhaltens und dem Gewisssein zum praktischen Behuf, einem Gegenstande, der zum Teil schon im Absatz 10 dieses Paragraphen zur Sprache kam. Meinen, Glauben und Wissen werden unterschieden, innerhalb des zweiten wieder der pragmatische, doktrinale und moralische, und mit der tröstlichen Versicherung geschlossen, dass in dem, was die wesentlichen Zwecke des Menschen betrifft, die Gaben unparteiisch verteilt seien, indem der grösste Philosoph dem gleich stehe, der sich vom gemeinsten Verstande leiten lässt. Im dritten

Hauptstück, der Architektonik der reinen Vernunft (800—879), wird zuerst der (nicht Schul-, sondern Welt-) Begriff der Philosophie dahin bestimmt, dass sie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, darum der Philosoph nicht ein blosser Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber der menschlichen Vernunft sei, und dann gezeigt, wie die beiden Hauptteile, die Philosophie der Natur und der Sitten, jene mit dem, was ist, diese mit dem, was sein soll, zu thun haben. Der reine, von allem Empirischen absehende Teil beider kann Metaphysik der Natur und der Sitten genannt werden, welchen beiden als Propädeutik und Kritik die Transscendental-Philosophie vorausgeht. (In etwas gekünstelter Weise versucht *Kant* die Metaphysik in die von *Wolff* angegebenen vier Teile zu zwängen, nur mit der Modifikation, dass an die Stelle der rationalen Psychologie die rationale Physiologie gestellt wird, in welcher jene einen minimalen Teil bildet). Das vierte Hauptstück, die Geschichte der reinen Vernunft (880—884) klassifiziert die bisherigen Ansichten, indem je nach verschiedenen Teilungsgründen dem Sensualismus der Intellektualismus, dem Empirismus der Noologismus, dem naturalistischen Philosophieren das scientifische, endlich dem dogmatischen das skeptische entgegengestellt wird. Den Schluss bildet die Einladung, den bisher unbetretenen kritischen Weg mit ihm zu betreten, damit er aus einem Fussweg eine Heerstrasse werde.

§ 301.

Kants Kritik der Urteilskraft.

Aug. Stadler, Kant's Teleologie, Berlin 1874. *H. Cohen*, Kant's Begründung der Aesthetik, Berlin 1898.

1. Wie weit es *Kant* gelungen ist, die erste Aufgabe der neusten Philosophie zu lösen, das hat sich teils in der Darstellung seiner theoretischen Philosophie, teils in der Schlussbemerkung zu seiner transscendentalen Ästhetik und Analytik gezeigt. Ebenso aber ist es bei der Darstellung seiner praktischen Philosophie hervorgehoben worden; obgleich dort zugestanden werden musste, dass hier *Hutcheson* und *Shaftesbury* nicht ebenso sehr anerkannt wurden, wie bei den Untersuchungen über das Erkennen *Locke* und *Hume*. Dafür aber zeigen sich in der praktischen Philosophie ganz entschiedene Ansätze zur Lösung der zweiten Aufgabe, zur Vermittelung der Anschauungen, in welche sich das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert geteilt hatten. Dass ein Kind des letzteren, wie *Kant* es war, ihm bei weitem mehr sich zuneigen werde, und dass eben darum bei Lösung dieser Aufgabe er lange nicht so weit vordringen werde, wie bei der ersteren, ist zum

voraus zu vermuten. Sieht man aber, dass derselbe Mann, der im Sinne des revolutionären Jahrhunderts die Macht des Einzelwesens so hoch stellt, dass er, der, die Selbstdetermination der Leibnitzianer weit hinter sich lassend, ihm die Fähigkeit zuschreibt, nicht bloss zu entwickeln, sondern absolut anzufangen, dass dieser das Gewissen nicht als die eigene innere Stimme, sondern als die der Menschheit fasst; dass er, den *Rousseau* so sehr anspricht, und der ihm und *Montesquieu* so viel verdankt, doch entschieden gegen die Berechtigung des Volkes, den Staatsvertrag zu ändern und Widerstand gegen die Obrigkeit zu leisten, spricht, weil bis zu diesem Grade dieselbe nie Unrecht haben könne; hört man endlich, dass er, dem wie allen Aufgeklärten seines Jahrhunderts *Spinoza* so zuwider war, dass er sich nie zu einem gründlichen Studium desselben entschliessen konnte, und von dem man deshalb erwarten musste, dass er gleich *Mendelssohn* unter dem Menschen nur das Individuum verstehen, in der Menschheit einen blossen abgezogenen Begriff sehen werde, statt dessen, ohne dies wie *Lessing* (§ 294, 16) durch angenommene Seelenwanderung zu neutralisieren, die Menschheit fortschreiten lässt und den zurückbleibenden Generationen als Trost zuruft: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* — so wird man sich kaum wundern dürfen, wenn man hört, wie Zeitgenossen ihn zu den Pantheisten zählen. Er ist dies nicht, so wenig, dass das individualistische Moment bei weitem in ihm prävaliert; aber allerdings mehr als seine Zeitgenossen hat er ein Verständnis für die Anschauungen des siebzehnten Jahrhunderts und hat ihnen, mehr sogar als *Lessing*, in sich Raum gewährt. Ebenso wird man nicht leugnen können, dass *Kants* Unterscheidung des reinen und empirischen Ich, von denen jenes als das Bewusstsein ein jedes (Einzel-) Bewusstsein begleite, von einem Spinozisten, dem die Vorstellung des *intellectus infinitus* geläufig war, dass nicht minder *Kants* Behauptung, das empirische Ich sei blosse Erscheinung, da *Spinoza* darin ein Wahnbild der Imagination sah, von einem solchen viel leichter angenommen werden konnte, als etwa von *Mendelssohn*. Hat doch auch die spätere Entwicklung gerade der Lehre von der reinen Apperzeption gezeigt, dass in ihr der Keim pantheistischer Lehren liege. Der *homo noumenon* in der praktischen, die reine Apperzeption in der theoretischen Philosophie sind Anschauungen, die nicht auf dem Boden der Aufklärung erwuchsen. Viel mehr aber als in den Werken über theoretische und praktische Philosophie zeigt sich dies, und zeigt sich zugleich die Tendenz, mit ihnen die des eigenen Jahrhunderts zu verbinden, in der Schrift, die neben der Kritik der reinen Vernunft als erster und der Kritik der praktischen Vernunft als zweiter die dritte Hauptschrift *Kants* genannt werden muss, in der Kritik der Urteilskraft (W. V.).

2. Um dieses Werk, in welchem *Kant* eigentlich über den Standpunkt beider anderen Kritiken schon hinausgeht, richtig zu würdigen, muss man bedenken, dass die psychologischen Grundlagen aller seiner Untersuchungen nicht von ihm selbst entdeckt sind, sondern entlehnt werden, zuerst von *Wolff* und den Wolffianern, später von *Tetens*, dessen Buch, wie *Hamann* schreibt, stets aufgeschlagen auf seinem Tische lag. Ebenso darf man zweitens nicht vergessen, dass nach seiner ausdrücklichen Erklärung alle Bestimmungen, die eine vollständige Ontologie zu enthalten pflegt, in der Kritik ihr Fundament finden sollen, wobei er ausdrücklich auf *Baumgarten* hinwies. Beides aber muss dazu führen, den Dualismus zwischen Verstand und Vernunft, Natur- und Freiheitsbegriffen, zu dem *Kant* gelangt war, dann aber auch den transscendentalen Idealismus hinter sich zu lassen. Der Unterschied der theoretischen Vernunft oder des Verstandes und der praktischen oder eigentlichen Vernunft ist, wie *Kant* dies ausdrücklich zugesteht, ganz derselbe, den *Tetens* mit den Worten Erkenntnis- und Begehrungsvermögen bezeichnet. Nun hatte schon *Meier*, deutlicher *Mendelssohn*, am schlagendsten *Tetens* nachgewiesen, dass zwischen beiden das Gefühlsvermögen als das Vermögen der Lust und Unlust in der Mitte stehe. Ebenso wieder fand sich in jeder vollständigen Ontologie, und fand sich namentlich in der Baumgartenschen (Met. § 341 ff.) ein Begriff, dessen Namen wegen seiner Verwandtschaft mit den Aufgaben oder Freiheitsbegriffen *Kant* öfter von diesen gebraucht hatte, der aber in der Natur gleichfalls Anwendung findet; und das ist der Zweckbegriff. Damit dass die praktische Philosophie gezeigt hat, welcher Zweck realisiert werden soll, ist über den Zweck, den wir als realisiert finden, über die wahrgenommene Zweckmässigkeit nichts entschieden. So ist also eine transscendentale Untersuchung des Lustgefühls und eine Analysis des Zweckbegriffs aus psychologischen und ontologischen Gründen geboten. Beide aber können sehr gut verbunden werden, da, wie *Kant* ausdrücklich zur Rechtfertigung dieser Verbindung bemerkt, der Anblick von Zweckmässigkeit stets Lust erregt, und umgekehrt das, was Befriedigung gewährt, als zweckmässig erscheinen muss. Dass aber diese Untersuchung anstatt Kritik des Gefühlsvermögens Kritik der Urteilskraft genannt wurde, erklärt sich daraus, dass die *vis aestimativa* der Scholastiker als Urteilskraft bei den Wolffianern Eingang gefunden hatte, *Kant* aber gewohnt war, das Mittlere zwischen Verstand und Vernunft, ohne Zweifel auch, weil die Logik das Urteilen zwischen das Begreifen und Schliessen zu stellen pflegt, Urteilskraft zu nennen. Dabei macht er aber sogleich darauf aufmerksam, dass es sich hier nicht um eine Beurteilung handelt, bei der unter ein gegebenes Allgemeines das Besondere subsumiert wird, sondern vielmehr

um eine, wo zu dem gegebenen Besonderen das Allgemeine erst gesucht wird. Er nennt diese letztere, von der allein hinfort die Rede sein soll, ein Thun der reflektierenden Urteilskraft im Gegensatz zur bestimmenden, welche nur unter das erkannte Gesetz subsumiere. Dass aber wirklich mit den hier anzustellenden Untersuchungen *Kant* über die der beiden anderen Kritiken sich zu erheben beginnt, ergiebt sich schon daraus, dass er hier genötigt ist, vom bisherigen Rythmus der Einteilung abzuweichen. An der Platonisch-Aristotelischen Überlieferung, dass eine wissenschaftliche Einteilung dichotomisch sein müsse, hat wie das Mittelalter, so auch *Kant* festgehalten. So sehr, dass er es nur als eine „artige Betrachtung" anführt, dass immer in der dritten Kategorie jeder Klasse die beiden anderen mit enthalten seien. Die Einschiebung dieses dritten Gliedes zwischen Verstand und Vernunft drängt *Kant* das Geständnis ab, dass seine Einteilungen meistens trichotomische seien. Er entschuldigt sich damit, dass die dichotomische Einteilung dem analytischen, dagegen dem synthetischen Verfahren die Trichotomie entspreche. Je mehr seinen Nachfolgern das Bewusstsein aufging, dass seine und ihre Philosophie die Zeitaufgabe der Vermittelung zu lösen, alle bisherigen Antithesen durch Synthesis zu überwinden habe, desto mehr musste die Trichotomie in der Gliederung sich geltend machen; denn *dualitas reducta ad unitatem est trinitas* lautet der alte Spruch. Das später zu einem Prokrustesbette missbrauchte Schema der Dreigliederung in philosophischen Untersuchungen datiert eigentlich von jener Tafel, mit der die Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (p. 39) schliesst, wo zwischen das Erkenntnis- und Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust und Unlust, zwischen Verstand und Vernunft die Urteilskraft, zwischen Gesetzmässigkeit und Endzweck die Zweckmässigkeit, zwischen Natur und Freiheit die Kunst in die Mitte gestellt wird.

3. Entsprechend den Aufgaben, welche die transscendentale Begründung der Metaphysik der Natur und der Sitten gehabt hatte, formuliert *Kant* auch die Aufgabe der Kritik der (reflektierenden) Urteilskraft so, dass sie die Frage zu beantworten habe: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich hinsichtlich unseres Wohlgefallens an wahrgenommener Zweckmässigkeit, d. h. können wir, und warum können wir hinsichtlich der Lust daran etwas unabhängig von aller Erfahrung bestimmen? Diese Frage zerfällt aber sogleich in zwei, weil bei genauerer Betrachtung sich die Zweckmässigkeit als eine doppelte erweist. Ein Objekt nämlich kann den Betrachter in einer Weise affizieren, welche zweckmässig hinsichtlich des Affizierten, d. h. seiner Natur und Bestimmung angemessen ist; diese Zweckmässigkeit, die zur Erkenntnis des Objektes ebenso wenig beiträgt, als wenn ich es angenehm finde,

kann subjektive, und die Lust daran soll ästhetische genannt werden, weil sie mit dem Begriff des Gegenstandes (dem Logischen daran) nichts zu thun hat. Anders verhält sich's dort, wo wir die Angemessenheit eines Gegenstandes zu seiner Möglichkeit nach einem Begriff von ihm, d. h. zu seiner Natur und Bestimmung wahrnehmen; da schreiben wir ihm objektive Zweckmässigkeit zu, und unser Wohlgefallen daran ist logisch. Die Kritik der Urteilskraft zerfällt demgemäss in die Kritik der ästhetischen und der (teleo-)logischen Urteilskraft. Gerade wie die Kritik der reinen Vernunft, zerfällt jede derselben in Elementar- und Methodenlehre, nur dass hier *Kant* selbst eingesteht, was oben bei der Kritik der reinen Vernunft von uns behauptet wurde (§ 298, 2), dass die Methodenlehre ein blosser Anhang sei. Die Einteilung der Elementarlehre ist in beiden Teilen dieselbe: die Analytik bestimmt, worin die (subjektive und objektive) Zweckmässigkeit besteht; die Dialektik beantwortet die Frage, wie hinsichtlich ihrer synthetische Urteile *a priori* möglich sind.

4. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft betrachtet in ihrem ersten Teil, der Analytik der ästhetischen Urteilskraft (§§ 1—60), das Schöne und das Erhabene, und hat an den im Jahre 1764 geschriebenen „Beobachtungen" einen ähnlichen Vorläufer, wie die Kritik der reinen Vernunft an der „Dissertation" gehabt hatte. Gerade wie das Wort „angenehm" nicht sowohl eine Beschaffenheit des Gegenstandes bezeichnet, als seine Beziehung zum Subjekt, gerade so jene beiden Worte. Nur macht das Urteil, welches der ästhetische Geschmack über das Schöne, das ästhetische Gefühl über das Erhabene fällt, Anspruch darauf, nicht, wie das Urteil des physischen Geschmacks und Gefühls über die Annehmlichkeit eines Gegenstandes, bloss individuelle Geltung zu haben; sondern wenn es auch nicht wie das Sittengesetz allgemeine Geltung postuliert, so muthet es doch jedem zu, seine Gemeingiltigkeit anzuerkennen. Dass *Kant* den Nachweis der Berechtigung dazu den Schlüssel der ganzen Untersuchung, und dass er ihn die Deduktion des (ästhetischen) Geschmacks- (und Gefühls-) Urteils nennt, muss wer sich an die Deduktionen des Raumes und der Zeit sowie der Kategorieen erinnert, natürlich finden. Indem zuerst das Schöne betrachtet wird, kommt er zu dem Resultate, dass wo ein angeschauter Gegenstand uns dahin bringt, nicht nur, wie im Akte des Erkennens, diese Anschauung einem Begriff, sondern weil sie ein harmonisches Verhältnis zwischen Einbildungskraft und Verstand hervorbringt, das Anschauungsvermögen dem Begriffsvermögen zu subsumieren, derselbe einen Genuss gewährt, den das Wort „schön" bezeichnet. Weil dieser Genuss mitteilbar ist, was z. B. eine angenehme Geruchsempfindung nicht ist, so setzen wir seinen Grund in den Gegenstand; und wieder, weil die

beiden Vermögen, welche in diesem Genuss einhellig wurden, sich in allen Menschen finden, deswegen setzen wir in allen die Erregbarkeit durch das Schöne voraus, die man eigentlich allein *sensus communis* oder Gemeingefühl nennen sollte. Genau genommen dürften wir nicht sagen: der Gegenstand ist schön, sondern: den Gegenstand muss jeder schön finden. Weil es eigentlich nicht die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes ist, sondern die Vorstellung von ihm, die den Betrachter in angemessener Weise erregt, deswegen kann die Schönheit formelle Zweckmässigkeit oder Zweckmässigkeit der Form genannt werden, und betrifft das ästhetische Geschmacksurteil gar nicht die materielle Existenz. (Es gefällt auch das Imaginäre als schön). Die nähere Bestimmung des Begriffs des Schönen geschieht mit Hilfe der Kategorieentafel, oder vielmehr nach den vier Klassen derselben. Als die wichtigsten Bestimmungen sind hervorzuheben, dass als schön der Gegenstand anzusehen sei, der ein freies, uninteressiertes Wohlgefallen hervorruft, das nicht auf einem Begriff beruht und nicht auf eine bewusste Absicht zurückgeführt wird, endlich allgemein und notwendig eintritt. Das Erhabene, zu welchem *Kant* dann übergeht, wird von dem Schönen so unterschieden, dass darin Anschauungen nicht mit Verstandesbegriffen, sondern mit Vernunft-Ideen konkurrieren, so dass wir die Vorzüglichkeit der Vernunft vor der Einbildungskraft dadurch empfinden, dass das extensiv oder intensiv Grösste, was diese hervorbringt, ja das Unendliche, welches sie fingiert, gegen die Ideen der Vernunft klein erscheint. Eben wegen dieses Missverhältnisses beider mischt sich in das Gefühl der Erhabenheit, anders als bei dem Schönen, in die Lust eine Art von Unlust, so dass aus dieser Mischung das Gefühl der Achtung hervorgeht, vermöge der das Gefühl für das Erhabene sich mehr an das Moralische, dagegen der Geschmack für das Schöne mehr an das Theoretische anschliesst. Da in dem Gefühl für das Erhabene, ganz wie oben bei dem Schönen, das Vermögen der Anschauungen dem Vermögen der Ideen untergeordnet ist, so entstehen dadurch ästhetische (d. h. sinnliche) Ideen (d. h. Unsinnliches), die wie die Vernunft-Ideen über die Erfahrung hinausweisen, aber sich von jenen so unterscheiden, dass die ästhetische Idee eine Anschauung ist, der nie ein Begriff entspricht, die also inexponibel ist, während die Vernunft-Idee ein Begriff ist, dem nie eine Anschauung entsprechen kann, der also indemonstrabel ist, weil zum Demonstrieren auch das Monstrieren nötig ist. Den Eindruck des Schönen und Erhabenen kann sowohl ein Naturprodukt als ein von der Freiheit produziertes Objekt machen. Das letztere, das Kunstprodukt, wird dies aber, da das Bewusstsein der Zwecke und der Absichten ja fehlen sollte, nur können, wenn es das Werk des Genies, der zur Naturgabe gewordenen Freiheit

ist, in welchem das Freiheitsprodukt dem Naturprodukt gleich geworden ist. Im schönen Kunstwerk ist also jenes Mittlere zwischen Natur und Freiheit am meisten erreicht. Wo das Genie, das Vermögen ästhetischer Ideen, durch das Produzieren des Schönen oder die Kunst ästhetisch ansprechende Vorstellungen hervorruft, sind es diese, und nicht der Gegenstand (denn dieser kann hässlich sein), welche gefallen. Oder noch genauer: es ist die durch sie hervorgerufene Harmonie in uns, die uns mit Lust erfüllt. Da das Mittel, Vorstellungen hervorzurufen (die Darstellung), Wort, Gebehrdung, Ton sein kann, so zerfallen die Künste in redende (Poesie und Redekunst), bildende (Plastik und Zeichenkunst) und Künste des Spiels der Empfindung (Musik und Farbenkunst). Mit der gegebenen Erklärung der Schönheit und Erhabenheit ist nun auch die Möglichkeit gegeben, die Frage zu beantworten, ob und wie es hinsichtlich ihrer synthetische Urteile *a priori* geben könne, die mit anderen sehr wichtigen in der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft (§§ 61—91) beantwortet wird. Wäre Schönheit eine Beschaffenheit der Gegenstände, so würden unsere Urteile darüber aus der Erfahrung entnommen werden müssen, und liesse sich nichts *a priori* darüber bestimmen. Da sich aber gezeigt hat, dass gerade wie Zeit, Raum und Kategorieen, so Schönheit und Erhabenheit in uns liegen, so ist auch dargethan, dass wir die Urteile darüber aus uns selbst schöpfen müssen. Der Idealismus der Zweckmässigkeit also lässt jene Frage bejahen und erklärt deren Möglichkeit; er erklärt zugleich, wie auch solches, das notorisch ohne Absicht, aus mechanischen Ursachen produziert worden ist, schön sein kann. Alles dieses vermag der ästhetische Realismus, der die Schönheit für eine objektive Beschaffenheit erklärt, nicht. Während nach ihm ein Naturschönes nur möglich wäre, wo die Natur die Absicht hätte uns Gunst zu erweisen, lehrt der Idealismus, den Gegenstand mit Gunst aufnehmen, ihn ansehen, als ob er die Bestimmung habe, eine zweckmässige Stimmung in uns hervorzurufen. Zugleich hat der Idealismus der Zweckmässigkeit den Vorteil, dass Widersprüche, welche dem Realismus unlösbar bleiben, leicht gelöst werden können. Die beiden Behauptungen: das Geschmacksurteil kann nicht auf einem Begriff beruhen, denn sonst wäre es demonstrabel; und: es muss auf einem beruhen, denn sonst wäre es auch nicht einmal disputabel — vereinigt der ästhetische Idealismus, indem er zeigt, dass in der Thesis von einem die Erkenntnis erweiternden, also auf das Erfahrungsgebiet beschränkten Verstandesbegriff, in der Antithesis von einem über das Erfahrungsgebiet hinausreichenden Vernunftbegriff oder einer Idee die Rede ist. (Darum der Name dieses Abschnitts). Wer nach der Dialektik, die also die Möglichkeit von Geschmacks-Urteilen *a priori*

dargethan hat, ähnlich wie bei der Dialektik der reinen Vernunft erwarten sollte, dass nun eine Metaphysik des Schönen folge, den enttäuscht der kurze Anhang, mit welchem die Kritik der ästhetischen Urteilskraft schliesst (§ 60), der eine Methodenlehre des Geschmacks für unmöglich erklärt, weil es keine Wissenschaft des Schönen gebe. Die Manier *(modus)* trete hier an die Stelle der Lehrart *(methodus)*; der Meister mache vor, der Schüler nach. Als Propädeutik zu aller schönen Kunst ist die Beschäftigung mit den Alten und sittliche Kultur das beste Mittel; jene wird mit Recht Studium der *humaniora* genannt.

5. In dem ersten Teil der Kritik der teleologischen Urteilskraft, der Analytik derselben (p. 232—258), wird zuerst der Begriff des inneren oder Naturzweckes im Gegensatz zu dem der Nutzbarkeit, den die bisherige Teleologie festgehalten hatte, dahin bestimmt, dass etwas von sich selbst Ursache und Wirkung sei, wenn darin alle Teile durch die Idee des Ganzen bestimmt und in Wechselwirkung erhalten werden, so dass also das organisierte und sich organisierende Naturprodukt als Naturzweck anzusehen ist. Über die Notwendigkeit solcher Ansicht hat sich *Kant* sehr ausführlich in der Einleitung so ausgesprochen: die transscendentale Analytik und daran sich schliessende Naturphilosophie hatte alle die allgemeinen Gesetze *a priori* festgestellt, denen die geordnete Welt (Natur) beweglicher Materie unterliegt. Weil sie alle nur die Bewegungen betreffen, welche durch äussere Ursachen hervorgerufen werden, können sie mechanische, ihr Inbegriff Mechanismus genannt werden. Nun treten uns in einem Teile der Naturerscheinungen eine Menge von aus jenen allgemeinen nicht abzuleitenden besonderen Gesetzen entgegen, die mit jenen verglichen als zufällig angesehen werden müssen, d. h. nicht notwendige Folgen des Naturmechanismus sind. Die Vernunft, die darauf dringt, überall nach dem Ganzen zu streben, nichts ausserhalb des Totalzusammenhanges zu lassen, nötigt uns, zu jenen zufälligen besonderen Gesetzen ein allgemeines zu suchen, was ja Geschäft der reflektierenden Urteilskraft gewesen war. Ein solches Gesetz ist nun das einer Kausalität, die eine andere ist als die mechanische, durch äussere Ursachen hervorgerufene, also eine innere. Innerer Grund der Bewegung aber ist Zweck (Beweggrund, vgl. § 40). Die Notwendigkeit zur Annahme dieser zweiten oder anderen Art von Kausalität ist eine durch die Organisation unseres Verstandes bedingte, also nur für uns giltige, subjektive. Wären wir nicht so eingerichtet, dass wir zu dem Begriff, der die Möglichkeit des Gegenstandes bezeugt, die Anschauung, welche dessen Wirklichkeit verbürgt, müssen hinzutreten lassen, oder dass die Anschauung unseren bloss formellen Begriffen erst Inhalt giebt, wäre, anders ausgedrückt, unser Verstand intuitiv, unsere Anschauung intellektuell, so möchte

sich dies anders verhalten. Es lässt sich ein solcher Verstand denken; ja bei dem Wesen, aus dessen Möglichkeit die Wirklichkeit folgt, muss man voraussetzen, dass seine Gedanken (Begriffe) sogleich Wirklichkeit haben (Anschauungen sind). Vor diesem Verstande mögen mit der Idee des Ganzen sogleich alle Teile gesetzt sein, darum aber auch gar kein Unterschied statthaben zwischen dem Geschehen aus Gründen und nach Zwecken. Ganz anders verhält sich das bei uns. Unser Verstand verhält sich diskursiv, lässt das Ganze aus Teilen entstehen, lässt also diese jenem vorausgehen. Stösst er daher auf Erscheinungen, die (wie die Lebenserscheinungen) in dieser Weise nicht verstanden werden können, so gesteht er zu, dass diese nie ihren *Newton* finden werden, der sie so konstruieren wird, wie die Bewegung der Planeten. Damit ist nicht verboten, auch bei diesen Erscheinungen die Erklärung aus mechanischen Ursachen so weit zu treiben, als es irgend geht, und erst so spät als möglich jene andere Kausalität zuzulassen. Früher oder später aber werden wir an dem Punkte ankommen, wo jenes Erklären nicht mehr ausreicht, sondern wir den lebendigen Gegenstand nach seiner inneren Zweckmässigkeit betrachten müssen, um ihn zu verstehen. Zweierlei aber darf dabei niemals vergessen werden: erstlich dass es nur ein Teil der Naturerscheinungen ist, bei denen die Idee des Naturzwecks unentbehrlich ist, die der organischen Welt; zweitens dass ihre Unentbehrlichkeit nur eine subjektive ist, für uns stattfindet, so dass man nicht sowohl sagen darf: diese Erscheinungen sind nur, als vielmehr: von uns sind sie nur durch Annahme eines inneren Zwecks zu erklären. Dass die Idee der inneren Zweckmässigkeit nur eine subjektive Maxime ist, erklärt die Freude, mit der wir sie wahrnehmen, während von einer solchen bei dem Erkennen blossen Kausalzusammenhanges nicht die Rede ist. Wichtiger ist, dass auch hier nur die idealistische Ansicht von der inneren Zweckmässigkeit in Stand setzt, die Widersprüche zu lösen, die bei der entgegengesetzten unlöslich bleiben. Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft (§§ 69—78) zeigt nämlich, wie die beiden Behauptungen: alles geschieht nach mechanischen Gesetzen, und: einiges ist nach mechanischen Gesetzen nicht möglich, keinen unlöslichen Widerspruch bilden. Die Lösung liegt darin, dass beide falsch sind, und dass sowohl die Verteidiger der ersten, der Epikureismus und Spinozismus, als der zweiten, der Hylozoismus und Theismus, unhaltbare naturwissenschaftliche Systeme sind. Das eine ist phantastisch, das andere schwärmerisch, weil sie Maximen unserer Betrachtung in dogmatische Behauptungen verwandeln, ganz abgesehen davon, dass sie den oben hervorgehobenen Unterschied der organischen und unorganischen Welt ignorieren. Auch hier schliesst sich an die Dialektik ein Anhang, der die Methoden-

lehre der teleologischen Urteilskraft bespricht (§§ 79—91). Dieser enthält eine ausführliche Beleuchtung der Teleologie und ihres Verhältnisses zur Naturwissenschaft und Theologie. Hier erklärt sich *Kant* dahin, dass wenn als der Endzweck der Welt der Mensch angesehen werde, dies nur dann zulässig sei, wenn man von dem *homo noumenon*, dem Subjekte der Moralität spreche, so dass also eigentlich die Moralität als dieser Endzweck bestimmt werden muss. Dafür spricht auch noch dies, dass das Wohlsein oder die Glückseligkeit, an die jene frühere Teleologie besonders dachte, auch als Resultat des blossen Naturmechanismus gedacht werden kann, Moralität aber durchaus nicht. Was dann weiter die Physikotheologie betrifft, so verkennt *Kant* nicht, dass in dieser formuliert sei, was das menschliche Gemüt bei dem Anschauen der Ordnung in der Natur zu empfinden pflegt: Erhebung über dieselbe. Er bemerkt aber dazu, namentlich wo das physikotheologische Argument für das Dasein Gottes geltend gemacht wird, dass uns von der Ordnung in der Natur so wenig bekannt, die Menge dessen, was uns wegen dieser Unkenntnis als Unordnung erscheint, so gross sei, dass wir allerhöchstens auf einen weisen Ordner, nimmermehr aber auf einen allweisen Schöpfer schliessen können. Anders aber verhält sich's, wenn man was so eben als der Endzweck der Natur bestimmt wurde, die Moralität, zum Ausgangspunkt macht, und anstatt einer Physiko- eine Ethikotheologie versucht. Von allen Beweisen für das Dasein Gottes möchte der moralische, wie er in der praktischen Philosophie sich ergeben hatte, nach welchem also das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft oder Voraussetzung des moralischen oder Vernunft-Glaubens ist, der allerschlagendste sein; und ganz wie die Kritik der reinen und praktischen Vernunft, so schliesst auch die der Urteilskraft mit dem Preise des Vernunftglaubens, der, weil er auf Moralität sich stützt, Religion ist, d. h. Erkenntnis unserer Pflicht als eines göttlichen Gebotes.

6. Die oben (unter 1) ausgesprochene Behauptung, dass in der Kritik der Urteilskraft mehr als in den beiden anderen Kritiken *Kant* mit den Anschauungen des achtzehnten Jahrhunderts, in denen er aufgewachsen war, die des siebzehnten verbunden habe, wird wohl durch die vorstehende Inhaltsangabe gerechtfertigt sein. Die relative Berechtigung, welche er der rein mechanischen Betrachtungsweise bis in die Lebenserscheinungen hinein einräumt; die an Wörtlichkeit streifende Übereinstimmung mit *Descartes*, wo er dagegen spricht, dass der sinnlich existierende Mensch als Zweck der Schöpfung gefasst werde; sein Eingeständnis, dass einem unendlichen Verstande alle Zweckverbindung zum Mechanismus werden könne, mit dem als Ergänzung sich leicht die Spinozistische Behauptung verbinden liesse, dass der philo-

sophierende Geist als Teil eines solchen unendlichen Verstandes alles wie er betrachte — alles dies macht erklärlich, warum vielen, die mit den Resultaten der beiden anderen Kritiken einverstanden waren, je antipantheistischer sie waren, um so mehr, die Kritik der Urteilskraft keine willkommene Erscheinung, dagegen denen, die später auf Kantischer Grundlage einen Pantheismus konstruierten, die willkommenste war. (Jenes wird sich bei *Herbart,* dieses bei *Schelling* zeigen). Wenn also in der praktischen Philosophie *Kant* durch Unterscheidung des intelligiblen und empirischen Charakters es sich möglich gemacht hatte, wie *Leibnitz* (ja mehr als dieser) dem Menschen Subjektivität, wie *Spinoza* Accidentalität zuzuschreiben, so setzt ihn die Trennung der unorganischen Natur von der organischen in Stand, mit dem starren Mechanismus der Descartes-Spinozaschen Anschauung die Teleologie *Leibnitz'* und der Aufklärung zu verbinden, der Begriff der inneren Zweckmässigkeit aber, sich über beide zu erheben. Zugleich aber wird dadurch die oben (§ 296, 3) ausgesprochene Behauptung gerechtfertigt, dass in dem Masse, als die zweite Aufgabe der neuesten Philosophie ihre Lösung findet, auch die dritte zur Lösung kommt, nämlich der Anschauung des Altertums zu ihrem Rechte zu verhelfen. Für dieses hat kaum ein Zeitalter so wenig Verständnis gezeigt, als das der Aufklärung. *Winkelmann* und *Lessing,* die beiden einzigen, die eine Ausnahme bilden, sind die Propheten einer neuen Zeit, der *Kant,* ihr Geistesverwandter und Ergänzer, schon angehört, indem er mithilft sie ins Leben zu rufen. Schon das Faktum, dass bei *Kant* der eine Hauptteil des Systems die Physik ist, im zweiten die Staatslehre eine so wichtige Rolle spielt, zeigt (vgl. § 120) eine Übereinstimmung mit der Philosophie des Altertums; mehr noch, dass in der Art, wie er die Natur betrachtet, sich alle die verschiedenen Weisen vereinigen, in denen die antike Weltweisheit sie betrachtet hatte. Vor *Anaxagoras* gab es nur eine Betrachtung, die alles aus den natürlichen Gründen der Bewegung ableitete, also mechanische; mit *Anaxagoras* beginnt, und hat noch bei *Plato* nicht aufgehört (s. § 87, 5), die äusserlich teleologische Betrachtungsweise, welche die Natur auf ausser ihr liegende Zwecke bezieht, darum aber von jener ersten Ansicht sich abwendet. Erst *Aristoteles* macht den Begriff des inneren, immanenten Zweckes geltend, der ihn in Stand setzt, mehr als *Plato* der früheren, jeden Zweck ignorierenden Ansicht gerecht zu werden (s. § 88, 1); ganz abgesehen davon, dass derselbe ihn fähig macht, den Begriff des Lebendigen sowie des schönen Kunstwerks als Selbstzweck zu fassen. Obgleich *Kant* nicht die direkte Bekanntschaft mit *Aristoteles* hat wie *Lessing,* und eben darum auch nicht eine solche Verehrung vor ihm (ausgenommen als Logiker) zu haben bekennt, so ist doch die Übereinstimmung

mit dessen (physikalischen und kunstphilosophischen) Lehren mindestens ebenso gross wie bei jenem. Wenn aber mit *Aristoteles*, dann auch mit allen Philosophemen vor ihm, die derselbe seinem System einverleibt hatte. Ausser diesen hatte aber die dritte Periode der antiken Philosophie Lehren hervorgerufen, zuerst die der Dogmatiker (§ 95 ff.), die originell freilich nur im ethischen Gebiete gewesen waren. Aber gerade in diesem ist die Verwandtschaft der Kantschen Lehren mit denen der Stoiker so oft behauptet und nachgewiesen worden, dass, anstatt längst Gesagtes zu wiederholen, vielmehr daran erinnert werden muss, dass der Verehrer des *Lucrez* nicht ohne die Epikureer dazu gekommen sein möchte, die Glückseligkeit als Folge von Naturereignissen zu fassen, und dennoch in der Ethik so hoch zu stellen. Dass noch viel mehr als in der Ethik *Kant* in der Physik mit der Epikureischen Lehre einverstanden, bekennt seine Theorie des Himmels ausdrücklich. Was dann weiter den Skeptizismus betrifft (s. § 99 ff.), so hat *Kant* sich diesen sehr oft müssen vorwerfen lassen, und die Berechtigung, bei Gelegenheit *Pyrrhos* zu behaupten, die Aufgabe der Philosophie habe *Pyrrho* gerade so formuliert wie *Kant*, wird sehr bald nachgewiesen werden. Dass endlich der römische Synkretismus (s. § 106) bei einem Manne, der auf der Schule mit *Ruhnkenius* im Lateinischen wetteiferte, und also seinen *Cicero* gut inne haben musste, nachhaltige Spuren nachlassen werde, müsste dieser letzte Umstand allein schon verbürgen, auch wenn sich nicht von Anfang an *Kants* Schriftstellerthätigkeit die Vermittelung der Gegensätze zum Ziel gesetzt hätte, und sich sein moralischer Beweis für das Dasein Gottes nicht bei *Cicero* fände. Also nicht nur die vor-, auch die nacharistotelischen Lehren haben Eingang gefunden bei dem Vater der Vermittelungs-Philosophie. Ist aber zu einer wirklichen Vermittelung es notwendig, dass die Gegensätze bis zum äussersten Extrem zugespitzt werden, so wird auch an *Kant*, soll ihn nicht ein analoger Tadel treffen, wie er dem Platonismus hinsichtlich der physikalischen und logischen Einseitigkeit gemacht wurde (s. § 82), nämlich dass er die ganz unchristliche Weltweisheit in eine zwar christliche, aber bereits mit der Welt versöhnte (s. § 258) Anschauung getragen, und also der vorchristlichen Weltlichkeit ein Übergewicht eingeräumt habe, nachgewiesen werden müssen, dass der diametrale Gegensatz zu der antiken Weltweisheit, die mittelalterliche geistliche (oder Gottes-) Weisheit bei ihm gleichfalls zu ihrem Rechte gekommen sei. Dass dem wirklich so, und dass auch die mittelalterliche Philosophie in ihren wesentlichsten Formen als ein Moment in dem Kantschen System enthalten ist, das beweist vor allen das vierte Hauptwerk *Kants*, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (W. VI).

§ 302.

Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

G. Chr. B. Pünjer, Die Religionslehre K.'s, Jena 1874. *J. Kaftan*, Die religionsphilosophische Anschauung Kants, Basel 1874.

1. Wenn *Kant* in der transscendentalen Methodenlehre (Kr., S. 601), wo er fast in wörtlicher Übereinstimmung mit *Pyrrho* als den Inhalt der Philosophie die Beantwortung der drei Fragen: was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? angiebt, die erste Frage als theoretisch, die zweite als praktisch, die dritte als theoretisch und praktisch zugleich bezeichnet, so geschieht dies letztere, weil, wie sich aus dem Folgenden (p. 602) ergiebt, *Kant* an die dritte Frage sogleich als Ergänzung die Voraussetzung schliesst, dass der Hoffende thun will, was er soll. Alle drei bis jetzt charakterisierten Kritiken haben mit dem Vernunftglauben oder der Religion geschlossen, und in allen dreien war die theoretische und praktische Frage so beantwortet, als laute sie: was darf ich hoffen, um zu thun was ich soll? D. h. es war überall das Theoretische als Mittel dem Praktischen als dem Zweck untergeordnet, ganz entsprechend dem stets eingeprägten Primat der praktischen Vernunft, als deren Postulate Gott, Freiheit und Unsterblickkeit so oft von ihm proklamiert wurden. Nun aber erscheint ein Werk, das nach einer brieflichen Äusserung *Kants* die Bestimmung hat, jene dritte Frage zu beantworten, oder, was dasselbe heisst, *Kants* philosophische Religionslehre zu enthalten; und hier verfährt er, als hätte er gefragt: was darf ich hoffen, wenn ich thue was ich soll? D. h. es wird das theoretische Gewisssein als Folge und, da sie nicht ungewollt eintritt, als gewollte Folge oder als Zweck dargestellt, und darum als Hauptsache. Was Wunder, dass manche unter seinen aufgeklärten Freunden über diese Annäherung an die Orthodoxen erschraken, bei denen ja die reine Lehre die Hauptsache war, während die Aufgeklärten, und bisher auch *Kant*, das rechte Thun dafür erklärten. Ein so ehrlich gemeintes Werk musste sich gefallen lassen, als eine unredliche Kondescendenz, eines der tiefsinnigsten, als trauriges Beispiel von Altersschwäche signalisiert zu werden. Wenn *Kant* als die Aufgabe der philosophischen Religionslehre dies feststellt, er wolle zeigen, was von der Kirchenlehre und der Bibel auch durch reine Vernunft erkannt werden könne, indem er ganz in den Grenzen der blossen Vernunft bleibe, und zur Bestätigung und Erläuterung seiner Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benütze, so ist sein Weg dem gerade entgegengesetzt, welchen die Kirchenväter einschlugen, die aus der Bibel die ewige Wahrheit zogen, und die Scholastiker, welche aus den Dogmen Vernunftwahrheiten machten.

Eben deswegen aber muss er sich mit ihnen begegnen. Als Zusammentreffen erklärt diese Begegnung, dass alle wesentlichen Dogmen, welche die patristische Thätigkeit festgestellt hatte (s. § 140—144), von *Kant* besprochen werden, und als Begegnen solcher, die sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, dass die Reihenfolge bei *Kant* der entgegengesetzt ist, welche die Dogmenbildner befolgt hatten. Mit *Augustin* setzt er sich zuerst, dann mit dem, was *Cyrill* und *Dioskur* fixiert hatten, endlich mit dem *Athanasianum* auseinander. Zuerst sucht er einen unbefangenen Standpunkt zu gewinnen. Da diesen weder der Supranaturalismus darbietet, welcher die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, noch der Naturalismus, der ihre Unmöglichkeit behauptet, noch auch endlich der Deismus, welcher ausspricht, dass die historische Religion nur enthalte, was die natürliche Religion lehrt, so stellt sich *Kant* so, dass er über alles dieses nicht entscheidet, für notwendig aber die natürliche Religion erklärt, die fordert, dass etwas, ehe als göttliches Gebot, zuvor als Pflicht erkannt sei. Wer dies Prinzip geltend macht, wird von *Kant* als der reine Rationalist, und also mit diesem Namen der ihm selbst Gleichdenkende bezeichnet.

2. Von den vier Stücken, in welche die philosophische Religionslehre zerfällt, handelt das erste von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur (W. VI, 113—147). Nachdem er hier die beiden entgegengesetzten Ansichten, nach denen die Welt im Argen liege und täglich weiter hineingerate, und die „heroische", welche trotz aller geschichtlichen Erfahrung das Gegenteil behauptet, charakterisiert und die Vermutung ausgesprochen hat, dass auch hier ein Mittleres möglich sei, tritt er der Ansicht entgegen, als sei das Böse mit der Sinnlichkeit eins, oder in einem Naturtriebe gegründet. Vielmehr wie das Böse nicht in dem Sinnlichsein und nicht in der Vernunft, sondern in der verkehrten Unterordnung der letzteren unter das erstere besteht, anstatt umgekehrt, so geht es hervor oder hat seine Wurzel darin, dass der Mensch diese Umkehr zur Maxime gemacht hat (denn nur was aus einer Maxime eines Willens hervorgeht, ist gut oder böse). Diese Maxime, deren zeitlicher Ursprung nicht nachgewiesen werden kann, die allen bösen Thaten vorausgeht, indem sie ihr subjektiver Bestimmungsgrund ist, kann angeborener Hang genannt werden; nur darf man nicht dadurch den Menschen entschuldigen wollen. Denn da dieser Hang böse ist, so muss er eigene That sein; und es bleibt nur übrig, dass das *peccatum originarium* eine intelligible, nur durch Vernunft zu erkennende That ist, aus welcher die zeitlichen, empirisch zu erkennenden bösen Thaten *(peccata derivativa)* hervorgehen. Wird nun wie in der Bibel dieser Sachverhalt als Geschichte vorstellig gemacht,

so verwandelt sich die (zeitlose) Bedingung der bösen Thaten in einen Vorgang vor allen bösen Thaten; ebenso ist es fast unvermeidlich, die beiden Thatsachen, dass jene Maxime ihren Grund im Geiste habe und dass ihr Entstehen in dem Menschen nicht nachgewiesen werden kann, so zu verbinden, dass ein Geist ausser dem Menschen (der Verführer) der Grund sei. Die in der Kritik der reinen Vernunft als möglich dargethane, in der praktischen Philosophie als unentbehrlich nachgewiesene Unterscheidung des intelligiblen und empirischen Charakters oder der Denkungsart und Sinnesart hilft hier allein; wie dieselbe auch dahin bringt, die Umkehr vom Bösen zum Guten, möge dieselbe immerhin als allmähliche Änderung der Sinnesart erscheinen, als eine Revolution in der Denkungsart, eine neue Geburt oder Schöpfung zu fassen. Wer (wie Gott) den intelligiblen Grund des Handelns kennt, wird daher den (empirisch) noch im Fortschreiten Begriffenen als Guten, ihm Wohlgefälligen ansehen können. Als ein Parergon, weil es sich um solches handelt, was die Vernunft weder konstruieren, noch als unmöglich darthun kann, behandelt *Kant* die Frage, ob es Gnadenwirkungen gebe, durch welche Gott zu jener Umkehr helfe. Sie soll gar kein praktisches Interesse haben, da jedenfalls wir selbst alles Mögliche zu unserer Besserung thun sollen.

3. Das zweite Stück handelt von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft im Menschen (S. 151—185), und bespricht besonders die Versöhnungslehre. Da die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit der letzte Endzweck der Schöpfung ist, so kann dieser Gott allein wohlgefällige Mensch mit Recht als von Ewigkeit seiend, als der, durch den (d. h. um dessenwillen) alles gemacht sei, als der Sohn Gottes u. s. w. bezeichnet werden. Diese Idee der vollkommenen Menschheit ist, da wir sie nicht gemacht haben, zu uns herabgestiegen und hat Wohnung bei uns gemacht, sich mit uns vereinigt. Sie ist nur zu denken unter der Idee eines Menschen, an den wir praktisch glauben, wenn wir ihm so ähnlich zu werden suchen, dass dies uns die Sicherheit gewährt, mit ihm in gleichen Verhältnissen zu leben. Wäre nun ein solcher göttlich gesinnter Mensch zu einer bestimmten Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde gekommen, und hätte an sich selbst das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen gegeben, und ein unendlich grosses moralisches Gut durch eine Revolution im Menschengeschlecht hervorgebracht, so könnte er vielleicht ein übernatürlich erzeugter Mensch sein, Ursache aber dies anzunehmen haben wir um so weniger, als die Erhebung eines solchen Heiligen über alle menschliche Gebrechlichkeit der praktischen Anwendung seines Beispiels im Wege sein könnte. Dennoch könnte er von sich reden, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig

dargestellt wäre, weil er nur von der Gesinnung spricht, die er sich zur Regel gemacht hat. Diese Gesinnung wäre die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Durch Absterben des alten Menschen nehmen wir die Gesinnung des Sohnes Gottes, also ihn selbst in uns auf; und der Schmerz, der solches Absterben begleitet, ist die Strafe, die der neue Mensch für den alten trägt, die dann durch Personifikation zum von ihm erlittenen Ablösungstode wird. Nur bei dieser Auffassung der Erlösungslehre ist sie von praktischer Wichtigkeit; denn man sieht, dass nur durch das Aufnehmen des Ideals, des Sohnes Gottes, in die Gesinnung und durch Herzensänderung Lossprechung denkbar ist, und mit ihr die Gewissheit, dass gegen das Gute die gefürchteten Mächte des Bösen nichts vermögen. Die allgemeine Anmerkung zum zweiten Stück betrachtet, abermals als Parergon, die Wunder, und kommt zu dem Resultat, dass sie theoretisch unbeweisbar, aber auch unwiderlegbar, praktisch ohne Bedeutung seien, da ein auf sie gestützter Glaube unmoralisch wäre. *In praxi* statuiere sie ohnedies kein Mensch.

4. Das dritte Stück betrachtet den Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden (S. 189—246). So weit Menschen zu diesem Siege mitwirken können, hat er zur Bedingung die Errichtung eines ethischen Gemeinwesens, in dem nicht, wie im bürgerlichen, die zu einem Ganzen vereinigte Menge der Gesetzgeber ist, sondern der Herzenskündiger, so dass also ethisches gemeines Wesen und Volk Gottes dasselbe heisst. Ausgeführt kann diese Idee nur werden in der Form einer Kirche, in welcher die Gemeinde ihren Leitern, welche Diener der Kirche sind, gegenüber steht. Eine wahre Kirche wird (nach der Kategorieentafel geordnet) die Prädikate der Allgemeinheit, Lauterkeit, Freiheit und Unveränderlichkeit haben. Da die Schwäche der Menschen es unmöglich macht, dass der Vernunftglaube, diese Basis der unsichtbaren Kirche, der Grund einer sichtbaren werde, so tritt unvermeidlich an die Stelle der rein moralischen Religion die gottesdienstliche, in der man meint, durch Erfüllung gewisser statutarischer Gebote Gott einen Dienst zu erweisen. Wie alle Statute kann man auch diese nur auf empirischem Wege kennen lernen. Darum besteht die Religion der sichtbaren Kirchen oder der Kirchenglaube in einem historischen Glauben. Ein solcher kann sich bleibend erhalten nur durch eine für heilig geltende Schrift, bei der es ein Glück ist, wenn sie wie die Bibel zugleich die reinsten moralischen Lehren enthält. Jeder Kirchenglaube ist eine der Glaubensweisen, in welcher sich die Religion mehr oder minder verhüllt zeigt, also Vehikel des reinen Religionsglaubens. Normaler Weise hat er deshalb den letzteren zu seinem Ausleger, und eine moralische Auslegung der heil. Schrift steht darum höher als die blosse

Schriftgelehrsamkeit, die einen doktrinalen Charakter hat. Das Ziel alles Kirchenglaubens ist, dem Vernunftglauben Platz zu machen. Reisst das Leitband, noch ehe es zur Fessel ward, so kann jener Übergang ohne Revolution vor sich gehen; sonst nicht. Darum preist *Kant* seine Zeit, weil alle Gebildeten sich des Urteils darüber enthalten, ob die heil. Schrift göttlichen Ursprungs, Niemand dazu verpflichten, dass er dies zugestehe, und als das Wesentliche in der Religion den moralischen Lebenswandel ansehen. Dies ist eine Annäherung an das Ziel, wo Gott alles in allem sein soll, indem der Geschichtsglaube dem Vernunftglauben Platz gemacht hat. Die allgemeine Anmerkung zu diesem Stück betrifft die Geheimnisse, und beschäftigt sich namentlich mit der Trinität, die so gedeutet wird, dass Gott in einer dreifachen, spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedacht sein will, für welche die Benennung der verschiedenen (moralischen) Persönlichkeiten kein ungeschickter Ausdruck ist. Ohne die Unterscheidung der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit liefe man Gefahr, in einen Frohnglauben zu verfallen, indem man Gott wie einen menschlichen Despoten (in dem die drei Gewalten zusammenfallen) dächte. Immer aber muss dies festgehalten werden, dass lediglich im praktischen Interesse die Vernunft sich dieses Geheimnis kann gefallen lassen. Nicht um eine theoretische Erkenntnis von Gott zu erlangen, sondern weil es von praktischem Interesse ist, dass Berufung, Genugthuung und Erwählung nicht konfundiert werden, kann man sagen, dass das Taufsymbol die ganze reine moralische Religion ausdrücke.

5. Das vierte Stück, welches vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum (S. 249—301) handelt, knüpft daran an, dass in dem vorigen Stück der Übergang vom Geschichts- zum Vernunftglauben als das eigentliche Kommen des Reiches Gottes bezeichnet wurde. Ehe das Ziel vollkommen erreicht ist, besteht in der Förderung desselben der wahre Gottesdienst, in seiner Verhinderung der Afterdienst. Wird in der christlichen Religion, die ebenso wie die anderen neben den Lehren der natürlichen Religion Historisches und Statutarisches enthält, auf dieses letztere allein Wert gelegt, oder auch nur ein grösserer als auf jene ersteren, so entsteht, da das Historische nur die Schriftgelehrten kennen, ein Übergewicht dieser, das zum Pfaffentum führt, welches, da die Mehrzahl aus dem Volk aus Laien besteht, dem Staate gefährlich wird, weil die zum Scheindienst Gewöhnten zuletzt dazu abgewitzigt werden, auch den bürgerlichen Gesetzen nur scheinbar zu gehorchen. Wenn der Afterdienst in der verkehrten Unterordnung des Vernunftglaubens unter den historischen besteht, so muss zu ihm auch der verkehrte Jugendunterricht gerechnet werden, der die Tugendlehre auf

die Gottseligkeitslehre stützt, anstatt durch den umgekehrten Weg zuerst den moralischen Mut zu erwecken, der dann erst durch die darauf folgende Versöhnungslehre dazu gestärkt wird, das Unabänderliche als abgethan anzusehen und einen neuen Lebenswandel zu beginnen. Die allgemeine Anmerkung betrachtet die Gnadenmittel (in welchem Ausdruck ein Widerspruch liegen soll). Das Beten, ein lautes Wünschen in der Gegenwart Gottes, dessen sich die meisten wie des lauten Sprechens zu schämen pflegen, beruht, wenn es mehr sein will als ein im Selbstgespräch sich selber Erheben, auf einer illusorischen Personifikation. Kirchenbesuch und Sakramente sind passende Belebungsmittel des Gefühls, können aber gefährlich werden, wenn sie verleiten, den allein richtigen Weg von der Tugend zur Begnadigung mit dem verkehrten, der Trägheit willkommenen zu vertauschen, der angeblich von der Begnadigung zur Tugend führt.

6. Man müsste blind sein oder sich selbst verblenden, wollte man auf die Frage, wem wohl *Kant* mehr zuneige, denen, welche nur eine Religion des Rechtthuns kennen, oder denen, die sich am liebsten Rechtgläubige nennen, hinsichtlich der Antwort zweifelhaft sein, oder wenn man sagen wollte, die Berechtigung des Dogmas und eben darum des Mittelalters, das die Dogmen hervorbrachte, sei *Kant* so klar gewesen wie etwas später *Franz von Baader*. Leugnen aber wird man nicht dürfen, dass es nicht aus der Luft gegriffen war, wenn ernsthaft und scherzhaft *Kant* nach Erscheinen seiner Religionslehre als Beförderer der Orthodoxie verkündigt wurde, wenn seine Freunde den Kopf darüber schüttelten, dass er als Apostel einer neuen Scholastik auftrete, wenn *Willmann* ihn freundlich begrüsste (und nicht zurückgewiesen ward), weil er in so vielem mit den mittelalterlichen Mystikern übereinstimme. Der Vorwurf des Gnostizismus, der wegen seines Umdeutens der Dogmen uns heute als der nächstliegende erscheint, ist damals, wahrscheinlich weil man sich wenig um die Gnostiker kümmerte, nicht laut geworden; desto mehr später. Wer endlich bei jener „intelligiblen That“ sich an die Lehren des *Origenes* sowie einzelner Äusserungen *Augustins* erinnert, der wird es schwerlich eine unberechtigte Behauptung nennen, das die wesentlichsten Standpunkte des Mittelalters in *Kants* Religionsphilosophie gerade so anklingen, wie die des Altertums in seiner Naturphilosophie. Bedenkt man nun, dass wenn man *Lessing* ausnimmt, keiner der Wortführer des achtzehnten Jahrhunderts in der Theologie des Mittelalters etwas anderes sah als Kindereien, so wird man die Kluft ermessen, die sich durch dieses Buch zwischen ihnen und *Kant* aufthat. Darum die lange dauernde Nichtachtung desselben. Fasst man aber alles zusammen, was oben am Schluss der transscendentalen Ästhetik (§ 298, 3), der transscen-

dentalen Analytik (§ 299, 6), an verschiedenen Stellen der Darstellung der praktischen Philosophie (§ 300), zuletzt aber bei Gelegenheit der Kritik der Urteilskraft (§ 301, 6) und jetzt eben gesagt worden ist, so ist auch die oben ausgesprochene (s. § 296, 4) Behauptung gerechtfertigt, dass zwar *Kant* nicht das A und O der neuesten Philosophie ist, wohl aber ihr Epoche machende Philosoph, weil alle ihre Aufgaben bereits bei ihm ihre Lösung finden. Ob und worin diese Lösungen unvollendet blieben, das hat die weitere Entwicklung der Philosophie zu zeigen. Wie durch den Fund des *Anaxagoras* der Kreis beschrieben wurde, über welchen die attische Philosophie nicht hinausging, so hat *Kant*, der, wenn wir vergleichen wollten, einen Fortschritt gemacht hat, wie *Anaxagoras*, die Sophistes und *Sokrates* zusammen, wenn nicht einen grösseren, das Fundament gelegt, auf dem bis heute alle fortgebaut haben.

B. Kantianer und Antikantianer.

§ 303.

Aufnahme des Kritizismus.

2. *M. Heinze*, Ernst Platner als Gegner Kant's, Leipzig 1880. — 3. *G. Krause*, Beiträge zum Leben von Chr. J. Kraus, Königsberg 1881, a. d. Altpr. Monatsschr. — 4. *Kuno Fischer*, Schiller als Philosoph, Frankfurt a. M. *K. Tomascheck*, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, Wien 1862. *Karl Twesten*, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, Berlin 1863. *Fr. Ueberweg*, Schiller als Historiker und Philosoph, her. von *M. Brasch*, Leipzig 1884. *Chr. Meurer*, Das Verhältniss der Schiller'schen zur Kant'schen Ethik, 2. Aufl., Charlottenburg 1886.

1. Obgleich die Kantsche Philosophie nicht weniger, als dies früher von der Wolffschen gesagt wurde (§ 290, 9), sich einen zahlreichen Anhang versprechen durfte, so blieb dieser doch eine geraume Zeit aus. Von der Dissertation wurde kaum Notiz genommen, geschweige dass man ihre Epoche machende Bedeutung ahnte. Nur einer macht neben *Tetens* (s. § 292, 11) hier eine Ausnahme, dem es freilich nahe gelegt war, da er als Respondent für sie aufzutreten, und darum *Kant* ihren Inhalt oft mit ihm durchgesprochen hatte; es war der geistreiche *Marcus Herz*, der in seinen Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit (Königsb. 1771) *Kants* Ansichten über Zeit und Raum weiter auseinandersetzte, auch *Mendelssohn* auf die Dissertation aufmerksam machte, an dessen Einwendungen dagegen sich zeigt, wie wenig dieser ihre Wichtigkeit erkannt hatte. Auch die Kritik der reinen Vernunft erschien, und die erste Rezension über dieselbe (die Garve-Federsche) konnte *Kant* mit Recht als eine bezeichnen, in welcher die Beurteilung der Untersuchung vorausgegangen sei. Mehr als *Kants* eigene Prolegomenen trug dazu, dass das Publikum aufmerksam wurde, der Königsberger Hofprediger *Johann Schulze* (*Schultz*;

1739—1805) bei, durch seine Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft (Königsb. 1784), sowie später seine Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft (2 Bde., Königsberg 1789—1792), weil er hier auseinandersetzte, dass dieses neue System der Religion nicht gefährlich sei. Ein viel grösseres Verdienst um die Ausbreitung der Kantschen Lehre erwarb sich *K. L. Reinhold* durch die in *Wielands* deutschem Merkur in den Jahren 1786/87 erschienenen Briefe über die Kantische Philosophie, die später auch besonders herausgegeben wurden. In ihnen wurde zum ersten Male gezeigt, dass alle Gegensätze, welche bisher die Philosophie getrennt hätten, in diesem System vermittelt, allen Streitigkeiten die Quelle abgeschnitten sei. Dass die im J. 1785 gegründete Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung, namentlich *Schütz* und *Hufeland*, die beiden Hauptredakteure, entschiedene Partei für die Lehre ergriffen, ward für sie sehr wichtig. Dadurch, sowie durch den Umstand, dass *Reinhold* Professor in Jena wurde und neben ihm der sehr fruchtbare Schriftsteller *Karl Christian Ehrhard Schmid* (1761—1812) gleichfalls im Sinne *Kants* dozierte, wurde Jena beinahe mehr als Königsberg selbst Hauptsitz, namentlich aber Seminar des Kantianismus. Gegen Ende der neunziger Jahre gab es kaum eine deutsche Universität, wo nicht Kantsche Philosophie vom Katheder aus gelehrt wurde, kaum eine bedeutendere deutsche Stadt, wo nicht schriftstellernde Kantianer lebten; und kaum irgend eine Wissenschaft hatte sich der Anwendung Kantscher Ideen erwehrt, sei es auch immerhin, dass manche dieser Anwendungen in einem blossen Heranbringen der Kategorieentafel bestanden und stark an *Lulls* Rotationsmethode erinnerten. Eine vollständige Angabe der Namen der bedeutendsten Kantianer inner- und ausserhalb Deutschlands kann hier nicht erwartet werden. Man findet sie in meinem ausführlichen Werk über die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant (2 Bde., Leipzig 1848, 1853), im § 14, 2.

2. An Gegnern konnte es einer Philosophie, deren Stifter am Schlusse seines Hauptwerks sagt, alle bisherigen Wege in der Philosophie hätten zu keinem Ziele geführt, es bleibe daher nur der neue, der kritische, übrig, unter denen, die sich auf einem der bisherigen Wege befanden, nicht fehlen. Alle die Angriffe auf *Kant*, welche von dem Interesse für einzelne Fragen, seien es nun theoretische, seien es praktische, seien es politische, seien es religiöse, hervorgingen, können hier übergangen werden. Nur auf die, welche die Basis oder die Grundanschauungen des Systems angriffen, ist ein flüchtiger Blick zu werfen. Die in Deutschland herrschende Philosophie war, wie gezeigt worden ist (s. § 294), die synkretistische Popularphilosophie, einerseits

mit realistischer, andererseits mit idealistischer Färbung. Beide mussten ahnen, dass die neue Lehre ihnen den Tod drohe. Natürlich aber wird jede an dieser nicht tadeln, was ihr verwandt, sondern was ihr entgegengesetzt ist. Von dem Göttinger Kreise ging, wie öfter gesagt worden ist, die erste bedeutendere (zu diesen kann die in der Gothaer gelehrten Zeitung von ihrem Herausgeber *Sch. Herm. Ewald* veröffentlichte nicht gezählt werden) Rezension der Kritik der reinen Vernunft aus. Dieselbe sieht in diesem Werke den puren *Berkeley*. Die Häupter dieses Kreises, *Meiners* und *Feder*, lassen es an Angriffen gegen *Kant* nicht fehlen. Dem ersteren ist *Kant* ein Sophist, weil er vorgiebt, an der sinnlichen Realität zu zweifeln, dem zweiten ein zu weit gehender Idealist. Der durch *Feder* gebildete *Weishaupt* macht ziemlich dieselben Einwände wie sein früherer Meister. Ein diesem Kreise nahe stehender Mann, *Dietr. Tiedemann* in Giessen, der allmählich zu sehr skeptischen Ansichten gelangt, bekämpft das Kantsche System als zu dogmatisch. Nicht viel anders fällt das Urteil des Leipziger *Ernst Platner* aus (1744—1818), obgleich dieser in der zweiten Auflage des ersten Bandes seiner Hauptschrift, Philosphische Aphorismen (2 Bde., Leipzig 1776—1782), 1784, die ihn als ein historisch interessiertes Glied der Gruppe der empirischen Psychologen zeigt, mit einer gewissen diplomatischen Vorsicht verfährt. Gerade im Gegensatz dazu behauptet *Eberhard*, welcher dem Berliner Kreise angehörte, dass zu seinen Abweichungen von der Leibnitzischen Lehre *Kant* nur mit Hilfe *Lockes* gekommen sei, der also seine Irrtümer verschulde. Der demselben Kreise angehörige *Mendelssohn* wieder sieht im Kritizismus nur eine Wiederbelebung des Humeschen Skeptizismus, und ihm ist *Kant* der alles zermalmende. Plumper fasst die Sache *Nicolai*, der in witzig sein sollenden Romanen der „vonvornigen" Philosophie zu Leibe geht. Der Geist *Mendelssohns* und *Nicolais* war der herrschende in der Berliner Akademie geworden, als jener schon tot, dieser noch nicht Mitglied derselben war. So ward denn von ihr im Jahre 1792 die Preisaufgabe über die Fortschritte der Metaphysik gestellt und 1795 wiederholt, für deren Lösung *Joh. Chr. Schwab* (1743 bis 1821) den Preis erhielt, weil er bewies, dass die Metaphysik seit *Wolff* ganz unerschüttert geblieben sei. (Eine Abhandlung von *Fichtes* Schüler, *Aug. Ludw. Hülsen*, welche bemerkte, so etwas, wie die Herren Metaphysik nennten, existiere eigentlich seit 1781, namentlich aber seit der Wissenschaftslehre gar nicht mehr, hielt man nur für einen Scherz). Derselbe *Schwab* gab dann mit einer Empfehlung von *Nicolai* Neun Gespräche zwischen *Wolff* und einem Kantianer (1798), sowie Acht Briefe über einige Widersprüche und Inkonsequenzen in Kants neuesten Schriften (1791) heraus, wie er denn auch einer der

eifrigsten Mitarbeiter an *Eberhards* philosophischem Magazin (Halle 1789—1792) und Archiv (1792—1795) war, das sich besonders die Bestreitung *Kants* zur Aufgabe gemacht hatte.

3. Weder ganz zu den Anhängern, noch ganz zu den Gegnern *Kants* sind diejenigen zu zählen, welche eine Menge von Gedanken, die erst durch *Kant* in Umlauf gesetzt waren, sich aneignen, mit ihnen aber so vieles, was *Kant* bekämpft hatte, verbinden, dass nur das Mehr und Minder des einen oder anderen Elements entscheidet, wohin sie zu stellen sind. Am wenigsten, aber doch schon, treten Kantsche Gedanken in der Art und Weise hervor, wie der Jenenser *A. H. Ulrich* in seinen logischen und ethischen Schriften seinen Determinismus entwickelt, dem *Kant* seinen „Bratenwender" entgegenstellte. Mehr schon in dem Stuttgarter Professor *J. Fr. Abel*, der in einer Reihe von Schriften gegen *Kant* polemisiert, aber mit Waffen, die er demselben abgeborgt hatte. Während *M. G. N. Brastberger* und *I. C. F. Bornträger* eine Vermittelung zwischen *Kant* und der Aufklärung anstreben, pflegt *J. H. Abicht* in Erlangen schon ganz den Kantianern zugezählt zu werden und schloss sich ihnen auch wirklich eng an, als er seine Untersuchung über das Willensgeschäft (1788), seine Metaphysik des Vergnügens nach Kant (1789) schrieb, und mit *Fr. G. Born*, dem Übersetzer der Kritik der reinen Vernunft ins Lateinische, das Neue philosophische Magazin zur Erläuterung des Kantschen Systems (1789—1791) herausgab. Er blieb aber nicht dabei; *Reinholds* später zur Sprache kommender Versuch, der Kantschen Kritik als Begründung eine Elementarphilosophie vorauszuschicken, fand an *Abicht* einen Nachfolger, der auch eine solche schrieb (1795), welche aber von der Reinholdschen sehr abwich. Noch mehr entfernt er sich von *Kant* und *Reinhold* in seiner Revidierenden Kritik der spekulierenden Vernunft (Altenb. 1799—1801), deren Titel schon sein positives und zugleich negatives Verhältnis zum Kritizismus verrät. Zuletzt sind ein Paar Männer zu erwähnen, die eingestandenermassen *Kant* sehr viel entlehnt haben, weil sie aber diesen kennen lernten, als sie bereits von anderen Seiten her philosophische Anregungen empfangen hatten, zu einer blossen Schülerschaft unfähig waren. Dabei bilden sie unter sich eine Art Gegensatz, weil dem einen die Anregung von *Spinoza* her gekommen war, der andere dagegen sie ganz dem achtzehnten Jahrhundert dankt. Jener ist *Aug. Wilh. Rehberg* (1757 bis 1836), ein als theoretischer und praktischer Staatsmann geachteter Mann, dessen politische Ansichten, zum Teil durch *J. Möser* gebildet, in seinen Beurteilungen der französischen Revolution, die zuerst in der Allgemeinen Literatur-Zeitung (1790—1793), dann als eigenes Werk erschienen, auseinandergesetzt sind. Sie berühren sich in sehr vielen

Punkten mit der berühmten Schrift *Burkes*. Dass es besonders das Studium *Spinozas* gewesen ist, das für seine antirevolutionären Ansichten ihm die theoretische Basis gewährt hat, ergiebt sich aus der früher geschriebenen Schrift über das Verhältniss der Metaphysik zur Religion (1787), in welcher er auseinandersetzt, dass es keine andere Metaphysik gebe, als die Spinozistische, diese aber vor dem Vorwurf der Religionsgefährlichkeit in Schutz nimmt. Ganz anders ist die Stellung des von *Kant* sehr hoch geschätzten *Chr. Jakob Kraus* (1753—1807), Professor der praktischen Philosophie und Cameralwissenschaften in Königsberg. Seine auf Anregung *Jacobis* verfasste Abhandlung über den Pantheismus zeigt, dass er den Spinozismus eifrig studiert hat, aber erst als die individualistische Ansicht seines Jahrhunderts unerschütterlich fest bei ihm stand. Einem Schüler von *Hume* und *Adam Smith* liess sich keine Hinneigung zu jenem „Proteus" zumuten, wie nach dem Erscheinen der Krausischen Abhandlung es eine Zeit lang Mode wurde, den Pantheismus zu nennen. Dankbare Anerkennung *Humes* war es wohl auch, welche *Kraus*, der in der Lehre von Zeit und Raum und von der transscendentalen Freiheit mit *Kant* einverstanden war, wünschen liess, dass in *Kants* Philosophie der Skeptizismus mehr zu seinem Rechte komme. *Kraus*' von *H. von Auerswald* herausgegebenen Werken (7 Bde., Königsberg 1808 bis 1813) hat als achten Band *Joh. Voigt* eine Biographie des gelehrten und bescheidenen Mannes beigelegt (1819).

4. Mehr als irgend ein Philosoph von Fach trug zur Ausbreitung Kantscher Ideen Deutschlands Sophokles, *Joh. Christoph Friedrich Schiller* (10. Nov. 1759 bis 9. Mai 1805) bei. Der Unterricht *Abels* in der Karlsschule, der Eifer, mit dem der Jüngling die Schriften *Lessings* und *Garves*, sowie des letzteren Übersetzungen englischer Werke studierte, die Begeisterung, mit welcher ihn *Rousseau* erfüllte, das sind die wichtigsten Momente, welche für die Entwicklung der Schillerschen Weltanschauung bedeutsam geworden waren, ehe er auf *Kant* aufmerksam wurde. Die philosophischen Briefe vom Jahre 1786 zeigen, so anziehend sie sind, im Julius (die Briefe Raphaels hat *Körner* geschrieben) eine noch nicht abgeklärte Gährung pantheistischer und skeptischer Gedanken. Dass es ganz zuerst die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, dann (seit 1791) die Kritik der Urteilskraft war, welche für *Schiller* das Eingangsthor in den Kritizismus bildete, wird man begreiflich finden. Man unterschätzt aber die Einwirkung *Kants* auf *Schiller* und die Empfänglichkeit des letzteren für philosophische Forschungen, wenn man meint, dass er nur in der Ästhetik sich von *Kant* habe fördern lassen. Er hat, aufgemuntert durch *Körner*, gefördert durch *Reinhold*, ganz besonders aber

durch die eigene genaue Lektüre der Kantschen Werke sich vielleicht mehr als die beiden genannten Männer mit dem ursprünglichen Kantschen Standpunkt identifiziert. Dass das Hauptgeschäft der Philosophen die Analyse sei, dass man nur bei einem übermenschlichen Wesen einen intuitiven Verstand statuieren dürfe, dass die Philosophie sich auf die Ableitung der allgemeinsten Gesetze der Erkennbarkeit zu beschränken, das darunter zu subsumierende Besondere aber empirisch zu finden habe — das steht *Schiller* ebenso fest wie *Kant*, und beide haben darum in der Wissenschaftslehre eine Verirrung gesehen. Was *Schiller* sonst über den Gegensatz von Realismus und Idealismus in den verschiedensten Schriften sagt, dagegen lässt sich vom Kantschen Standpunkt nichts einwenden. Ebenso entschieden, wie in der Transscendental-Philosophie stimmt *Schiller* mit *Kant* in ethischer Hinsicht überein. Wenigstens im wesentlichen, der unbedingten, eben darum nicht von einer empirisch gegebenen Beschaffenheit des Menschen abhängigen Geltung des Sittengesetzes. Dies schliesst nicht aus, dass der Dichter, dem als Künstler die sinnliche Seite des Menschen eine grosse Bedeutung hat, etwas bedenklich wird über den Rigorismus der Pflicht, der zu einer asketischen Mönchsmoral zu führen scheine. Aus dem, was *Kant* ihm antwortet, geht hervor, wie hoch derselbe ihn achtet, und wie sehr er sich mit ihm einverstanden weiss. Auch in politischer Hinsicht wird man *Schiller* in seinem gleich starken Gegensatze zur Anarchie und zum Despotismus zu *Kant* stellen müssen, nur dass bei *Schiller* allmählich ein Moment hervortritt, das bei den damaligen Koryphäen der Literatur zu fehlen pflegt und auch ihn eine Zeit lang kalt gelassen hatte, das nationale. Es ist nicht nur der Weltbürger, es ist auch der Deutsche, der in *Schillers* politischen Ansichten sich ausspricht. Am allermeisten, das lag in der Natur der Sache, waren es die ästhetischen Lehren *Kants*, welche *Schiller* interessierten. Sein erster Lehrer in der Ästhetik, *Lessing*, dessen Ausspruch, dass die Darstellung des Schönen der einzige Zweck der Kunst, der Fels ward, auf welchem das Gebäude der Schillerschen Ästhetik stehen blieb, war von *Aristoteles* ausgegangen. *Schiller* lernt erst, nachdem er an der Hand *Kants* sich eine Ästhetik gebildet hat, des *Aristoteles* Poetik kennen, und findet, überrascht, darin die Bestätigung der eigenen Lehren. Zuerst hatte *Schiller* gehofft, bei *Kant* den Begriff des Schönen objektiv bestimmt zu finden. Allmählich waren es gerade die Hauptpunkte der Kantschen Kritik der ästhetischen Urteilskraft, welche *Schillers* Zustimmung gewannen: dass es für das Schöne kein objektives beweisendes Prinzip, darum von demselben keine Wissenschaft gebe, sondern Kritik und Analyse nur die subjektiven Bedingungen zu entdecken haben, unter denen etwas als schön gefällt;

dass das ästhetische Wohlgefallen unabhängig sei von dem Materiellen und der Existenz des Gegenstandes, sich lediglich auf seine Form und seinen Schein beziehe; dass schön das sei, was ein freies Spiel oder ein harmonisches Verhältnis der Vorstellungskräfte hervorruft, und uns also die subjektive Zweckmässigkeit empfinden macht u. s. w. Die Früchte seines durch *Kant* angeregten Nachdenkens sind in den ästhetischen Abhandlungen niedergelegt, unter denen besonders anzuführen sind: über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen (1792), über die tragische Kunst (1792), über Anmuth und Würde (1793), über das Pathetische (1793), über die ästhetische Erziehung des Menschen (1795), über die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen (1795), über naive und sentimentalische Dichtung (1796). Er führt in diesen Schriften durch, wie das ästhetische Gefühl die formgebende Vernunft und stoffempfangende Sinnlichkeit in harmonischen Einklang setzt, und das Gemüt in den Zustand betrachtender Ruhe versetzt, indem das Angeschaute (Schöne) durch die Form seiner Erscheinung das thätige Spiel der Einbildungskraft erregt. Anders als *Kant*, welcher das reine Gefühl der Schönheit nur dort statuiert, wo nicht (zu der Ton- oder Farbenzusammenstellung) die anhängende bedingte Schönheit (der Menschengestalt) hinzutritt, betrachtet *Schiller* den Menschen als das eigentliche Ideal, und geht von der an ihm zu unterscheidenden Anmut und Würde zu dem Gegensatz der Schönheit und Erhabenheit über. Dass ihn, den fast exklusiven Tragiker, das Erhabene besonders interessiert, liegt in der Natur der Sache. So namentlich zuerst, wo ihm das Schöne noch eine Hinweisung auf das Wahre und Gute, die Kunst ein der Moral untergeordnetes Mittel derselben war. Wie diese Unterordnung der Neben-, endlich der Überordnung Platz macht, und der sich „in die Philosophie hineingedichtet hatte, sich wieder in die Poesie zurückphilosophiert", hat in den einzelnen Stadien höchst geistvoll *Kuno Fischer* gezeigt. Dass dies ein Hinausgehen über *Kant*, ist klar. Ganz eigentümlich ist *Schiller*, was *Kant* kaum berührt hatte, dass er die Bedeutung des Schönheits- und Kunstgefühls für die Entwicklung der Menschheit im Ganzen so genau erwägt. Bei der einseitigen und fragmentarischen Ausbildung des Einzelnen, welche eine Folge der ganz notwendigen modernen Arbeitsteilung ist, bedarf es einer Wiederherstellung der ganzen und vollständigen Menschlichkeit. Diese gewährt die Kunst, indem sie der harten, zersplitternden Arbeit als heiteres Spiel gegenübertritt, und wie den sinnlichen Menschen zur Form und zum Denken, so den geistigen zur Materie und zur Sinnlichkeit zurückführt, wodurch sogar die erkannte Wahrheit und das gewollte Moralische mit dem Schmuck der Schönheit ausgestattet wird.

So kann er den Dichter den wahren Menschen nennen, oder auch sagen, Mensch sei der Mensch nur, wo er spielt. Von der allergrössten Wichtigkeit ist für die Ausbildung der Ästhetik geworden, dass *Schiller* unter dem Namen des Naiven und Sentimentalischen den grossen Gegensatz, welcher bald als der des Klassischen und Romantischen, bald als der des Unbefangenen und Reflektierten, bald als der des Antiken und Modernen in dieser Wissenschaft eine so grosse Rolle gespielt, zuerst formuliert, damit aber zugleich auf das Ziel hingewiesen hat, auf ein Kunst-Ideal, „in welchem sich der objektive Realismus, der plastische Formsinn des Altertums, mit dem subjektiven Idealismus, dem Gedankenreichtum der neueren Zeit, vereinigen soll".

5. Verglichen damit, dass es in Deutschland so lange gewährt hatte, bis die Kr. d. r. Vn. Anerkennung fand, muss man ihr Bekanntwerden im Auslande ein rasches nennen. Schon im J. 1796 machte die Allgemeine Literatur-Zeitung sehr erfreut auf einige holländische Arbeiten über den Kritizismus aufmerksam, an die sich bald andere angeschlossen haben. Die Namen *P. van Hemert, van Bosch, Chandois, Cras, F. H. Heumann, Servaas* und *J. Kinker* sind für die Ausbreitung des Kantianismus sehr wichtig geworden. Gegen den ersteren trat sehr heftig, aber ohne Erfolg, der Philologe *Dan. Wyttenbach* auf. Des zuletzt Genannten Versuch über die Kr. d. r. Vn. wurde sehr bald ins Französische übersetzt, und gab Veranlassung, dass schon im J. 1801 in Frankreich die höchste wissenschaftliche Autorität, die Akademie, sich über *Kant* aussprach. Durch den Mund *Destutt de Tracys* (s. § 286, 4), also abfällig. Im grellen Gegensatz dazu steht, was *Ch. Villers* in seiner im J. 1801 veröffentlichten Philosophie de Kant ausspricht, sowie das im folgenden Jahre von *J. Höhne (Wronsky)* abgegebene Urteil. Beide blieben aber ziemlich unbeachtet, wie sich aus *Degerandos* Urteil ergiebt. Kein Buch hat dem Verständnis der Kantschen Philosophie in Frankreich so den Weg geebnet wie das bekannte Werk von Madame *de Staël*. Ohne dasselbe hätten *V. Cousins* Vorlesungen über Kantsche Philosophie (1820) schwerlich den Anklang gefunden, dass sie zwanzig Jahre später gedruckt werden konnten. Auch *Rémusat* nimmt unter den Darstellern der Kantschen Lehre eine ehrenwerte Stellung ein, während unter den Übersetzern seiner Schriften *Aug. H. Kératry, J. Tissot, Weyland, Jouffroy, Trullard, Kortet, Barni* sich bemerklich gemacht habe. Früher noch als in Frankreich fing man in England an, sich mit *Kant* zu beschäftigen. *F. A. Nitsch* und *A. F. N. Willich* berichteten dem englischen Publikum in den Jahren 1796 und 98 von der grossen Revolution im Gebiete der Philosophie. Dann fanden die Schriften von *Beck* (s. § 308, 7 ff.) früh Übersetzer. Endlich aber fingen die Repräsentanten der Schottischen Schule (s. § 292, 4 ff.),

und nach ihnen auch Engländer an einzusehen, dass man die deutsche Spekulation nicht mehr ignorieren dürfe. Wie wenig sie dies gethan haben, beweist *Edward Cairds* oben angeführte treffliche Schrift.

§ 304.

Die Glaubensphilosophie.

2. *C. H. Gildemeister*, Joh. Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften, 6 Bde., Gotha 1858—73. *G. Poel*, Joh. G. Hamann, 2 Bde., Hamburg 1874—76. — 3. *R. Haym*, Herder nach seinem Leben u. Wirken, 2 Bde., Berlin 1880, 1885. *Eug. Kühnemann*, Herder's Persönlichkeit in seiner Weltanschauung, Berlin 1893. — 5. *Eberh. Zirngiebl*, Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten u. Denken, Wien 1867. — 7. *Al. von der Goltz*, Wizenmann, der Freund Jacobi's, 2 Bde., Gotha 1859.

1. Die Angriffe von einem Standpunkte aus, der selbst einem auf ihm Stehenden *(Lessing)* zweifelhaft geworden war, konnten unmöglich ein System erschüttern, das so hoch über ihm stand; mochten die, welche den Angriff machten, noch so sehr über Hochmut schreien, wenn sie immer und immer wieder von den Kantianern zu hören bekamen, sie hätten *Kant* nicht verstanden. Die letzteren konnten kaum etwas anderes sagen als: Wenn eine Philosophie sich dadurch den Gegensätzen des Realismus und Idealismus, des Pantheismus und Individualismus, des Naturalismus und der Theosophie entzieht, dass sie über diese Gegensätze nachdenkt (transscendental wird), und nun nicht, wie die in dem Gegensatz Befangenen, sagt, so oder so ist es, sondern so und so muss ich es betrachten, und sie muss sich dennoch vorwerfen lassen, sie habe geleugnet, dass es so, also habe sie behauptet, dass es anders sei — so sind ihre Anhänger im Recht, wenn sie dies einen Kampf gegen Windmühlen, wenn sie es Unverstand und Missverständnis nennen. Der Rede wert werden erst die Angriffe derer sein, welche ebenso wie die Transscendentalphilosophen jene niedere Region verlassen haben, und Einwendungen machen, nicht von Voraussetzungen aus, die der Transscendentalphilosoph leugnet, sondern die er selbst macht. Gerade dies aber ist die Stellung von drei jüngeren Zeitgenossen *Kants*, die persönlich enge mit einander verbunden, nicht nur in dem übereinstimmen, was sie *Kant* als eine Inkonsequenz vorwerfen, sondern auch alle drei das Wort Glauben zu ihrem Feldgeschrei machen. Obgleich der Sinn dieses Wortes bei jedem von ihnen ein anderer ist, werden sie doch mit Recht unter den gemeinschaftlichen Namen der Glaubensphilosophen gestellt. Der Umstand, dass was sie an *Kant* tadeln gerade der Punkt ist, an dessen Korrektur die weitere Entwicklung des Kritizismus anknüpft, reicht, auch wenn sich nicht nachweisen liesse, dass ihre Mahnungen diese Verbesserung veranlassten, allein schon aus, die zu widerlegen, welche die Glaubensphilosophen zu der vorkantischen Periode rechnen.

2. Zuerst ist hier zu nennen *Johann Georg Hamann*, ein Landsmann und geachteter Bekannter *Kants*, der am 27. Aug. 1730 in Königsberg geboren, nach einem innerlich sehr viel bewegten Leben als emeritierter Königsberger Packhofsverwalter auf einer Reise in Westfalen am 21. Juni 1788 starb. Seine Werke, zuerst von *F. Roth* gesammelt, erschienen in Berlin (8 Bde., 1821—1842). Seine Selbstbiographie sowie seine Briefe, die sich darin finden, sind unentbehrlich, um die hundert Anspielungen in seinen tiefsinnigen, aber seltsamen Schriften zu verstehen. Allen Abstraktionen, durch welche der trennende Verstand nur Einseitigkeiten hervorbringt, so feind, dass er als seinen Wahlspruch oft das *principium coincidentiae oppositorum* bekennt, und eben darum die Aufklärung, dieses Nordlicht des achtzehnten Jahrhunderts, verhöhnt, welche das Göttliche und Menschliche ungehöriger Weise trennt, ist er darin mit *Kant* einverstanden, dass ihm weder der Materialismus der Franzosen, noch der Rationalismus der Deutschen genügt. *Kant* aber scheint ihm durch seine „zwei Stämme" des Erkenntnisvermögens in jener getadelten Trennung stecken zu bleiben; das blosse Faktum der Sprache, in der Vernunft sinnliche Existenz bekommt, widerlegt ihm diese Zweistämmigkeit. Der Verbalismus verbindet, sagt er, den Idealismus und Realismus. Stellt sich in diesem Verbinden des Entgegengesetzten *Hamann* zu *Kant*, ja geht er darin oft über *Kant* hinaus, so bleibt er dagegen darin hinter *Kant* zurück, dass dieses Vereinigen bei ihm etwas rein Subjektives ist. Darum sein Widerwille gegen alles Beweisen; darum seine Lobsprüche *Humes*, dass dieser an die Stelle des Wissens die subjektive Gewissheit des Glaubens gestellt habe. Das sei ein grösseres Verdienst, als seine Untersuchungen über den Kausalitätsbegriff. Beides zusammen, die Freude an dem ausgeglichenen Widerspruch und der Subjektivismus in seinem Denken, vereinigt sich auf die natürlichste Weise darin, dass *Hamann* immer mehr sich in diejenigen religiösen Lehren vertieft, die durch ihren konkreten Charakter dem trennenden Verstande ein Gräuel, durch das eigene Erleben dem Gläubigen gewiss werden. Also die Versöhnung, in der die „Vergötterung" durch die „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis" bedingt ist, oder was dasselbe, nur objektiver ausgedrückt ist, der Gottmensch, da das fleischgewordene Wort alle Widersprüche löst. Ebenso der dreieinige Gott, der Eines ist und Vieles. Ohne diese „Geheimnisse" ist ein Christentum ihm nicht denkbar. Ein Versuch aber dieselben zu beweisen, anstatt sie zu erfahren und zu erleben, erscheint ihm als ebenso thöricht wie der, sie zu leugnen. Weil bei *Hamann* beides nie auseinandertritt, die subjektive Gewissheit und das konkrete, den Gegensatz bindende Dogma, deswegen ist er ebenso weit entfernt davon, den Glauben als leere Übersetzungstreue zu nehmen, als davon,

ihn in Buchstabendienst zu verwandeln. Man kann ihn den Theosophen oder den Mystiker unter den Glaubensphilosophen nennen.

3. Ihm stellt sich als Ergänzung entgegen der Naturalist unter denselben, *Johann Gottfried Herder* (geb. 25. Aug. 1744 in Mohrungen in Ostpreussen, gest. als Generalsuperintendent in Weimar am 18. Dez. 1803). In der Gesamtausgabe seiner Werke, Tübingen 1827 ff., füllen seine philosophischen Schriften fünfzehn Bände, in der Ausgabe von *B. Suphan* (1877 ff.) finden sie sich in der chronologisch geordneten ersten Abteilung (Bd. 1—24). (Sie allein, wie auch *Herders* Einfluss nur auf die Philosophie werden hier berücksichtigt; von seiner viel grösseren Bedeutung für Literatur und Theologie wird abgesehen. Vortrefflich ist die erstere von *Hettner*, und insbesondere von *Haym* ans Licht gestellt). Von *Kant*, der aber damals seine grossen Entdeckungen noch nicht gemacht hatte, in die Philosophie eingeführt (1762—1764), viel mehr aber, als durch ihn, durch *Hamann* angeregt, mit dem er stets enge verbunden blieb, sieht er wie dieser in der Sprache, mit der erst die Vernunft erwacht, einen Beweis, dass die Trennung von Sinnlichkeit und Denken, *a posteriori* und *a priori* eine Abstraktion sei, und eben darum es kein reines Denken gebe, sondern alle Gewissheit auf Erleben, Erfahrung, Glauben beruhe. Deshalb bedürfe es auch keiner Kritik des Erkenntnisvermögens, sondern einer Philosophie desselben, die sich stets an die der Sprache anlehne, und in einer Ableitung der Sprach- und Denkformen bestehe. Diese Übereinstimmung mit *Hamann* betrifft aber nur die Form und Weise des Gewisswerdens. Darin, wessen sie beide gewiss sind, tritt ein grosser Unterschied, ja ein Gegensatz hervor. Den Inhalt des Hamannschen Glaubens bilden die erlebten göttlichen Geheimnisse, den der Herderschen Erfahrungen die Ideen, welche ihm seine sinnige und hingebende Betrachtung der Natur liefert. Schon in dem, was sie beide mit fast anbetender Bewunderung preisen, der Sprache, hebt *Herder* den natürlichen oder rein menschlichen Ursprung, dass nämlich der Mensch die Sprache habe erfinden müssen, so sehr hervor, dass *Hamann*, der sonst doch behauptet, das wahre Menschliche sei auch das Göttliche, zu der „höheren“ (Süssmilchschen) Hypothese zurückgeht. Nirgends tritt dieses Betonen des natürlichen Momentes so sehr hervor wie in *Herders* philosophisch bedeutendster Schrift, den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784—1791). Um den Menschen, den Mikrokosmos zu begreifen, fängt er vom Universum an, und sucht zu zeigen, wie die mittlere Stellung des vom Menschen bewohnten Planeten und seine Organisation die menschliche Denk- und Empfindungsweise bedinge. Während der Affe nur zur versuchten Vervollkommnung, zur Nachahmung kommt, ist der durch seine aufrechte Stellung mit Werk-

zeugen des Handelns begabte Mensch zu feineren Sinnen, zu Kunst und Sprache bestimmt, kurz zu dem, was seit *Herder* als Humanität bezeichnet wird. Dass die Geschichte der Menschheit ein grosser Naturprozess, oder vielmehr Geschichte und Natur von demselben Gesetz beherrscht werden, ist der leitende Gedanke in dieser Schrift, seit der es erst bei uns eine philosophische Betrachtung der Geschichte giebt. Dieser Gedanke ist dem Kantschen Standpunkte so entgegengesetzt, dass auch ohne alle hinzukommenden persönlichen Gründe *Kant* und *Herder* sich durch ihre Behandlung der Geschichte hätten entfremden müssen. Ebenso wird man, so schmerzlich man berührt werden mag durch die Art, in welcher *Herder* in seiner Metakritik (1799) und Kalligone (1800) gegen *Kant* polemisiert, zugestehen müssen, dass *Herders* Naturbegeisterung ihn dahin bringen musste, in vielem, was *Kant* von dem ästhetischen Genuss sagt, Irrtum zu sehen, ganz abgesehen davon, dass er transscendentale Untersuchungen über die Möglichkeit einer Theorie des Schönen mit dieser Theorie verwechselte. Dass bei diesem Betonen des Naturelementes *Herder* mit besonderer Vorliebe sich mit dem Menschen beschäftigt, wie er dem Naturzustande näher steht, liegt in der Natur der Sache. Daher seine Begeisterung für die Kindheitszustände der Menschheit und der Völker, für Orientalismus und Klassizismus, für Volkslieder u. s. w. Umgekehrt aber ist es erklärlich, dass er völlig unfähig ist, die Stufe der Menschheit zu würdigen, wo dieselbe sich dem Natürlichen entgegenstellt. Seine Behandlung namentlich des Mittelalters, oft des ganzen Christentums, streift geradezu ans Platte. Man könnte erstaunt sein, den feinfühlenden Geistesgenossen *Winkelmanns* und *Lessings* von den Kreuzzügen so sprechen zu hören, wie *Herder* es thut, wenn man nicht bedächte, dass dem Natur- und Welttrunkenen der Geist, der oben als das Geistlichsein bezeichnet wurde (§ 119), antipathisch sein musste. (Freilich dass *Herder* Geistlicher war, ist fast dieselbe Ironie des Schicksals, wie dass *Hamann* als Packhofsverwalter fungierte. Dabei hat jener sie nicht, wie dieser, mit Humor getragen, sondern oft sehr bitter empfunden). Bei dem öfter erwähnten Verhältnis zwischen der Anschauung des Altertums und der Spinozistischen darf es nicht Wunder nehmen, wenn man *Herder* in seiner Schrift Gott (1787), die seine Religionsphilosophie enthält, einen eigentümlich modifizierten Spinozismus vortragen hört, in dem der Sache nach, trotz aller seiner Proteste gegen den Ausdruck, Gott die Stellung einer Weltseele angewiesen wird. Es ist ein Versuch, den der Umgang mit *Goethe* nur noch näher legen konnte, den Spinozismus mit einer lebensvollen Ansicht von der Natur zu durchdringen. Dass *Herders* Ideen von der späteren Naturphilosophie sehr ausgebeutet wurden, ist ebenso begreiflich, wie dass der Supranaturalismus aus

Hamann schöpfte. Es ist oben *Hamanns principium coincidentiae oppositorum* angeführt worden. Er selbst sagt, er habe es dem *Giordano Bruno* entlehnt. Hätte er die Quelle gekannt, aus welcher dieser es schöpfte, den *Nikolaus von Cusa* (§ 224, 2), so hätte er wohl diesen als seinen Gewährsmann genannt, und nicht den, welcher, indem er den *Hamann* so unentbehrlichen Gottmenschen fallen liess (s. § 247, 4), so nahe an *Spinoza* heranstreift, den *Hamann* als „Mörder und Strassenräuber der gesunden Vernunft und Wissenschaft“ verwirft. *Herder*, von dem man voraussetzen darf, dass er durch *Hamann* auf *Giordano Bruno* aufmerksam gemacht worden ist, darf, selbst für *Spinoza* begeistert, den Geistesgenossen von diesem viel eher als seinen Vorläufer ansehen, als *Hamann* es durfte. Mit derselben Bestimmtheit aber, mit der man versichern kann, der Kusaner hätte *Hamann* gefallen, kann man aussprechen, dass er *Herder* angewidert hätte.

4. Sollten die von *Hamann* gestreuten Samen nicht nur, wie dieser selbst sagt, in *Herder* Blüten, sondern auch die von ihm vermissten Früchte tragen, so bedurfte es eines Mannes, der die Ideen des Mystikers und des Pantheisten in sich verband, und dabei nicht wie jener im Namen der positiven christlichen Religion, nicht wie dieser im Namen der gemisshandelten Natur und Kunst gegen den Kritizismus protestierte, sondern Philosophie gegen Philosophie setzte. Dies geschieht nun durch den „Pantheisten mit dem Kopf und Mystiker mit dem Herzen“, wie der ihm am nächsten Stehende *(Thom. Wizenmann)* ihn zu charakterisieren pflegte, durch *Friedrich Heinrich Jacobi* (geb. am 25. Jan. 1743 in Düsseldorf, gest. als pensionierter Präsident der Akademie zu München am 10. März 1819). Seine Werke, deren Sammlung er selbst begonnen hatte, sind in sechs Bänden, von denen aber der vierte in zwei Abteilungen zerfällt (Leipzig 1812—1825), erschienen. In Genf, wo er zu seiner Ausbildung hingegangen war, hat ihn *Le Sage*, ein Anhänger der atomistischen Physik, zuerst auf Philosophie hingewiesen. Da beschäftigten ihn zuerst nur englische und französische Schriften. *Bonnet* wusste er fast auswendig, und die in Genf natürlich sehr gefeierten Schriften *Rousseaus* wurden mit Eifer gelesen. Daran schloss sich später erklärlicher Weise sein Interesse für die Schottische Schule. Nach Deutschland zurückgekehrt und in glücklichen Verhältnissen lebend, widmete er alle Mussestunden seiner wissenschaftlichen Förderung durch Umgang, Briefwechsel und Lektüre. Keine Bewegung blieb von ihm unbeachtet. *Kant* wurde u. a. durch seine Schriften über die Evidenz und über den ontologischen Beweis fürs Dasein Gottes die erste Veranlassung zu einem gründlicheren Studium des *Spinoza*. Die von *Kant* bewirkte Revolution fand an ihm einen sehr aufmerksamen Beobachter. Früher als irgend einer machte

er auf die nicht glücklichen Änderungen aufmerksam, die *Kant* in der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft vorgenommen hatte, und warnt davor, die erste, konsequentere Ausgabe zu ignorieren. (Der Rat blieb unbefolgt, ja er wurde so vergessen, dass als vierzig Jahre später *Schopenhauer* ihn wiederholte, alle Welt meinte, er sei zum ersten Male gegeben). Als er im Jahre 1785 den mit *Mendelssohn* über *Lessings* Spinozismus geführten Briefwechsel veröffentlichte, aus welchem sich ergab, dass der bisher nur als psychologischer Romanschreiber und Verfasser kleiner Aufsätze bekannte Mann der gründlichste damalige Kenner des *Spinoza* und ein bedeutender philosophischer Kopf sei, stand er schon auf dem Standpunkt, den er, Änderungen in der Terminologie abgerechnet, stets festgehalten hat. Derselbe berührt sich, wie *Jacobi* das stets anerkannt hat, in vielem mit dem Kantschen. Seine *Pascal* abgeborgte Devise, dass der Verstand den Dogmatismus und die Natur den Skeptizismus widerlege, kann *Kant*, der ja beide widerlegt hatte, sich gefallen lassen. Ebenso, dass *Jacobi* unbefriedigt ist sowohl von den von *Locke* ausgehenden, als den an *Leibnitz* anschliessenden realistischen und idealistischen Lehren der Gegenwart, wenn er auch nicht darein eingestimmt hätte, sie mit *Jacobi* atheistisch zu nennen. *Jacobi* behauptet dann weiter, sich auf *Kant* berufen zu können, wenn er den Grund angiebt, warum jene beiden Richtungen unhaltbar seien: ihnen beiden sei gemeinsam, dass sie die Wahrheit zu demonstrieren suchen. Da aber etwas demonstrieren nur heisst es als (durch einen Grund) Bedingtes darstellen, so ist es unmöglich das Unbedingte zu demonstrieren, so dass *Kant* mit vollem Recht das Wissen auf das Gebiet des Relativen, Endlichen, der Erscheinungen einschränkt. Nennt man das Unbedingte Gott, so muss gesagt werden, dass die Demonstration Gott in ein Endliches verwandelt, d. h. ihn als Gott leugnet, so dass es also ein Interesse der demonstrativen Wissenschaft genannt werden kann, dass kein Gott sei. Ein schlagendes Beispiel der Richtigkeit dieser Behauptung sei der Spinozismus, dieses unübertroffene Meisterstück demonstrativer Wissenschaft. Er lange bei dem All als bei dem Letzten an, und könne nicht anders; denn der Satz des Grundes, auf den sich alle Demonstration stütze, sei eigentlich derselbe, wie der Satz *totum parte prius est,* wovon man sich durch eine Reflexion auf die mathematischen Demonstrationen leicht überzeugen könne. Dieser Satz aber könne auf nichts anderes führen, als auf das Ganze der Welt, nicht auf eine prätermundane Ursache, oder einen lebendigen Gott. Man muss daher *Kant* Recht geben: das Dasein Gottes kann nicht bewiesen, Gott nicht gewusst werden; denn ein bewiesener, gewusster Gott ist kein Gott.

5. In der Beschränkung des Wissens auf das Gebiet des Endlichen

oder Bedington erklärt sich *Jacobi* vollständig einverstanden mit *Kant*. In einem anderen Punkte aber giebt er zu, dass die Übereinstimmung nur im Ausdruck liege. Der Glaube nämlich, dem *Kant* durch Beschränkung des Wissens Platz macht, und den *Jacobi* nach *Wizenmanns* Vorgange anstatt Vernunftglauben lieber Bedürfnisglauben nennen möchte, ist durchaus nicht dasselbe, was *Jacobi* meint, wenn er sagt, dass alle Gewissheit von dem durch Demonstration Unerreichbaren sich auf den Glauben stütze. In eingestandener Übereinstimmung mit *Hume* und *Reid* versteht er darunter das vom praktischen Bedürfnis ganz unabhängige, rein theoretische Annehmen ohne nachweisbare Gründe. Seinen Inhalt bildet darum das Dasein, die Existenz des Sinnlichen sowohl als des Übersinnlichen. Dass mein Körper oder dass Gott existiert, kann ich beides nicht beweisen: es ist mir unmittelbar gewiss oder ich glaube es. (Wörtlich dasselbe liest man schon in *Hamanns* Sokratischen Denkwürdigkeiten). Da jedes Demonstrieren ein selbst Hervorbringen, so hat das diesem entgegengesetzte Glauben den Charakter des Empfangens. Daher die Ausdrücke *Jacobis*, dass sich das Dasein uns offenbare, dass wir es durch wunderbare Einwirkung haben u. s. w., welche Vielen den Unterschied zwischen diesem und dem, was die Orthodoxen so nennen, so unsichtbar machten, dass z. B. *Mendelssohn* einmal scheint gemeint zu haben, *Jacobi* wolle, wie früher *Lavater*, ihn bekehren. Auch *Jacobi* näher Stehende tadelten mit Recht diese der Religion abgeborgten Ausdrücke. Anstatt Glauben sagt *Jacobi* gern Erleben oder Erfahren, später sehr oft Gefühl, manchmal auch Empfindung oder Sinn, in seiner allerletzten Zeit aber gewöhnlich Vernunft — so in dem Letzten was er geschrieben hat, der Einleitung zu seinen philosophischen Werken —, wobei er wie früher *Herder* darauf Gewicht legt, dass Vernunft von Vernehmen herkomme. Während daher früher Sinn und Vernunft einander entgegengesetzt wurden, bilden später den Gegensatz Sinn und Verstand; und die Vernunft steht auf derselben Seite mit dem Sinn, von dem sie sich so unterscheidet, dass sie die Objektivität des Übersinnlichen vernimmt, wie Auge und Ohr das sinnliche Dasein. Durch beide wird w a h r g e n o m m e n, d. h. Dasein nicht gemacht, sondern empfangen. In der Gewissheit des Daseins ist die Gewissheit des Ich und des Du so unmittelbar eins, das weder von der Einseitigkeit des Realismus noch des Idealismus die Rede sein kann. (Die sinnliche Wahrnehmung entsteht, wo die Seele mit der Natur, die übersinnliche, wo sie mit Übernatur sich berührt). Aus dieser einen Wurzel geht alles Wissen hervor; und jene Zweiheit von Erkenntnisstämmen, die *Kant* inkonsequenter Weise annimmt und deren Einheit schon *Hamann* und *Herder* durch Hinweis auf die Sprache dargethan haben, muss aufgegeben werden. Dieser Dualismus ist nach

Jacobi der Grund, warum *Kant*, der, wie die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft zeigt, eigentlich zu einem vollständigen Idealismus hätte kommen müssen, in dem die angenommenen Dinge keinen Platz haben, mit einer Inkonsequenz, die vielleicht dem Menschen Ehre macht, aber nicht dem Philosophen, Dasein ausser dem Ich annahm. Stellt man sich auf den Standpunkt der zwei Erkenntnisstämme, so bleibt nur übrig, mit dem Material-Idealismus *Spinozas* oder dem Ideal-Materialismus *Fichtes* konsequent zu sein. Und wieder, macht man Ernst damit, dass der Glaube es nur mit Forderungen der praktischen Vernunft zu thun hat, so muss man dazu übergehen, die moralische Weltordnung an die Stelle Gottes zu setzen; und dann ist *Kant* nur der Johannes Baptista der Spekulation, ihr Messias aber *Fichte*. Ganz anders stehe die wahre Philosophie, die freilich nicht demonstrative Wissenschaft und Spekulation sein will. Sie ist Gewissheit des Daseins der Dinge, daher nicht Idealismus, Gottes, daher nicht Atheismus. Sie ist überhaupt Erkenntnis von Fakta, eben darum der Spekulation entgegengesetzt, die nicht nur das Dass, sondern das Wie und Warum zum Gegenstand hat, daher beweist, während es dort nur ein Weisen giebt, so dass die Vernunfterkenntnis Eingebung genannt werden kann, wozu das Wissen des Verstandes sich nur als Denk- und Merkzeichen verhält.

6. Bis dahin konnten mit den meisten Sätzen *Jacobis* sich *Hamann* und *Herder* einverstanden erklären, bei denen der Glaube auch subjektive Gewissheit ohne Beweisgründe gewesen war. Was aber den Inhalt des Glaubens betrifft, so zeigt sich *Jacobi* weder mit dem Gott-trunkenen *Hamann*, noch mit dem Welt-trunkenen *Herder* einverstanden. Vielmehr dieser „Selbstquäler", wie ihn *Hamann* gern nannte, der stets in seinem Innern wühlte, nie im Stande war ganz aus sich herauszutreten — so dass er selbst von sich sagte, er habe nie die Ansicht eines Andern verstanden, und seine Gegner, er verfälsche sie stets, wo er sie darstellen wollte — geht, wie er selbst dies als sein Ziel angiebt, nur auf Selbstverständigung. Nicht die Thatsachen des Reiches Gottes, wie *Hamann*, nicht die Thatsachen der natürlichen und sittlichen Welt, wie *Herder*: die Thatsachen des Bewusstseins sind es, die *Jacobi* interessieren. Hält man fest, was in der Einleitung zur neueren Philosophie gesagt wurde (§ 259), und verbindet damit, was eben über den Gegensatz zwischen *Herder* und *Hamann* bemerkt ward, so wird man es keine spielende Bemerkung nennen dürfen, wenn wir in der Glaubensphilosophie das antike und mittelalterliche Element durch jene beiden, das moderne durch *Jacobi* vertreten sein lassen. Hierin liegt einer der vielen Gründe, warum nur in der Form, die *Jacobi* ihr gab, die Glaubensphilosophie Bekenntnis einer Schule

werden konnte. Der Individualismus, welcher *Jacobis* Standpunkt eigen ist, der sich so sichtbar in der Weise seines Philosophierens und im Stil seiner Darstellungen spiegelt (Briefe, Selbstbekenntnisse, Gespräche, Ausrufungen u. s. w.), der es u. a. erklärlich macht, warum keines der nachkantischen Systeme ihm so widerwärtig war, wie das Identitätssystem, warum es ihn empört, wenn Wieland Hobbesische Grundsätze vertritt u. s. w., muss es ihm unmöglich machen, sich mit dem Kantschen kategorischen Imperativ zu befreunden. Wie er in seinem Roman Woldemar (1777) für das Herz die Ausnahmen und Licenzen hoher Poesie in Anspruch genommen hatte, für welche die Grammatik der Tugend keine Regeln habe, so in seinem Briefe an *Fichte* das *jus aggratiandi* wider den Buchstaben des Gesetzes in jener so oft citierten Stelle: Ja ich will lügen wie Desdemona sterbend log u. s. w., weil es das Majestätsrecht des Menschen sei, dass das Gesetz um seinetwillen da sei, und nicht umgekehrt. Bei ihm selbst ist es kein Widerspruch, wenn er trotzdem seinen Roman mit der Moral schliesst: wehe dem, der sich auf sein Herz verlässt, oder wenn ihm davor schaudert, dass ein Berliner Student (wahrscheinlich ein Schüler *de Wettes*) im Herzen die Entschuldigung für Verbrechen findet. Die Subjektivität, die er auf den Thron erhebt, ist eben keine leere, sondern eine mit reichem Inhalt erfüllte, so dass man seinen Standpunkt wohl den der vornehmen Persönlichkeit genannt hat. Eben darum ist nicht mit Unrecht behauptet worden, dass seine beiden Romane (*Allwills* Briefsammlung, wie der frühere später heisst, war zuerst 1775/76 erschienen) das Thema seines Philosophierens, die absolute Berechtigung der sittlichen Individualität, fast besser durchführen, als alle übrigen Werke. Ähnlich wie im ethischen Gebiet zeigt sich der Subjektivismus *Jacobis* im religiösen. Seine Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, in der er das Identitätssystem wegen seines Pantheismus verklagt, und wodurch er die unbarmherzige Gegenschrift *Schellings* (1812) hervorrief, lehrt von den göttlichen Dingen nichts, spricht bloss von ihrem Offenbarwerden, so dass ähnlich wie bei *Rousseau* an die Stelle der Gotteslehre die Frömmigkeitslehre tritt, die Theologie durch eine Pisteologie verdrängt wird. Darum sein Pochen darauf, dass wir nur wissen, dass, durchaus aber nicht, was Gott ist. Alle Inhaltsbestimmungen des göttlichen Wesens sind ihm Anthropomorphismen. Dem „religiösen Materialisten“, wie *Claudius*, der von dem historischen Christus spricht, stellt er wenn auch nicht als seinen eigenen, so doch als einen Standpunkt, der dem seinigen näher stehe als der andere, den religiösen Idealismus entgegen, der keinen anderen Christus kennt, als der in uns ein göttliches Wesen wird, und fern ist von aller mit einem Menschen getriebenen Abgötterei. Es ist kein

Wunder, dass sich ebenso die spätere, zur Orthodoxie neigende Gefühlstheologie wie die rationalistische Überzeugungstreue auf *Jacobi* berief. Da er stets wiederholt, dass den Inhalt des Glaubens nur das Sein, nicht das Wesen des Geglaubten ausmache, so ist es begreiflich, warum er auch Gott am liebsten das Sein nennt. Da ferner sein Standpunkt die Unmittelbarkeit im Gegensatz zur Vermittelung so betont, so ist es erklärlich, warum er gegen alle polemisiert, welche in Gott eine Vermittelung setzen: den Verteidigern der Dreieinigkeit wird die Einheit Gottes, denen, die Gott als Prozess fassen, sein Fertigsein entgegen gehalten, und dabei stets mit *Rousseau* der unbekannte Gott gefeiert. Es ist eigentlich eine Inkonsequenz, wenn *Jacobi* Gott das Prädikat der Persönlichkeit beilegt. Er kommt dazu, indem er, während das demonstrative Wissen auf dem Satze des Grundes beruhe, und darum nur zeitlose mathematische Dependenz kenne, dem Glauben die Kategorie der Ursache und zeitlichen Succession zuweist (Reminiscenz an *Hume*), und demgemäss dem Weltgrunde (Weltganzen) die Weltursache oder die nicht extra-, sondern prätermundane Gottheit entgegenstellt. Freilich wenn *Schelling* Ernst macht mit der Persönlichkeit Gottes, indem er ihm zuschreibt, was Bedingung der Persönlichkeit ist, unterzuordnendes Unterpersönliches, da erklärt sich *Jacobi* gegen solche Naturgeschichte des Absoluten.

7. Am nächsten stand *Jacobi* sein früh verstorbener Freund *Thomas Wizenmann*, der unter dem Namen eines „Freiwilligen" Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie kritisch untersucht herausgab, auch später (1787) einen Brief an *Kant* veröffentlichte, weil sich dieser mehr, als er eigentlich durfte, für *Mendelssohn* ausgesprochen hatte. Ausser diesem nennt *Jacobi* als ganz seine Ansicht enthaltend eine Schrift von *Johann Neeb* (1767 bis 1843), der aber später sich von *Jacobi* mehr entfernt als *Friedrich Köppen* (1775—1858), welcher als der eigentliche Repräsentant von *Jacobis* Schuhle anzusehen ist, deren Lehren er besonders in seiner Darstellung des Wesens der Philosophie (Nürnb. 1810) entwickelt, in vielen polemischen Schriften verteidigt hat. *Cajetan von Weiller* (1762—1826) und *Jakob Salat* (geb. 1766) nutzten *Jacobis* Ideen besonders in Bestrebungen für religiöse Aufklärung innerhalb der katholischen Kirche aus. Sie sind beide sehr fruchtbare Schriftsteller gewesen; der erstere dabei von grösserer Tiefe. Wie *von Weiller* und *Salat* in Bayern, so, nur mit grösserem Erfolge wirkten in Österreich *Leopold Rembold* (1787—1844), so lange ihm der akademische Lehrstuhl nicht verschlossen war; so ferner der Böhme *Anton Müller* (1792 bis 1843), und die Schüler *Rembolds: J. N. Jäger* und *R. Joh. Lichtenfels* (1795—1860), welche beide von Wien aus die Jacobische Phi-

losophie so auf die Österreichischen Katheder brachten, wie es später mit der Herbartschen geschah. In beiden Fällen glaubte die Geistlichkeit eine Philosophie dulden zu dürfen, welche die Erkenntnis des göttlichen Wesens für unmöglich erklärte. In einer noch freieren Stellung zu *Jacobi* stand *Jean Pierre Frédéric Ancillon* (geb. 1767, gestorben als preussischer Minister 1837), von dem die staatsrechtlichen Schriften hier nicht, wohl aber die beiden über Glauben und Wissen in der Philosophie (Berlin 1824) und zur Vermittelung der Extreme in den Meinungen (2 Bde., 1828—31) anzuführen sind. Verwandte Ansichten entwickelt, beschränkt sie aber auf das ästhetische und das religiöse Gebiet, *Chr. Aug. Heinr. Clodius*, Professor in Leipzig (1772—1836). Sein Entwurf einer systematischen Poetik (2 Bde., Leipz. 1804), der Grundriss der allgemeinen Religionslehre (Leipzig 1808) und seine Schrift von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein (4 Bde., Leipz. 1818—22) sind hier zu nennen. Seine poetischen Arbeiten gehören nicht hierher.

C. Die Halbkantianer.

§ 305.

3. *Urceus (W. Tr. Krug)*, Meine Lebensreise, Leipzig 1835. — 4. *E. L. Th. Henke*, Jakob Friedrich Fries aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt, Leipz. 1867. — 8. *W. Esser*, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832. *Albert Kreuzhage*, Beurtheilung der Hermesischen Philosophie u. s. w., Münster 1838. *Bernh. Bolzano*, Prüfung der Philosophie des seligen Georg Hermes u. s. w., Sulzbach 1840. — 12. Lebensbeschreibung des Dr. Bolzano u. s. w., Sulzbach 1836; neue Ausgabe, Wien 1875 (Autobiographie).

1. So lange die Lehren *Kants* bloss in der Art verteidigt werden, wie oben angedeutet wurde, dass man den Gegnern Nicht- oder Missverständnis vorwirft und das einmal Gesagte noch einmal sagt, wie etwa *Kant* das in der Kritik der reinen Vernunft Gesagte in den Prolegomenen wieder, zum Teil besser sagt, behält natürlich die Lehre ihre ursprüngliche Reinheit. Anders wird sich's dort verhalten, wo wirklich auf die Einwendungen der Gegner eingegangen wird; da bleibt auch hier nicht aus, was niemals ausgeblieben ist, und worauf schon bei den Eleaten (s. § 37) hingewiesen wurde: man wird von dem Standpunkt des anderen beeinflusst. Liegt nun dieser niedriger als der verteidigte, so geht es Einem wie dem *Melissos:* man kommt herunter; wie denn nicht zu leugnen ist, dass als *Kant* sich mit der von seinem System überwundenen realistischen Popularphilosophie verständigen wollte, er seinen Idealismus (wenigstens scheinbar) abschwächte. Anders dort, wo der Standpunkt des Gegners ein höherer ist. Da wird, sei es auch nur in formeller Hinsicht, das sich mit ihm

auf ein Niveau Stellen vorwärts bringen, wie das Beispiel *Zenos* gezeigt hat. Alle drei in den beiden vorhergehenden Paragraphen genannten Antagonisten des Kantschen Standpunktes, die realistisch gefärbte synkretistische Popularphilosophie, wie sie zuletzt besonders durch die Göttinger repräsentiert ward, der zur Popularphilosophie gewordene Wolffianismus, wie ihn *Nicolai, Eberhard* und deren Geistesgenossen vertraten, endlich die Glaubensphilosophie, namentlich in der Gestalt, die sie durch *Jacobi* erhalten hat, werden Veranlassung, dass der Kantianismus mit anderen Elementen versetzt wird, und jene eigentümlichen Erscheinungen hervortreten, welche *H. Ritter* zuerst mit dem treffenden Namen der Halbkantianer bezeichnet hat. Ganz abgesehen von der subjektiven Begabung der Männer werden je nach der verschiedenen Aufgabe, die sie sich stellen, ihre Leistungen in ungleichem Range stehen. Elemente der realistischen oder idealistischen Popularphilosophie in den Kritizismus hineinbringen, der sie beide hinlänglich in sich aufgenommen hat, heisst nicht ihn bereichern. Wohl aber geschieht dies, wenn der Glaubensphilosophie, die mit ihm auf einem Boden stand, ja in manchem über ihn hinausging, einiges für ihn entnommen wird. Eben darum steht *Fries* so hoch über *Bouterwek* und *Krug* und ist er der einzige gewesen, der eine Lehre gegeben und eine Schule gegründet hat, die beide eine nachhaltige Wirkung zeigen.

2. *Friedrich Bouterwek*, geb. am 15. April 1766, in Göttingen zum Juristen und Bellestristen gebildet, fing im J. 1791 ebendaselbst an, über Kantsche Philosophie Vorlesungen zu halten, zu der sich auch seine ersten Schriften (Aphorismen, 1793; Paulus Septimius, 2 Tle., 1795) im wesentlichen bekennen. Im Praktischen wich er zuerst ab, wo er ein materielles Moralprinzip vermisste, was freilich hiess *Kant* entsagen. Bald aber zeigte *Bouterwek* auch im Theoretischen, dass Göttingen nicht der Boden war, auf dem der Idealismus gedeihen konnte. Das Pochen auf Realismus in seiner nächsten Nähe, *Schulzes* Anesidemus und andere skeptische Schriften, dabei das rücksichtslose Fortschreiten *Fichtes* auf der idealistischen Bahn, brachten ihn dahin, überall nach Schutz dagegen zu suchen. *Jacobis* Schriften machten ihn auf *Spinoza* aufmerksam, und sein Abriss akademischer Vorlesungen (1799), besonders aber sein Hauptwerk, Idee einer Apodiktik (2 Bde., Halle 1799), enthielt den (später von ihm selbst für verfehlt erklärten) Versuch, den Kritizismus durch Hineinnehmen realistischer Elemente zu vervollkommnen. Später schloss er sich immer mehr an *Jacobi* an. Die Schriften aber, welche er in dieser späteren Zeit veröffentlichte, haben, mit Ausnahme seiner Philosophie der Religion (1824), nicht viel Berücksichtigung gefunden; die rein philosophischen nämlich. Dagegen ist seine Aesthetik (2 Tle., Leipz.

1806) öfter aufgelegt, und seine zwölfbändige Geschichte der Poesie und Beredtsamkeit (1801—1819) viel gelobt worden. Die Ästhetik steht auf einem mehr empirischen Standpunkt. Wo er ihren Gegenstand philosophisch behandelt, wie in seiner Metaphysik des Schönen (1807), hat er nicht so gefallen. Er starb am 8. Aug. 1828 als Professor in Göttingen. Die Apodiktik, so genannt weil sie nach dem letzten, apodiktisch gewissen Grunde aller Erkenntnis sucht, will eine Selbstverständigung des Kritizismus sein. Einer solchen bedürfe derselbe, weil *Kant* zwar auf den Unterschied zwischen Denken und Wissen hingewiesen, diesen aber immer wieder vergessen und dem Wissen das blosse Denken substituiert habe. Sondert man nun beide, und betrachtet zuerst das blosse Denken (logische Apodiktik), so findet sich, dass das Denken mit seinen Demonstrationen höchstens das Gedacht-werden-müssen, nie aber das Sein oder die Objektivität beweist, also keine Sicherheit gewährt. Die Kritik des Denkens also oder die logische Apodiktik läuft auf logischen Pyrrhonismus hinaus. Ebenso die transscendentale Apodiktik, der zweite Teil des Systems, auf den Spinozismus. Es zeigt sich nämlich, dass zum Wissen die nicht zu demonstrierende unmittelbare Gewissheit eines Seins oder absoluten Etwas nötig ist, ein absolutes Realprinzip (das auch *Kant* in seinem nicht abgeleiteten Dinge an sich einschwärzt), in welchem keine Mannigfaltigkeit liegt (daher auch *Kant* nie beweist, dass es Dinge an sich gebe), also jenes *omne esse* bei *Spinoza*. Über den logischen Pyrrhonismus aber und den transscendentalen Spinozismus soll die Apodiktik in ihrem dritten (praktischen) Teil hinausgehen. Die Erfahrung nämlich der eigenen Selbstthätigkeit und des derselben entgegentretenden Widerstandes beweist in uns und ausser uns lebendige Kraft oder Virtualität, wiederlegt also den Pyrrhonismus. Ebenso ist, da Praxis nicht ohne Individualität, diese aber nicht ohne Vielheit von Individuen denkbar ist, der Spinozismus wiederlegt; und die praktische Apodiktik hat nachzuweisen, wie wir dazu kommen, viele Widerstand leistende Körper, unter diesen aber solche zu statuieren, die wir als Menschen zu respektieren haben. Bei der letzteren Frage wird der Kanon aufgestellt: eine vernünftige Antwort auf eine vernünftige Frage verbürgt die Existenz eines Vernunftwesens, und darum auf die Sprache grosses Gewicht gelegt. Als den passendsten Namen für seine Lehre hat *Bouterwek* selbst „Absoluter Virtualismus" vorgeschlagen, und ist gegen denselben nichts zu sagen. Da die Philosophie, deren erste Einflüsse *Bouterwek* empfangen, und von deren Nachwirkung er sich nie ganz frei gemacht hat, ein aus sehr verschiedenen Bestandteilen komponierter Synkretismus war, so ist es erklärlich, dass er von jeder neuen Lehre, die ihm bekannt wurde, dies und jenes zu der

seinigen hinzufügen konnte. Darum mag es wahr sein, dass viele seiner Gedanken *Schelling* entnommen wurden; obgleich einer, der von *Kant* ausgeht und *Spinoza* studiert, um Schutz gegen *Fichte* zu finden, auch ohne Entlehnung zu Berührungspunkten mit ihm kommen konnte. Dass aber durch diese Verschmelzung Kantscher Lehren mit dem Synkretismus, den *Kant* hinter sich gelassen hatte, Inhalt und strenge Form des Systems leiden musste, ist klar.

3. Das letztere ist nun nicht der Fall mit dem transscendentalen Synthetismus *Krugs*, weil die Form der Popularphilosophie, mit der er den Kritizismus versetzt, in ihrem Ursprunge ein streng geschlossenes System gewesen war. Daher hier das nette, durch dichotomische Einteilung übersichtliche, durch griechische Terminologie gelehrte Ansehen. *Wilhelm Traugott Krug*, am 22. Januar 1770 in Radis bei Wittenberg geboren, studierte seit 1788 in Wittenberg unter *Reinhard* Theologie, unter *Jehnichen* (Wolffsche) Philosophie. Nachdem er in Jena kurze Zeit *Reinhold* gehört hatte, gab er in Göttingen seine Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion (1795) heraus, die zwar anonym herauskamen, aber seinen Namen bekannt machten. Schon in Wittenberg begann er seine (über-)fruchtbare Schriftstellerthätigkeit, die er als Professor in Frankf. a. d. O., dann (seit 1805) in Königsberg, endlich (seit 1809) in Leipzig bis an seinen Tod (13. Jan. 1842) fortgesetzt hat. Ausser grösseren Werken hat er eine grosse Anzahl von Broschüren im Geiste des religiösen und politischen Liberalismus geschrieben, und ausserdem eine Menge gelehrter Händel gehabt. Der Entwurf eines Neuen Organon der Philosophie (Meissen 1801) enthält das Programm seiner folgenden Thätigkeit, an das er sich auch streng gehalten hat. Was die Fundamentalphilosophie (1803), das System der theoretischen Philosophie (3 Bde., 1806—10), das System der praktischen Philosophie (3 Bde., 1817—19), die alle öfter aufgelegt sind, sehr weitläufig entwickeln, findet sich alles konziser, und darum besser in seinem öfter aufgelegten Handbuch der Philosophie (2 Bde., 1820). Das allgemeine Handbuch der philosophischen Wissenschaften (5 Bde., 1827 ff.) ist gleichfalls wieder aufgelegt, sowie viele seiner Werke in fremde Sprachen übersetzt sind. — Da Philosophieren nach *Krug* nichts anderes ist, als durch Einkehr in sich sich selbst verstehen und zum Frieden mit sich selbst gelangen, so wird zuerst in einer philosophischen Problematik gefragt und in der philosophischen Apodiktik beantwortet werden müssen, welches die eigentlichen Fundamente alles Erkennens sind? *Krug* findet diese in den unmittelbar gewissen Thatsachen des Bewusstseins, welche der gesunde Menschenverstand fühlt, die philosophierende Vernunft aber nicht sowohl aus

einer Grundthatsache deduziert (wie *Reinhold* und *Fichte* das wollen), sondern auf eine reduziert. Dieselbe kann so formuliert werden: Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. In dieser Formel hätte man also das höchste Prinzip aller Philosophie. Da in jedem bestimmten Bewusstsein eine Synthesis von Sein und Wissen gegeben ist, dies aber zu seiner Voraussetzung hat, dass Sein und Wissen ursprünglich *(a priori)* in uns verknüpft sind, so weisen alle empirischen Synthesen (Thatsachen des Bewusstseins) auf eine Urthatsache oder eine transscendentale Synthesis, die, weil sie die ursprüngliche, nicht genetisch erklärt noch begriffen werden kann. Diese transscendentale Synthesis, die sich in dem Ich findet — *Kant* hatte gesagt, durch welche das Ich wird — enthält, wie eine Reflexion darauf zeigt, dass sowohl dem Ich als seinem Gegenteil Realität eingeräumt wird. Darum sind die beiden einseitigen Ansichten, der zum Materialismus führende Realismus und der zum Nihilismus führende Idealismus, Einseitigkeiten, welche der transscendentale Synthetismus, der vielleicht nicht Kantizismus, gewiss aber der wahre Kritizismus ist, hinter sich lässt. Dieses System erkennt in Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande die dreifache Überzeugung vom eigenen Dasein, vom Sein anderer Dinge und von der zwischen beiden stattfindenden Gemeinschaft an, als unumstösslich gewisse, wenngleich unbeweisbare Thatsache. Betrachtet man dann weiter die Thatsachen des Bewusstseins, so findet man gewisse Bedingungen, unter denen der empfangene empirische Inhalt in das Bewusstsein fällt, die bei allen Menschen sich finden, und also den wesentlichen Grundcharakter des Menschen ausmachen. Diese, deren Summe das reine Ich genannt werden kann, sind vorzugsweise Gegenstand der Philosophie, die also nicht sowohl das individuell Verschiedene, als vielmehr die allen Menschen gemeinschaftlichen Vermögen, Gesetze und Schranken betrachtet. Der ersten giebt es, da das Gefühl der dunkle Anfang des theoretischen und praktischen Verhaltens ist, zwei: Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, jedes in drei Stufen sich zeigend. Daher zerfällt die Philosophie in theoretische und praktische, die erstere aber in Denklehre *(logica s. dianoeologia)*, Erkenntnislehre *(methaphysica s. gnoseologia)*, Geschmackslehre *(aesthetica s. callologia)*, die zweite in Rechtslehre *(jus naturae s. dicaeologia)*, Tugendlehre *(ethica s. aretologia)*, Religionslehre *(ethico-theologia s. eusebiologia)*. Im Inhalt tritt wenig Eigentümliches hervor. In der Erkenntnislehre werden, da zur Erkenntnis Anschauung und Begriff gehören, die Formen des reinen Ich, Zeit, Raum und Kategorieen abgehandelt, die schwierigen Untersuchungen über Paralogismen und Antinomieen der reinen Vernunft aber weggelassen. In der Rechtslehre werden Ehe, Staat und Kirche aus der

reinen, wo sie keine Stelle finden, in die angewandte verwiesen. Der Urvertrag des Staates wird wie ein Faktum behandelt. Die Religionslehre beruht, wie alle einzelnen Teile der Philosophie, auf Thatsachen des Bewusstseins; und zwar sind es hier zwei, welche den Inhalt des religiösen Bewusstseins ausmachen: der Glaube an Gott, die Hoffnung eines ewigen Lebens. Die Dogmen sind objektive Ausdrücke für die subjektiven Zustände der Religiosität, d. h. der Zuversicht, dass sich der Zweck der Menschheit verwirkliche. Ohne Optimismus und Perfektibilismus ist daher keine Religiosität denkbar.

4. Zur Verschmelzung des Kantianismus mit der Glaubensphilosophie, welche, wie oben gezeigt ward, kein Rückschritt zu sein braucht, und die sich eben deswegen der weitaus bedeutendste unter den Halbkantianern zur Aufgabe macht, hatte *Kant* selbst einen entgegenkommenden Schritt, wenigstens halb, gemacht. Wer diesen vollendet, wird in dieser Beziehung sagen dürfen, er habe *Kant* hinter sich gelassen. Die den Glaubensphilosophen so anstössige Behauptung, dass der Glaube es nur mit praktischen Postulaten zu thun habe, war bei *Kant* eine Folge von dem jenen willkommenen Satze, dass das Göttliche nicht erkannt werden könne, und der (von ihnen nicht zugestandenen) Behauptung, dass es ausser dem Gebiete des Erkennens nur noch das Gebiet des Wollens gebe, also was nicht Naturbegriff notwendig Freiheitsbegriff sei, was nicht der Physik zufalle der Ethik angehören müsse. Nun aber hatte *Kant* selbst in seiner Kritik der Urteilskraft (in welcher *Fries* den Mittelpunkt des ganzen kritischen Systems erkannte) und seiner Religionsphilosophie den Zauber dieses Dilemmas eigentlich gebrochen. Das sonst Entgegengesetzte fällt offenbar zusammen, wo das Schöne nicht (durch Begriffe) gewusst, auch nicht (mit Interesse) gewollt, sondern gefühlt wird. Und ebenso ist in der Religion als dem Hoffen, dem *Kant* ausdrücklich die Glückseligkeit als Objekt zuweist, dieser sonst ganz praktische Begriff Gegenstand nicht eines Wollens, sondern einer harrenden (also theoretischen) Erwartung. Eine Verschmelzung des ästhetischen und religiösen Gefühls, ein Zusammenstellen beider mit dem von *Jacobi* selbst Gefühl genannten Glauben, das ist es, was der von *Herder*, *Schiller* und *Jacobi* zuerst angeregte, von *Reinhold* nicht, desto mehr von *Kant* befriedigte, von *Fichte* angewiderte, endlich im Wechselverkehr mit *Jacobi* gebildete *Fries* versucht. Ganz abgesehen aber von dieser Verschmelzung mit Jacobischen Ideen, die zufällig genannt werden kann, hat *Fries*, was ihn abermals von den beiden eben genannten Halbkantianern zu seinem Vorteil unterscheidet, durch seine Auffassung des Kritizismus einen bei *Kant* unbestimmt gebliebenen Punkt, wenn auch einseitig, doch immer näher bestimmt. Wie sich das reine Ich zu dem empirischen verhalte,

was es für eine Bewandtnis habe mit dem Bewusstsein im Unterschiede von einem Bewusstsein, darüber hatte sich *Kant* so undeutlich ausgesprochen, dass er die Deutung seiner Worte frei liess. Zugleich aber forderte er dazu auf, hierüber Genaueres zu bestimmen; denn dass beide mit demselben Worte (Ich, Bewusstsein u. s. w.) bezeichnet wurden, liess nicht zu, sie völlig auseinanderzuhalten. Während nun die weitere Fortbildung des Kritizismus durch *Fichte* das reine oder transscendentale Ich so in den Vordergrund stellte, dass das empirische als ein Accidens oder eine Wirkung von ihm erschien, war das entgegengesetzte Auskunftsmittel gleichfalls möglich. Dieses ergreift eben *Fries*. Alles, was *Kant* vom Ich sagt, bezieht er auf das empirische Ich. Eine notwendige Folge davon ist, dass alle Untersuchungen über das Ich zu Fragen der empirischen Psychologie werden. Das Thema, welches *Fries* in seiner ganzen späteren Wirksamkeit durchführt: die Kritik der Vernunft ist eine psychologische, darum empirische Untersuchung darüber, wie wir *a priori* erkennen, hat er bereits ausgesprochen, als er die Universität Jena bezog. Veröffentlicht wurde es zuerst im Jahre 1798 im dritten Heft von *C. Chr. F. Schmids* Psychologischem Journal. Die abstossende Wirkung, welche *Fichte*, den er in Jena hörte, auf ihn äusserte, hat ihn in seiner Auffassung nur bestärkt, und musste ihn immer wieder dem annähern, der die Aufgabe der Philosophie in das Selbstverständnis gesetzt, unter dem Selbst aber, ähnlich wie die Schottische Schule, nur *Kants* empirisches Ich verstanden hatte: *Jacobi*. Im späteren persönlichen Verkehr haben sie sich gegenseitig in ihren Ansichten bestärkt und gefördert. — *Jakob Friedrich Fries*, am 23. Aug. 1773 zu Barby geboren und daselbst in der Brüdergemeinde gebildet, studierte in Leipzig und Jena seit 1795 Philosophie, habilitierte sich, nachdem er einige Jahre in der Schweiz Hauslehrer gewesen war, in Jena 1801, und ward nach mehrjährigen Reisen 1806 Professor der Philosophie und Mathematik in Heidelberg, nachdem er ausser einigen kleineren, zum Teil anonym geschriebenen Sachen seine Philosophische Rechtslehre (1803), sein System der Philosophie als evidenter Wissenschaft (1804) und Wissen, Glaube und Ahndung (1805) veröffentlicht hatte. Während seiner Heidelberger Professur erschien sein dem grösseren Teil nach schon in der Schweiz entworfenes Hauptwerk, Neue Kritik der Vernunft (3 Bde., 1807; 2. Aufl. 1828 ff.), sowie sein System der Logik (1811). Im Jahre 1816 nach Jena berufen, musste er sich wegen seiner Beteiligung am Wartburgfeste vom Jahre 1824 an auf Vorlesungen über Mathematik und Physik beschränken. Erst später las er wieder philosophische Fächer. Am 10. Aug. 1843 ist er gestorben. Die bedeutendsten Schriften, die er während seiner Jenaer Zeit herausgegeben hat, sind:

Handbuch der praktischen Philosophie (1. Bd., 1818; 2. Bd., Religionsphilosophie, 1832), Handbuch der psychischen Anthropologie (2 Bde., 1820), Mathematische Naturphilosophie (1822), System der Metaphysik (1824), Geschichte der Philosophie (2 Bde., 1840).

5. Als seine Hauptabweichung von *Kant* giebt *Fries* selbst dies an, dass er *Kants* Untersuchungen in empirisch-psychologische oder anthropologische verwandelt, und dadurch jenes „Vorurteil des Transscendentalen“ entfernt habe, das in *Reinhold, Fichte, Schelling* (über die er 1803 ein eigenes Buch geschrieben hat) schlimme Früchte getragen habe. Er tadelt, dass *Kant* so vieles, z. B. was die reine Apperzeption betreffe, *a priori* zu bestimmen suche, und will anstatt dessen nur erzählen, was er durch Selbstbeobachtung finde. (Freilich bleibt er die Rechtfertigung für die Voraussetzung schuldig, dass jeder, der sich beobachtet, dasselbe finden werde, deren *Kant*, eben weil er nicht psychologisch verfuhr, nicht bedurfte). Mit Ausnahme dieses Fehlers sei durch die subjektive Wendung, die *Kant* der Philosophie gab, dieselbe in eine neue Ära getreten: eine Menge nie zu beantwortender Fragen, z. B. nach der transscendentalen Wahrheit oder der Übereinstimmung der Vorstellungen und Gegenstände, seien ein für alle Mal abgethan, und haben den allein statthaften nach der subjektiven oder psychologischen Wahrheit Platz gemacht. Das Organ, durch welches diese Selbstbeobachtung möglich, ist der reflektierende Verstand, dessen Funktion das Analysieren und darum das Urteilen ist. Der Verstand schafft deswegen eigentlich keine Erkenntnis, sondern klärt sie nur auf, bringt sie zum Bewusstsein. In berechtigtem Gegensatz zu *Kant*, der alles bewiesen haben will, habe *Jacobi* auf gewisse unbeweisbare Erkenntnisse in uns hingewiesen. Aber er streife nahe daran, nicht einmal zu dulden, dass etwas deduziert werde, womit alle Philosophie aufhören würde, und Mystik an ihre Stelle träte. Während Beweisen ein objektives, ist Deduzieren ein subjektives Begründen, welches darin besteht, dass nachgewiesen wird, wie einer Behauptung eine ursprüngliche Erkenntnis zu Grunde liegt. So ist das Dasein Gottes zwar nicht bewiesen, wohl aber deduziert, wenn gezeigt wird, dass jede endliche Vernunft an Gott glaubt. Das Vermögen dieser zweifelsfreien, eben darum irrtumslosen Prinzipien ist die Vernunft oder die ursprüngliche Selbstthätigkeit, die mit der ursprünglichen Erregbarkeit, der Sinnlichkeit, zusammen das Wesen des sinnlich-vernünftigen Geistes oder Menschen konstituiert, so dass eben deswegen jede Geistesfunktion, sein Erkennen, Wollen, Fühlen, unter dieser Form steht, sich als sinnliches und vernünftiges zeigen kann. Die ursprünglichen Prinzipien der Vernunft zum Bewusstsein zu bringen oder ihnen die Form

von Urteilen zu geben ist das Geschäft des Verstandes, der dadurch die Aufgabe der Transscendentalphilosophie löst. Wie *Kant* beginnt auch *Fries* mit der Empfindung; wie *Reinhold* und noch mehr wie *Maimon* will er, dass dabei nur auf das Gegebensein derselben, nicht auf den etwaigen Geber geachtet werde. Genauer als beide aber geht er dann darauf ein, wie durch einen Mechanismus, den er mit *Platner* den gedächtnismässigen Gedankenlauf nennt, die produktive Einbildungskraft die Empfindungen zu Erscheinungen verräumlicht und verzeitlicht, welche dann wieder durch den logischen Gedankenlauf vermöge der Kategorieen in Erfahrungen verwandelt werden, von deren möglichen Gegenständen allein es ein wahres, darum aber auch ein mathematisches Wissen giebt.

6. Bis dahin ganz einverstanden mit *Kants* transscendentaler Ästhetik und Analytik, glaubt *Fries* eine Lücke zu entdecken. *Jacobis* Spott, *Kant* habe die Annahme von Dingen an sich nur aus dem Reflexionsbegriff Erscheinung abgeleitet, scheint ihm nicht ganz unverdient. Da die Gegenstände der möglichen Erfahrung nur Relationen und nie Vollständigkeit geben, es aber eine vorgefundene, nicht weiter abzuleitende Thatsache ist, dass die Vernunft eines Seins an sich bedarf, so muss sie über das, was ein solches nie darbieten kann, hinausgehen; und damit tritt sie in das Gebiet der Ideen oder Zwecke, d. h. dessen, was sein soll. Als Aufgaben sind sie Gegenstände des Glaubens, nicht Objekte des Wissens. Beide, Natur und Freiheit, sind so von einander gesondert, dass *Fries* jede teleologische Betrachtung der Natur absolut verwirft, auch *Kant* tadelt, dass er den Organismus als Naturzweck fasst. Vielmehr reiche der Begriff der Wechselwirkung und des Kreislaufs vollkommen dazu aus, wie *Schelling* in seiner Naturphilosophie, die eben deswegen die erste grosse Idee seit *Kants* Kritik genannt werden könne, gezeigt habe. Auch der Organismus muss mathematisch konstruiert werden; denn eine andere Naturphilosophie als eine mathematische giebt es nicht, wie *Kant* richtig behaupt hat, der ebenso richtig auch den Grund angegeben hat, warum die innere Natur nur Gegenstand einer deskriptiven, nicht eigentlich philosophischen Behandlung werden kann. Trotz dieser Erklärung gegen *Kants* Ansicht vom Organismus nennt *Fries* doch die Kritik der Urteilskraft *Kants* bedeutendstes Werk, und zwar weil daselbst zuerst die Aufmerksamkeit gelenkt worden sei auf ein Gebiet, in dem sich Vernunft und Verstand, An sich und Erscheinung, Idee und Erfahrung berühren. Dies sei das Gebiet des Schönen und Erhabenen. (Schon in seiner ersten Schrift hatte *Fries* darauf hingewiesen, dass die teleologische Urteilskraft Gesetze aufstelle, welche für eine Welt der Erscheinungen zu weit, für eine Welt der Dinge an sich zu enge seien, darum aber die

Annahme rechtfertigen, dass die Welt der Erscheinungen Erscheinung der Welt der Dinge an sich sei). Hier und ebenso in dem religiösen Gebiete komme es zum Anerkennen des über die Erfahrung Hinausgehenden im Erfahrungsgebiete, des Ewigen im Endlichen, ein Anerkennen, das am passendsten Ahndung genannt werde. Weil die Religion kein positives Wissen ihres Inhaltes giebt, so ist dieser Geheimnis. Die Welt, in deren wissenschaftliche Betrachtung Ideen durchaus nicht, nicht einmal zum regulativen Gebrauch, wie *Kant* sagt, hineingetragen werden dürfen, wird in der ästhetisch-religiösen Betrachtung nach Ideen gedeutet. Die Summe seiner anthropologisch-kritischen Untersuchungen oder seines Anthropologismus hat *Fries* oft so formuliert: von Erscheinungen wissen wir; an das wahre Wesen der Dinge glauben wir; Ahndung lässt aus jenen dies erkennen.

7. *Fries* steht hinsichtlich des Weges, den er einschlägt, nicht vereinsamt da. Ziemlich unabhängig von ihm kam *Gottl. Benj. Jäsche*, Herausgeber von *Kants* Logik, Verfasser einer Architektonik der Wissenschaften (1819), der Grundlinien der Ethik (1824) und einer Monographie über den Pantheismus (3 Bde., 1826 ff.), der als Professor in Dorpat starb, in entschiedenem Anschluss an *Fries* wieder *Friedrich van Calker*, geb. 1790, gest. am 4. Jan. 1870 als Professor in Bonn), Verfasser der Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen (1820) und einiger anderen Schriften, zu einer ähnlichen Verschmelzung der Lehre *Kants* und *Jacobis*, die dann durch *de Wette* und andere in die Theologie eingeführt wurde. Auch *Christian Weiss* (26. Mai 1774 bis Febr. 1853), Verfasser vieler Schriften, unter welchen die vom lebendigen Gott (Leipz. 1812) das meiste Aufsehen gemacht hat, hat sich in vielem an *Fries* angeschlossen. Als eine geschlossene Phalanx trat die Friessche Schule nach dem Tode des Meisters auf, und wird weiterhin unter den Erscheinungen nach *Hegels* Tode zur Sprache kommen (s. § 344, 2).

8. Zwei Jahre jünger als *Fries* ist ein Mann, der zwar seine Hauptbedeutung in der katholischen Theologie hat, in welche er teils direkt, durch Gründung einer zahlreichen Schule, teils indirekt, durch Hervorrufen einer mächtigen Reaktion, ein erhöhtes Leben gebracht hat, den aber dieser Grundriss nicht übergehen darf, und dann gleichfalls unter die Halbkantianer stellen muss. Es ist *Georg Hermes*, geb. 22. April 1775, der, gebildet auf dem Gymnasium zu Rheine und der Universität Münster, am letzteren Orte als Gymnasiallehrer und Universitätsprofessor, von 1820 bis an seinen Tod (26. Mai 1831) als Professor der Theologie in Bonn sehr anregend gewirkt hat. Durch Anlage und Bildungsgang mehr zum mündlichen Lehrer bestimmt, ist er kein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Seinen Untersuchungen

über die innere Wahrheit des Christenthums (Münster 1805) folgte sein Hauptwerk, Einleitung in die christkatholische Theologie, und zwar der erste (bei weitem wichtigste) Teil, die philosophische Einleitung im Jahre 1819 (2. Aufl. 1831), der zweite (unvollendete), die positive Einleitung, im Jahre 1829 (2. Aufl. 1834). Diese sowie die nach seinem Tode herausgekommene Christkatholische Dogmatik interessiert uns hier nicht.

9. Gute mathematische Vorbildung lässt *Hermes* in seinem Philosophieren vor allem bestimmte, deutliche Begriffe suchen, und im Gegensatz zu dem „lebhaften" ein kaltes und affektloses Denken fordern. Die Richtung wieder seiner Philosophie bestimmte der Umstand, dass die empirische Psychologie ihm das Eingangsthor zur Philosophie geworden war. Sehr weit gehende religiöse Zweifel liessen ihn zuerst bei der älteren Metaphysik, wie sie sich unter den Händen des Wolffisch gebildeten Eklektikers *Stattler* gestaltet hatte, Beruhigung suchen. Er fand sie um so weniger, als er zugleich *Kant* studierte. Die „subjektive Wendung", die *Fries* an *Kants* Philosophie rühmt, gefiel auch *Hermes*, der eben darum von den neueren Philosophen *Kant* und *Fichte* (den letzteren nur in seinen populären Schriften) über alle übrigen stellt, namentlich über die Naturphilosophen, die nach ihm nur mit der Phantasie philosophieren. Aber volle Befriedigung fand er auch bei jenen beiden nicht, weil sie ihm von gewissen unbewiesenen Voraussetzungen auszugehen schienen, die ihnen unmöglich machten, was bei weiter gehendem Zweifel möglich wird: zu einer Metaphysik, d. h. zur Erreichung einer Wirklichkeit auf dem Wege der Reflexion zu gelangen. Stellt man, wie die philosophische Untersuchung das muss, alles in Frage, auch was bis dahin als selbstverständlich gegolten hat, so wird die philosophische Einleitung vor allem fragen müssen: giebt es für Menschen eine Entschiedenheit über Wahrheit, in welchen Wegen entsteht sie, und ist einer von diesen anwendbar auf den Beweis des Christentums? An diese Frage schliesst sich dann als zweite: ist ein Gott und wie ist er beschaffen? als dritte: muss eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen, und unter welchen allgemeinen Bedingungen muss sie als wirklich erachtet werden? Mit der Beantwortung dieser drei Fragen ist die philosophische Einleitung beschlossen. (Die positive enthält in dem allein erschienenen ersten Teil eine Untersuchung über Echtheit und Glaubwürdigkeit der Bibel; der zweite und dritte Teil, welche die Tradition und das mündliche Lehramt betrachten sollten, sind nicht erschienen).

10. Die erste (nach Kantscher Terminologie transscendentale) Untersuchung bestimmt zuerst die Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkannten oder unseres Urteils mit dem in der

Wirklichkeit vorhandenen Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, und zeigt, dass da eine Vergleichung mit dem nicht-erkannten Gegenstande unmöglich, die psychologische Untersuchung: ob und wo wir über solche Übereinstimmung entscheiden, und wieder: ob und wo diese Entschiedenheit sicher ist, allein uns übrig bleibt. Diese beiden Fragen fallen mit diesen zusammen: worüber sind wir vor aller Reflexion entschieden? und: was bleibt auch nach der Reflexion als unwiderruflich feste Entschiedenheit bestehen? Da findet sich nun sogleich, dass die Entschiedenheit, die wir in uns finden, bald uns angethan ist, bald frei von uns angenommen wird. Im ersten Falle ist sie Fürwahrhalten (kürzer: Halten), im zweiten Fürwahrannehmen (kürzer: Annehmen). Die zu beantwortende Frage enthält also erstlich die: giebt es ein sicheres, d. h. vor der Reflexion bestehendes Fürwahrhalten? Da findet sich, dass sowohl das Wissen, d. h. das durch die sinnliche Anschauung gegebene Bewusstsein, als auch das vom Verstande durch Anwendung seiner Stammbegriffe aus jenem gemachte Erkennen und Verstehen diese Sicherheit nicht haben. Das vom Verstande notwendig zu Denkende ist noch nicht ein notwendig für wahr zu Haltendes. Die Philosophieen des Verstandes, die dies verkennen, auch die Kantische, sind daher Philosophieen des Scheins. Anders als mit dem Vermögen des Wissens (Sinnlichkeit) und Denkens (Verstand) verhält sich's mit der Vernunft, dem Vermögen des Begreifens oder Begründens, welche zu dem Erkannten und Verstandenen einen Grund hinzu denkt, um seine Möglichkeit einzusehen. Das Prinzip des Verstandes, der Satz der Identität, ist für sie nur Prinzip der Nicht-Realität, *conditio sine qua non.* Erst zu dem, was der Verstand als wirklich denken muss, sucht die Vernunft einen Grund. Hat sie diesen gefunden, und ist ihrem Bedürfnis des Begründens genug gethan, so muss sie nicht nur denken, sondern für wahr und wirklich halten. Der Verstand ist blosses Denk-, die Vernunft ausserdem auch Wahrheits- und Wirklichkeitsvermögen. Machen wir nun sie zum positiven Kriterium, und versuchen solches, was wir wissen und verstehen, zu widerrufen (zu bezweifeln), so findet sich, dass was wir unmittelbar in uns als Sache finden (z. B. die Thatsache, dass wir empfinden) für wahr gehalten werden muss, und vor jeder Reflexion als solches besteht. Die transscendentale erste Frage: giebt es ein sicheres (für wahr) Halten? wäre also bejaht. Wie steht es mit der zweiten: giebt es ein sicheres Annehmen aus praktischen Zwecken? Zuerst wird gezeigt, dass sinnliche Zwecke zu keinen Annahmen berechtigen, also ein (für wahr) Annehmen aus Neigung keine Sicherheit giebt. Anders ist es mit den vernünftigen Zwecken, d. h. denen, welche die Vernunft nicht nur anrät, sondern unbedingt vorschreibt, so dass sie sich hier nicht nur als praktische, sondern als

verpflichtende erweist. Da kann allerdings die moralische Nötigung eintreten, solches anzunehmen, was der theoretischen Vernunft zweifelhaft (nie was ihr unmöglich) erscheint. In allen den Fällen nämlich, wo das höchste Pflichtgebot, Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde in uns und anderen, nicht erfüllt werden kann, ohne die Annahme dieses oder jenes Wirklichen, sind wir desselben im eigentlichen Sinne des Wortes moralisch gewiss. Diese Gewissheit ist eine ganz andere als das notwendige Fürwahrhalten. Denn bei letzterem wird immer das Erkannte zuerst und dann erst die Erkenntnis für wahr gehalten, während es sich bei dem Annehmen umgekehrt verhält; auch ist die Notwendigkeit des Haltens eine in der Natur der Vernunft gegründete also physische, die des Annehmens eine durch einen Zweck vermittelte also moralische. Die Sicherheit aber ist bei beiden dieselbe. Das gemeinschaftliche Resultat beider ist (vernünftiger) Glaube. Dies Wort wird mit Recht überall gebraucht, wo etwas unzweifelhaft für wirklich gilt, mit Unrecht da, wo man Meinen sagen sollte.

11. Die Beantwortung der zweiten Hauptfrage erfordert, wie *Hermes* selbst sagt, eine metaphysische (nicht mehr erkenntnistheoretische oder transscendentale) Untersuchung. Denn die Aufgabe aller Metaphysik sei im Grunde nur, auf dem Wege der Reflexion die Wirklichkeit zu erreichen. Ja da sich in dieser Untersuchung zeigt, dass die Frage, ob ein Gott sei, nur beantwortet werden kann, nachdem die gleiche Frage hinsichtlich der Innen- und Aussenwelt beantwortet worden, so ist hier das höchste psychologische, kosmologische und theologische Problem zu lösen. Bei allen dreien kommt *Hermes* zu viel positiveren Resultaten, als *Kant* in seiner transscendentalen Dialektik (s. § 300, 2—4). Anknüpfend an das oben gefundene Resultat, dass was im unmittelbaren Bewusstsein als Sache gefunden wird, für wahr gehalten werden muss und also darf, geht er von dem unzweifelhaften Faktum aus, dass sich Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. in uns finden. Wenn nun der Verstand genötigt ist, einige dieser Zustände als nicht- (mehr) seiende, andere als seiende zu denken, so vermag er dies nur, indem er zeitliche Veränderung einer durch jene Zustände hindurchgehenden Substanz, d. h. eines Ich denkt. Diese von dem Verstande gebildete Vorstellung aber muss die Vernunft realisieren (unwiderruflich machen), weil ihr sonst der Grund (die Möglichkeit) für jenes unzweifelhafte Faktum fehlte. Also muss die prüfende (reflektierende) Vernunft ein von dem Nicht-Ich unterschiedenes Ich, d. h. eine Innenwelt für wahr halten. Ebenso aber muss, wenn das unzweifelhafte Faktum, dass ich die Vorstellung äusserer Objekte mir aufgenötigt finde, als möglich begriffen werden soll, auch die reflektierende Vernunft, wie vor der Reflexion jeder thut, Sinnenobjekte für

an bestimmte Teile des Raumes gebunden und für die Träger oder vielmehr Ursachen unserer Empfindungen halten, d. h. sie muss eine Aussenwelt für wirklich halten. Die Beantwortung der an diese (psychologische und kosmologische) Vorfrage sich anschliessenden (theologischen) Hauptfrage ist dadurch umständlicher, dass sowohl bei der Existenz als bei den Eigenschaften Gottes immer zuerst gefragt wird, ob das (für wahr) Halten, dann, ob das Annehmen derselben notwendig sei. Für die Existenz Gottes ist der entscheidende Vernunftgrund, dass die Veränderung der Dinge, namentlich ihr Entstehen und Vergehen nur begreiflich werden kann, wenn eine unendliche Reihe entstandener Dinge oder wenn ein nicht entstandenes Ding als Ursache davon hinzugedacht wird, das erstere aber, weil man da immer nur zu Wirkungen, nie zu einer Ursache kommt, unhaltbar ist, also nur übrig bleibt, ein Urding oder eine Urursache für wirklich zu halten. Im Gegensatz zu *Kant* und *Fichte* wird behauptet, dass die Gewissheit der Existenz Gottes keine moralische sei, sondern dass es physische Notwendigkeit für die theoretische Vernunft sei, eine einige, ewige, absolute, unveränderliche, persönliche, schöpferische Urursache der veränderlichen Welt für wirklich zu halten. Anders verhält sich's bei den Eigenschaften Gottes, wo theoretische und verpflichtende Vernunft, Halten und Annehmen sich vereinigen, uns wie der unbegreiflichen Macht, Erkenntnis und Güte, so der Heiligkeit, Freiheit und Liebe Gottes gewiss zu machen, vermöge der Gott unsere Glückseligkeit will, die weil er sie ewig will, eben deswegen ewig gewollt wird und also ewig dauert. Trotz dieses durch theoretische und verpflichtende Vernunft unwiderruflich sicheren Glaubens darf nicht verkannt werden, dass vieles, was einmal die Fassungskraft der Vernunft übersteigt, wie z. B. die Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften, nur auf dem Wege der Erfahrung uns gewiss werden kann, ganz besonders aber, dass das eigentliche Wesen Gottes auch nach geschehener Offenbarung uns unerkennbar bleibt. Ein Verkennen der Grenzen unseres Begreifens führt zu anthropopathischen Vorstellungen Gottes, wie sie sich in den gegenwärtigen Irrtümern zeigen, sowohl da, wo die Analogie mit dem Vater zu einem weichlichen, als wo der Vergleich mit dem Richter zu einem harten Gott geführt hat. Hinsichtlich der dritten Frage (Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung) ist nur zu bemerken, dass während die Existenz Gottes durch die theoretische, die oben angeführten Eigenschaften durch die theoretische und verpflichtende Vernunft sicher gestellt wurden, die Offenbarung überhaupt und eine bestimmte Offenbarung insbesondere nur durch die verpflichtende Vernunft garantiert werden soll, so dass sie also eine moralisch notwendige Annahme bleibt.

12. Es kann befremden, dass zu *Hermes* der Mann gestellt wird,

dessen oben angeführte Schrift zwar Hochachtung vor *Hermes'* Person ausspricht, zugleich aber dessen Hauptlehren, den durchgeführten Zweifel, den Subjektivismus, nach dem Denknotwendigkeit die Erkenntnis der Wahrheit vertritt, endlich das auf Postulate gegründete Für-wahr-annehmen streng tadelt. Und doch gehören sie zusammen; nicht nur wegen der ähnlichen Stellung, welche sie in der katholischen Kirche und die Kirche zu ihnen einnahm, sondern wegen der Berührungspunkte in der Wissenschaft. Beide sind zwar nie Anhänger *Kants* gewesen, danken ihm aber mehr noch, als sie selbst anerkennen. Beide fühlen sich abgestossen durch die Konsequenzen, die Weitergehende aus *Kants* Lehren zogen, und nähern sich vielmehr solchen, über die er hinausgegangen war. Beiden geht Deutlichkeit der Begriffe über alles, und bei aller Anhänglichkeit für das katholische Dogma suchen sie stets die Forderungen des natürlichen Verstandes zu erfüllen. Endlich, gleich ausgezeichnet durch ihr Lehrtalent, werden sie beide Mittelpunkte anhänglicher Schülerkreise, nur dass das Misstrauen der kirchlichen Oberen den einen erst nach seinem Tode trifft, so dass seine Thätigkeit auf dem Katheder nie unterbrochen wird, während es den anderen frühe von da vertreibt und ihn zwingt, anstatt des seinem Naturell mehr zusagenden Berufes der persönlichen Anregung den des fruchtbaren Schriftstellers zu ergreifen. Daher der glänzendere Erfolg gerade dessen, der nicht der bedeutendere. *Bernhard Bolzano,* geb. am 5. Okt. 1781 in Prag, von früher Jugend an eifrig mit Mathematik und Philosophie beschäftigt, hat es in beiden als seine Lebensaufgabe angesehen, durch Verdeutlichung der Begriffe ihnen zu einem festen Fundamente zu verhelfen. In der Mathematik, wo er vielleicht noch bedeutender ist als in der Philosophie, trat er früh als Schriftsteller auf. Seine Betrachtungen über einige Gegenstände der Elementargeometrie (Prag 1804), sowie die Beiträge zu einer begründeten Darstellung der Mathematik (Prag 1810) versuchen, indem sie Begriffe an die Stelle der anschaulichen Konstruktion setzen, das bisher herrschende unmethodische Verfahren, wo man z. B. um von Linien etwas zu beweisen Sätze aus der Flächenlehre zu Hilfe ruft und einer Menge unbewiesener Voraussetzungen bedarf, zu vermeiden. So soll durch den richtig gefassten Begriff der Ähnlichkeit die bisher vergeblich gesuchte Definition der geraden Linie und ebenso das Fundament der Parallelentheorie gefunden sein. Sein Binomischer Lehrsatz (1816), sowie die Drei Probleme der Rektifikation, Komplanation und Kubierung (Leipzig 1817), und die später veröffentlichten Versuche über Zusammensetzung der Kräfte (1842), über die Drei Dimensionen des Raumes (1843), sowie die Paradoxien des Unendlichen (her. von *Fr. Přihonsky,* Leipzig 1851) schliessen sich jenen

Arbeiten an. Der Vorzug, den er der begrifflichen Entwicklung vor der anschaulichen gab, liess ihn eine Zeit lang daran denken, einen Anti-Euklid zu schreiben. Zum Professor der philosophischen Religionslehre ernannt, veröffentlichte er im J. 1813 Erbauungsreden an die akademische Jugend in zwei Bänden. Schon sie, mehr noch allerlei Gerüchte über die Freisinnigkeit seiner Vorträge riefen das Misstrauen seiner Oberen hervor; und da er sich weigerte, seine Irrlehren zu widerrufen, so verlor er im J. 1820 sein Lehramt. Er zog sich aufs Land zurück und hat dort als eifriger Schriftsteller bis zum 18. Dez. 1848 gelebt. Nur die Athanasia (1827) hat der misstrauisch bewachte Mann selbst und unter seinem eigenen Namen herausgegeben. Alles übrige liessen seine Freunde drucken; wenn er es selbst that, verhüllte er seinen Namen. Vor allem sind zu nennen: Lehrbuch der Religionswissenschaft u. s. w. (4 Bde., Sulzbach 1837) und Wissenschaftslehre u. s. w. (4 Bde., Sulzbach 1837). Von beiden zusammen hat er selbst eine beurtheilende Uebersicht u. d. T. *Bolzanos* Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft (Sulzbach 1841) herausgegeben, welche sich zu den (oft zu) ausführlichen Werken ungefähr so verhält, wie *Kants* Prolegomenen zu seiner Kritik der reinen Vernunft. Alle Schriften *Bolzanos*, mit einbegriffen einige Streitschriften, die ästhetischen Abhandlungen über den Begriff des Schönen (1843) und die Eintheilung der schönen Künste (1847), sowie die postume Abhandlung Was ist Philosophie? füllen 25 Bde. Man findet ein vollständiges Register von ihnen im ersten Heft der Sitzungsberichte der Wiener Akademie (1849) mit dankbaren Erinnerungen an ihn von seinem ältesten Schüler Prof. *M. J. Fesl* und von *Rob. Zimmermann.*

13. *Bolzanos* Wissenschaftslehre hat mit der Fichteschen nur den Namen gemein. Sie will nur eine Logik sein, freilich eine, die durch eine gründliche Kritik anderer Bearbeitungen zeigen will, dass und warum eine neue notwendig. Da *Bolzano* unter Wissenschaft den Begriff von Wahrheiten einer gewissen Art versteht, die es verdienen, in einem Lehrbuch zusammengestellt zu werden, so nimmt er diese Hinweisung auf die Darstellung auch in die Definition der Wissenschaftslehre hinein, und bestimmt sie als den Inbegriff der Regeln, nach denen wir die Wissenschaften in zweckmässigen Lehrbüchern bearbeiten sollen. Obgleich sie die Grundwissenschaft, so hat sie doch allerlei, namentlich psychologische Lehrsätze aufzunehmen, ohne dass dies uns berechtigte, die Psychologie zum Fundament der Philosophie zu machen, wodurch eigentlich auf alle objektive Erkenntnis verzichtet würde. Im Gegensatz dazu soll der erste unter den fünf Teilen der Logik, die Fundamentallehre (§ 17—45), den Beweis führen, dass

es objektive Wahrheiten giebt, und dass uns eine Erkenntnis derselben möglich. Eine Wahrheit an sich nennt *Bolzano* jedes, womit es seine Richtigkeit hat, es möge nun Einer davon wissen oder nicht. Auch wenn man zugiebt, dass der allwissende Gott eine jede Wahrheit wisse, so muss man doch Wahrheiten an sich statuieren, da sie nicht wahr sind, weil er sie weiss, sondern er sie weiss, weil er allwissend ist. Wahrheiten an sich haben demgemäss nicht (wie die gedachten Wahrheiten in unserem Denken) einen Ort ihrer Existenz; es ist ihnen insofern also die „Wirklichkeit" abzusprechen. Man muss sie auch nicht auf das Gebiet des Ewigen beschränken; denn dass es heute regnet, ist ebenso sehr eine Wahrheit, wie dass ein Triangel drei Seiten hat. Da nun *Bolzano*, ganz wie vor ihm *Aristoteles* und *Kant*, Wahrheit und Falschheit an die Satzform gebunden sein lässt, so ist er genötigt, von Sätzen an sich, ja da Sätze aus Vorstellungen (nicht immer aus Begriffen) bestehen, auch von Vorstellungen an sich im Gegensatz zu den gedachten zu sprechen, wobei er es als einen Mangel der Sprache erklärt, dass wir genötigt sind, Satz zu sagen, wo doch kein Setzendes, oder Vorstellung, wo doch kein Vorstellendes mitgedacht werden soll. Die Lehre von den Vorstellungen an sich, ihren Verbindungen zu Sätzen an sich ferner von wahren Sätzen an sich und endlich ihren Verbindungen zu Schlüssen bildet den Inhalt des zweiten (ausführlichsten) Teils, der Elementarlehre (§ 46—268), die also nominell von demselben handelt, wie sonst die Elementarlehre in anderen Logiken; nur dass hier gesondert wird, was jene konfundieren: der objektive Bestandteil eines Wahrheit enthaltenden Satzes und unser Denken desselben, d. h. die Vorstellung an sich und die gedachte Vorstellung, und die Betrachtung sich ganz auf die erstere beschränkt. Ohne diese Trennung kommt man zu einer Menge falscher Sätze, unter welchen *Bolzano* besonders den signalisiert, dass die Teile einer gedachten Vorstellung den Teilen oder Beschaffenheiten des Gegenstandes entsprechen. Dieser Satz sei unvereinbar mit *Kants* ruhmvoller Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile; er mache ferner es unmöglich, das Wesen der gegenstandslosen Vorstellungen (z. B. Nichts) richtig zu fassen; endlich sei er die Wurzel anderer irriger Sätze, z. B. des bekannten, dass Umfang und Inhalt der Begriffe im umgekehrten Verhältnis stehen u. s. w. Auch in der Unterscheidung der Anschauungen (Einzelvorstellungen) und Begriffe bekennt sich *Bolzano* als dankbarer Schüler *Kants*; nur polemisiert er entschieden gegen die Art, wie *Kant* von dieser Unterscheidung in der Lehre von Zeit und Raum Gebrauch macht. Beide sind keine Anschauungen, sondern Begriffe, weil sie nichts Wirkliches, sondern Bestimmungen am Wirklichen sind. Eine Zeit ist nämlich die Bedingung, unter welcher einem Wirklichen

eine Beschaffenheit in Wahrheit beigelegt werden kann (nur jetzt oder als jetziges ist Etwas schwarz und schliesst darum das Nicht-schwarzsein aus), und die Summe aller Zeiten ist die (unendliche) Zeit. Ebenso ist ein Ort oder ein Raum die Bestimmung, die wir zu den Kräften eines Wirklichen hinzudenken müssen, um es als wirkende Ursache zu begreifen, die Summe aber aller Orte ist der (unendliche) Raum. Wie *Kants* Raum- und Zeittheorie, so wird auch seine Kategorieenlehre einer Kritik unterworfen, und ihr namentlich Unvollständigkeit vorgeworfen. Beim Übergange von den Vorstellungen an sich zu den Sätzen an sich legt *Bolzano* das grösste Gewicht darauf, dass er alle Sätze, auch die komplizierteren, in denen ein ganzer Satz die Subjektstelle einnimmt, auf die einfache Formel zurückführe: A hat (die Beschaffenheit) b. Mit dieser Formel ist erstlich an die Stelle des Ist das „Hat" als die eigentliche „Copel" gestellt. Ferner macht sie die Bedeutung der Existenzialsätze, in denen Gegenständlichkeit das Prädikat bildet, verständlich. Endlich lässt sie uns eine Menge von Irrtümern vermeiden, z. B. dass im negativen Urteil die Negation, oder dass in jedem Urteil die Zeitbestimmung zur Kopula gehöre. Vielmehr gehört jene, da das negative Urteil die Form hat: A hat Mangel an b, zum Prädikat. Ebenso gehört die zweite zum Subjekt (das jetzige A hat b), eine Erkenntnis, welche davor sicher stellt, Veränderung als Widerlegung des *principium contradictionis* anzusehen: es sind wirklich verschiedene Subjekte, von denen Verschiedenes ausgesagt wird. Unter den Lehren, welche die wahren Sätze an sich betreffen, signalisiert *Bolzano* selbst die Regel, dass in allen Wahrheiten die Subjektvorstellung eine gegenständliche sein muss (Sätze, deren grammatisches Subjekt das Wort Nichts, sind nur scheinbar eine Instanz dagegen); ferner, dass zwischen Wahrheiten der objektive Zusammenhang des Grundes und der Folge stattfinde, der eben darum nur bei Sätzen einen Sinn habe, während Gegenstände oder Wirkliches sich wie Ursache und Wirkung zu einander verhalten. Den vierten Abschnitt der Elementarlehre bildet die Betrachtung der Schlüsse, wo *Bolzano* zu zeigen versucht, dass eine Menge von Ableitungen eines wahren Satzes aus einem anderen in den Handbüchern der Logik übergangen werden. So der Wahrscheinlichkeitsschluss, dessen Wichtigkeit die Mathematik beweist. Auch hier wird übrigens immer eingeprägt, dass die Ableitbarkeit eines Satzes ein objektives Verhältnis, und dass eben darum in die Definition des Schlusses das Urteil (d. h. der gedachte Satz) nicht hineinzunehmen sei. Nachdem dann in einem fünften Abschnitt der sprachliche Ausdruck der Sätze genau erörtert ist, schliesst die Elementarlehre mit einer Kritik der bisherigen Darstellungen. Kaum in einer Partie zeigt sich die Belesenheit und die

Schärfe, mit der jede Ungenauigkeit aufgestochen wird, so glänzend wie in diesem Hauptteil. Mit der Fundamental- und Elementarlehre ist die Betrachtung der Vorstellungen und Sätze an sich beschlossen, und *Bolzano* geht dazu über, deren Erscheinungen im Gemüte zu betrachten. Dies geschieht zuerst in der Erkenntnislehre (§ 269—321). Dass die vier Abschnitte derselben, in denen unsere subjektiven Vorstellungen, unsere Urteile, ihr Verhältnis zur Wahrheit, endlich ihre Gewissheit und Wahrscheinlichkeit betrachtet wird, den vier ersten der Elementarlehre parallel gehen, darf nicht überraschen; ebenso wenig, dass sich viel Psychologisches hineinmischt. Der vierte Teil der Wissenschaftslehre befasst die Erfindungskunst (§ 322—391) und enthält die methodologischen und topischen Regeln, zeigt u. a., wie der Zweifelssucht, wie den sophistischen Trugschlüssen zu begegnen u. s. w. Endlich kommt *Bolzano* im fünften Teil auf die Eigentliche Wissenschaftslehre (§ 392—718). Es wird darin in neun Hauptstücken der Begriff zuerst der Wissenschaft, dann eines Lehrbuchs, weiter die Zerlegung der ersteren in verschiedene Wissenschaften erörtert, dann zu den verschiedenen Lesern übergegangen, da ein Buch für Gelehrte anders geschrieben wird, als für Geschäftsleute oder Jedermann. Es kommt ferner die Auswahl der aufzunehmenden Sätze, ihre Anwendung, der mündliche und schriftliche Ausdruck, in grosser Ausführlichkeit zur Sprache, so dass selbst die Interpunktionszeichen nicht übergangen werden. Betrachtungen über das ziemende Verhalten des Verfassers, sowie über Bücher, welche Belehrungen enthalten, ohne eigentliche Lehrbücher zu sein, bilden den Schluss, an den sich ein kritischer Anhang knüpft, der die dialektische Methode kritisiert; wie denn überall neben der Entwicklung der eigenen Lehren die Auseinandersetzungen mit denen anderer Hand in Hand gehen. Erwähnenswert ist, dass wo *Bolzano* auf die gleich anfangs aufgestellte Begriffsbestimmung der Wissenschaft zurückkommt, er zu der festgehaltenen Beziehung auf ein zu redigierendes Lehrbuch die weitere Bestimmung hinzufügt, die Behandlung müsse der Art sein, dass daraus die grösstmögliche Summe von Gutem hervorgehe. Ironisch lässt er in seiner beurteilenden Übersicht sich beides zum Vorwurf machen: die prosaisch technische Beziehung auf das Lehrbuch von den Phraseologen, die so gern vom „Organismus" der Wissenschaft sprechen, den utilitarischen Standpunkt von solchen, denen unnütze Grübeleien Tiefsinn heissen.

14. Das Lehrbuch der Religionswissenschaft definiert die Wissenschaft ebenfalls als den Inbegriff aller merkwürdigen Behauptungen über einen Gegenstand. Anstatt aber des eventuellen Lehrbuchs zu erwähnen, fordert er hier eine Ordnung, durch welche eine auf Gründen beruhende Überzeugung bewirkt werde. Nachdem dann weiter

Religion als Inbegriff der Lehren bestimmt ist, welche einen Einfluss auf unsere Tugend und Glückseligkeit haben, fixiert er die Aufgabe der philosophischen Religionswissenschaft so, dass ihren Gegenstand diejenige Religion bilde, welche dem Darsteller als die vollkommenste erscheint. Grund, die christliche (und zwar nach katholischer Auffassung) als solche anzusehen, ist, dass sie von Gott offenbart, d. h. bezeugt oder bestätigt ist; denn ob dies auf natürlichem oder übernatürlichem Wege geschieht, ist für den Begriff der Offenbarung ganz unwesentlich. Kriterium der göttlichen Offenbarung ist, ob sie sittlich zuträglich und ob mit ihr gewiss ausserordentliche (wenn auch natürliche) Begebenheiten verbunden sind, von denen kein anderer Nutzen abzusehen ist, als dass sie zur Beglaubigung dieser Religion dienen sollten. Nachdem im ersten Hauptstück (§ 9—59) der Begriff der Religion überhaupt und der Gesellschaftsreligion insbesondere erörtert worden, wird im zweiten (§ 64—94) ein kurzer Abriss der natürlichen Religion gegeben, worin u. a. Gott als das unbedingt Wirkliche bestimmt wird, woraus die „natürlichen" Eigenschaften Gottes folgen. Dann wird im dritten (§ 95—134) die Notwendigkeit der Offenbarung, und werden im vierten (§ 135—177) ihre Kennzeichen besprochen. Mit dem zweiten Bande des Lehrbuchs geht *Bolzano* zum zweiten Hauptteil seines Werkes über, zu dem Nachweis, dass der christkatholische Lehrbegriff die höchste sittliche Zuträglichkeit besitze, und dass seine Entstehung und Ausbreitung das Zeugnis ausserordentlicher Begebenheiten für sich habe. Und zwar beschäftigt sich der zweite Band (und Hauptteil) nur mit dem letzteren, während das erstere erst im dritten und vierten Bande (als dritter Hauptteil) abgehandelt wird. Autoritäts- und Wunderbeweise, sowie die Echtheit der Quellen wird in den ersten drei Hauptstücken des zweiten Teils (§ 4—54) besprochen, und im vierten (§ 55—75) auf das Vorhandensein des äusseren Merkmals der Offenbarung am Christentum hingewiesen. Viel ausführlicher ist der Nachweis des inneren Merkmals, der sittlichen Zuträglichkeit. Die systematische Darstellung der Lehre des Katholizismus nach ihrer inneren Vortrefflichkeit ist das Thema des dritten Hauptteils, der mit dem dritten Bande des Lehrbuchs beginnt. Zuerst kommt die katholische Lehre von den Erkenntnisquellen zur Sprache (§ 3—30), dann im zweiten Hauptstück (§ 31—234) die christkatholische Dogmatik in sechs Abteilungen. Überall tritt das Bestreben hervor zu zeigen, wie sehr der gesunde Menschenverstand mit seinen Forderungen an das heranstreife, was die christkatholische Lehre verheisst und lehrt. Aus den Lehren von Gott kann hervorgehoben werden, dass die Lehre von den drei Personen des göttlichen Wesens als durchaus nicht widervernünftig dargestellt, und dass dabei die Beziehung des Vaters zum

All, des Sohnes zum Menschengeschlecht, des heiligen Geistes zur einzelnen Seele besonders betont wird. Dass die Zeitlichkeit der Schöpfung geleugnet wird, hängt mit *Bolzanos* Begriff der einzelnen Substanzen zusammen, der ihm die Daten zu seiner Unsterblichkeitslehre liefert. Die Behandlung der Dogmen und das Verständlichmachen derselben erinnert nicht an die der späteren Scholastiker, oft aber an *Raymund von Sabunde* und *Anselm*. Sie erscheinen hier so klar und leicht verständlich, dass es fast unbegreiflich wird, warum nicht jeder ihnen beistimmt. Die mystische Seite fehlt bei *Bolzano* ganz. Das dritte und letzte Hauptstück (§ 235—300) befasst die christkatholische Moral. Dieselbe enthält in der ersten Abteilung die christkatholische Ethik (§ 236—271), in der nicht ein, sondern acht allgemeinste Sittengesetze aufgestellt werden, unter welchen jeder das oder die finden werde, dem er allgemeine Giltigkeit beilegt. Wenn weiter von geoffenbarten Pflichten die Rede ist, so werden darunter nur solche verstanden, deren sittliche Zuträglichkeit auch durch die Vernunft bewiesen werden kann. Es werden in diesem Abschnitte auch die Rechtsbegriffe erörtert, die zum Teil in eigenen (Gelegenheits-) Schriften *Bolzanos* ausführlicher besprochen werden, auf die er deshalb in seiner Übersicht ausdrücklich verweist. An die Ethik schliesst sich in der zweiten Abteilung die christliche Asketik (§ 272—300), welche die Tugendmittel entwickelt, sowohl die natürlichen als auch die, mit denen ausserdem, dass sie an und für sich förderlich sind, noch ganz besondere Gnadenerweisungen verbunden sind, also die Heilsmittel. Der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes wird nie verleugnet, immer aber auch die Rücksicht auf kirchliche Ordnungen damit verbunden. Oft (z. B. wo die Wallfahrten mit Erholungsreisen in Freundesgesellschaft verschmolzen werden) erinnert dies an Basedowsche Aufklärungsvorschläge. Alle einzelnen Sakramente werden durchgenommen, dann durch die Ordination der Übergang zum Primat in der Kirche gemacht und darauf hingewiesen, dass es vollständig in der Ordnung sei, wenn der Primas bald eine demütige, bald eine Herrscherstellung den weltlichen Ordnungen gegenüber einnehme.

15. Die vorstehende Darstellung möge zur Rechtfertigung dienen, wenn *Bolzano* zu *Hermes*, und wenn beide zu den Halbkantianern gestellt wurden. Dabei würde, was die Lehre beider betrifft, *Hermes* mehr zu *Fries*, *Bolzano* zu *Krug* gestellt werden müssen, während hinsichtlich ihrer geistigen Bedeutung sich's gerade umgekehrt verhalten möchte. Dass der eine fast nur, der andere doch auch mit Vorliebe die rationale Theologie behandelte, hat ihre Wirksamkeit auf die Mitglieder ihrer Konfession beschränkt. Darin aber findet es seine Erklärung, dass in Darstellungen der Geschichte der Philosophie, die

von Protestanten gegeben wurden, sie kaum erwähnt werden. Möge es daher als eine Ausgleichung vergeben werden, wenn hier beiden mehr Platz eingeräumt wurde, als denen, die wegen ihrer viel ausgebreiteteren Wirksamkeit viel bekannter geworden sind, und nun als die einmal bekannten von jedem neuen Darsteller ausführlich behandelt werden.

II.

Die Elementarphilosophie und ihre Gegner.

§ 306.

1. Obgleich, seit zum ersten Male die Phasen des Entwicklungsprozesses deutscher Spekulation mit denen der revolutionären Bewegung des vorigen Jahrhunderts verglichen wurden, eine solche Zusammenstellung den Reiz der Neuheit verloren, ja eine geistreiche Komödie sie in den Ruf eines blossen witzigen Einfalles gebracht hat, so fordert doch was bisher in dieser Darstellung geschehen ist, dass auch hier darauf hingewiesen werde, wie die welthistorische Notwendigkeit der Ablösung von *Kants* System durch andere darin erkennbar ist, dass die Weltbegebenheit, mit welcher die von ihm hervorgerufene Revolution verglichen werden muss, nicht die letzte war, sondern dass den amerikanischen Bewegungen die Unruhen in Europa folgten, deren Wogen höher schlugen, als die jenseits des Ozeans. Ganz abgesehen davon aber lässt sich aus *Kants* Lehre selbst nachweisen, dass an dem Punkte, bis zu welchem er sie durchgeführt hatte, sie unmöglich konnte stehen bleiben. Nicht von aussen her war es genommen, sondern von *Kant* selbst zugestanden, und bei jedem Hauptabschnitt mit berechtigtem Stolze hervorgehoben, er habe vereinigt, was *Leibnitz* und *Locke* gelehrt hätten. Das aber ist kaum eine wirkliche Vereinigung, wo der Baum der Erkenntnis aus zwei Stämmen erwächst, deren Kronen freilich ihre Äste so in einander schieben, dass sie beide nur die eine zu bilden scheinen, die Naturwissenschaft heisst. Die Glaubensphilosophen waren einig darüber, dieser Dualismus müsse überwunden werden; und sie alle priesen die Sprache an, als einen Punkt, in welchem sich Sinnlichkeit und Denken mehr verbinden, als in jenen in einander gewühlten Zweigen verschiedener Stämme. Als wenn nicht *Kant* selbst vor ihnen in dem Schematismus der reinen Vernunft eine ebenso innige Vereinigung angedeutet hätte! Als wenn er nicht ebendaselbst sogar hingeworfen hätte, es möchte wohl ein und dieselbe Thätigkeit sein, durch welche wir zu einer Raumeinheit verbinden und mit der wir denken! Aber nicht nur in diesem, durch seine Schwierigkeit sich manchem Auge entziehenden dunklen Winkel seines Lehrgebäudes, sondern gleich

am Anfange, wo er von den beiden Stämmen der Erkenntnis spricht, sagt er (wie neckend), sie beide möchten vielleicht eine gemeinschaftliche Wurzel haben. Ja sogar, wo einer diese Wurzel zu suchen habe, hatte *Kant* dem, der Ohren hatte zu hören, gesagt. Wenn nach ihm die Anschauungen unmittelbare und einzelne, die Begriffe vermittelte und allgemeine Vorstellungen sind: nun so sind doch offenbar beide, das Anschauen sowohl als das Denken, Vermögen Vorstellungen zu haben. Wenn daher der sogleich zu betrachtende *Reinhold* den Kantianern verkündigte, er habe die gemeinschaftliche Wurzel des Anschauungs- und Begriffs-Vermögens im Vorstellungsvermögen gefunden, so war, dass ihm alle, wenigstens die bedeutendsten zufielen, gerade so natürlich, wie dass die Cartesianer zum Occasionalismus übergingen. Die Sache lag zu nah.

2. Mit dieser Reduktion aber auf die gemeinschaftliche Wurzel des Erkenntnisvermögens wird sich zugleich ein anderer Vorteil für die Kantsche Lehre ergeben. Dass er nicht gleichgiltig sei gegen die Form des Systems, und dass diese von der Einheit der beherrschenden Idee oder auch des Zweckes abhänge, hatte *Kant* in der transscendentalen Methodenlehre ausgesprochen. Wie wichtig ihm ferner das Beweisen war, wüsste man, wenn man auch nur *Jacobis* und *Fries'* Vorwürfe darüber vernommen hätte. Fragt man aber, wie in beider Hinsicht sich der zweistämmige Baum ausnimmt, so lässt er sehr viel zu wünschen übrig. Durch den doppelten Anfang, dadurch dass ganz wie in der Ästhetik, so auch in der Analytik zuerst das Gegebene und Hinzugetragene getrennt, jedes isoliert, endlich gerade wie dort, weil es sonst keine Mathematik *a priori*, auf die Subjektivität von Zeit und Raum, so hier, weil es sonst keine wirkliche Erfahrung geben könnte, auf die Berechtigung der Anwendung der Kategorieen zurückgeschlossen wird, ist die transscendentale Deduktion von Zeit und Raum für die der Kategorieen ganz fruchtlos. Wenigstens sind sie nicht solidarisch verbunden, wie *Kant* meinte, wenn er sagt, *Hume* habe entweder auch die Mathematik für eine empirische Wissenschaft zu erklären oder aber dem Kausalitätsbegriff objektive Geltung beizulegen. *Hume* gegenüber, und diesen wollte er doch gerade widerlegen, hat die transscendentale Deduktion der Kategorieen wirklich nicht die allergeringste Beweiskraft. Denn wenn man *Hume* sagte, sonst gäbe es ja nur subjektive Verknüpfungen, Wahrnehmungen, keine objektiven oder Erfahrungen, so antwortet er: die ersteren allein statuiere, die letzteren leugne ich gerade. Denkt man aber auch nicht an *Hume*, so erinnern die beiden Deduktionen doch gar zu sehr an die Kästnersche Beweisart mathematischer Sätze, als dass nicht einer und der andere früh gewünscht haben sollte, statt jenes rückschliessenden ein progressives

Verfahren zu finden. Sollte es möglich sein, die Thätigkeit jener gemeinschaftlichen Wurzel in einem über allen Zweifel erhabenen Grundsatz zu formulieren, aus dem sich dann fortschreitend ableiten liesse, dass und warum sich die zwei Weisen des Vorstellens sondern, dass und warum in jedem von beiden Empirisches und Reines, Passivität und Aktivität, materielle und formelle Seite, oder wie man beides nennen mag, sich findet, so wären alle Bedenklichkeiten gehoben. Auch dieses aber will *Reinhold* durch seine tiefere Begründung des Kritizismus erreichen.

§ 307.

A. Reinhold.

Ernst Reinhold, K. L. Reinhold's Lehren und literarische Werke nebst einer Auswahl von Briefen u. s. w., Jena 1825.

1. *Karl Leonhard Reinhold,* am 26. Okt. 1758 in Wien geboren, durch Aufhebung des Jesuiten-Ordens dem Noviziat bei ihnen entrissen, studierte, nachdem er sein Vaterland verlassen, in Leipzig unter *Platner*, kam nach Weimar, ward *Wielands* Mitarbeiter am Deutschen Merkur, und später sein Schwiegersohn. Die im Merkur (1786—88) erschienenen Briefe über die Kantische Philosophie, in denen *Reinhold* nachweist, dass alle Gegensätze, welche bis jetzt die Philosophie gespalten hätten, in der Kantschen gelöst seien, brachten ihm eine freundliche Anerkennung *Kants*, und wurden Veranlassung, dass er eine Professur in Jena erhielt, die er sieben Jahre mit ungeheuerem Erfolge bekleidete, dann mit der in Kiel vertauschte, wo er *Tetens'* Nachfolger ward. Im J. 1789 erschien im Deutschen Merkur die Abhandlung über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, mit der *Kant* noch ganz zufrieden war, und in demselben Jahr *Reinholds* weitaus wichtigste Schrift, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (Prag und Jena 1789), wo dies nicht mehr der Fall war, obgleich *Reinhold* die Vorlesungen, die er an diese Schrift anknüpfte, stets als über Kritik der reinen Vernunft ankündigte. Die Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen (2 Bde., 1790, 1794) dienten zur weiteren Begründung dessen, was er jetzt mit dem ganz passenden Namen Elementarphilosophie bezeichnete. Auch die Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens (1791) gehört noch hierher; und die Darstellung der Elementarphilosophie kann sich an alle diese Schriften halten, als wären sie gleichzeitig erschienen. Nur an sie; denn mit *Reinholds* Abgange von Jena beginnen seine Wandlungen. Seine Auswahl vermischter Schriften (1797) zeigt eine Bestätigung dessen, was *Jacobi*

und *Fichte* gesagt hatten, dass die Elementarphilosophie nur eine Vorstufe zur Wissenschaftslehre (s. § 311—313) sei. Aber auch dabei bleibt er nicht stehen. Die Schriften *Chr. Gottfried Bardilis* (1761 bis 1808), namentlich die bedeutendste von ihnen, Grundriss der ersten Logik (1800), entsprachen, so schien es ihm, dem schlummernden Wunsche, dem Idealismus der Wissenschaftslehre durch Ergänzung mit realistischen Elementen abzuhelfen; und diese Vereinigung der Logik und Ontologie gefiel ihm um so viel besser als die auf dasselbe Ziel gehenden Bestrebungen in *Schellings* Naturphilosophie, dass er in diesen eine Zeit lang eine Karrikatur der Bardilischen Leistungen sah. Die Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der neueren Philosophie (6 Hefte, 1801) zeigen ihn ganz mit *Bardili* einverstanden. Er blieb es nicht lange; denn von seiner Grundlegung der Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften (1812) sagt er ausdrücklich, es sei dies ein fünfter Standpunkt, den er als letztes Resultat der Welt vorlege. Wie in *Reinholds* Anlehnung an *Bardili* man ein Gefühl für die Forderungen anerkennen muss, die *Schelling* zu erfüllen versuchte, so in seiner Synonymik eine Ahnung, dass es einer kritischen Sichtung der Denkformen und philosophischen Termini bedürfe, wie sie gleichzeitig mit jenem Werk der Welt in *Hegels* Logik vorgelegt ward. Einige kleinere Schriften, die darauf noch folgten, sind unberücksichtigt geblieben. Er starb am 10. August 1823.

2. Fast mit denselben Worten, mit denen oben die Notwendigkeit eines Hinausgehens über die Kritik der reinen Vernunft dargethan wurde, formuliert *Reinhold* das, was die Elementarphilosophie leisten wolle. Die beiden Stämme der Erkenntnis als Äste des einen Vorstellungsvermögens darstellen, ferner durch Aufstellen eines festen, unbezweifelbaren Grundsatzes und Ableitung daraus die beiden Kantschen Resultate, „dass wir die Dinge an sich nicht erkennen, die Prinzipien der Erkenntnis *a priori* aber in uns tragen“, wirklich beweisen, anstatt dass sie jetzt nur für den Fall, dass man das Faktum der Mathematik und Erfahrung zugiebt, also hypothetisch gelten — dies ist es, was die Theorie des Vorstellungsvermögens will. Sie begründet, so weit ihr das gelingt, was *Kant* gelehrt hat tiefer, wird damit aber auch zu einem Fundament alles Wissens, zur Wissenschaft der Wissenschaften, zur wahren *philosophia prima* und Elementarphilosophie, und erhält zugleich die Form eines Systems. Ausserdem wird damit ein Hindernis, das der Kantschen Philosophie im Wege stand, weggeräumt werden. Zwar an dem hinderlichen Missverständnis, dass *Kants* Untersuchungen, die sich von allen bisherigen dadurch unterscheiden, dass sie nicht die erkannten Objekte, sondern das Erkennen betrachten, aufgefasst wurden,

als wären sie Untersuchungen über das erkennende Subjekt, daran war er nicht Schuld. (Wer das Sehen betrachtet, betrachtet etwas, das ebenso vom gesehenen Gegenstande als vom sehenden Auge verschieden ist). Ein anderes Hindernis aber hat *Kant* wirklich selbst hervorgerufen. Das Erkennen, das er betrachtet, ist ein kompliziertes Thun, über dessen eigentliche Natur sehr verschiedene Ansichten herrschen, ja deren Möglichkeit viele leugnen (die Skeptiker). Verständnis oder Missverständnis hing also von dem glücklichen Zufall ab, dass der Leser *Kants* vom Erkennen gerade so dachte, wie er selbst. Es handelt sich darum, die ganz einfache, dem Erkennen zu Grunde liegende, noch nie von Einem bezweifelte Thätigkeit aufzusuchen. Dies aber ist die Thätigkeit des Vorstellens. Das Faktum des Vorstellens kennt jeder und bezweifelt keiner. Die Beschreibung dieses Faktums giebt *Reinhold* den gesuchten ersten und einzigen Grundsatz, den des Bewusstseins, der das enthält, was bei allem Bewusstsein vorgeht, der eben deswegen, nur verschieden bestimmt, beim sinnlichen Bewusstsein ebenso wiederkehren muss wie beim verständigen. Diesen Satz formuliert er so: die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen. (Da hier ganz unentschieden gelassen wird, ob es Gegenstände ausser dem Bewusstsein giebt oder nicht, so muss auch der extremste Idealist, der Egoist, jenen Satz zugeben). Die Aufgabe der Elementarphilosophie ist nun zu finden, was vorstellbar ist oder in die Vorstellung fällt; also hat sie von dem Vorgestellten und Vorstellenden (wie oben vom Gegenstand und Auge) zu abstrahieren. Die inneren Bedingungen der Wirklichkeit der blossen Vorstellung nennt man Vorstellungsvermögen. (Also nach dem Beispiel oben: Sehvermögen ist weder Gegenstand noch Auge, sondern die innere Bedingung des Sehens). *Reinhold* warnt dabei nachdrücklich davor, dass man nicht äussere und innere Bedingungen der Wirklichkeit verwechsle. Wie das Kind die ersteren an den Eltern, die zweiten an seinen Bestandteilen (Leib und Seele) habe, so handle sich's auch hier nicht darum, wie die Vorstellung entsteht, sondern woraus sie besteht. Also nur den inneren Grund der als Thatsache gegebenen Vorstellung sucht *Reinhold*. Wegen der Doppelbeziehung, in der nach dem obersten Grundsatz die Vorstellung steht, muss sie zwei Bestandteile oder Momente enthalten, den dem Vorgestellten oder Gegenstande entsprechenden Stoff und die dem Vorstellenden entsprechende Form. (Wer die Unterscheidung zwischen Stoff oder Inhalt der Vorstellung und ihrem Gegenstande müssig fände, möge bedenken, dass auch Vorstellungen vom Nichtexistierenden einen Stoff haben, und dass, wenn wir uns einem Baume nähern, unsere Vorstellung immer anderen Inhalt gewinnt, ihr Gegenstand aber gewiss nicht). Die Vorstellung wird eben darum weder

empfangen *(Locke)* noch gezeugt *(Leibnitz),* sondern (aus Stoff) geformt. Daraus aber folgt auch sogleich, dass nie etwas vorgestellt werden kann, wie es nicht die Form der Vorstellung empfangen hat, also nie, wie es an sich ist, ferner dass es Unsinn ist, die Vorstellungen Bilder der Gegenstände zu nennen. Allerhöchstens könnte ihr Stoff so genannt werden; aber auch der nicht. Vergleicht man Materie (Stoff) und Form der Vorstellung, so ist die letztere hervorgebracht, die erstere nicht; und deshalb sagt man: sie ist gegeben. (Nicht: sie wird gegeben, denn dies könnte leicht auf einen Gegenstand ausserhalb des Vorstellens bezogen werden). Schliesst man nun zurück auf den inneren Grund der Vorstellung, so muss man in dem Vorstellungsvermögen ein Vermögen für das Gegebene, den Stoff, also Rezeptivität, und ebenso eines zur Hervorbringung der Form, also Spontaneität unterscheiden. Jenes muss, da nur Unterschiedenes, also Mannigfaltiges affizieren kann, ein Vermögen Mannigfaltiges zu empfangen sein, dieses wieder ein Vermögen, jene durch Synthesis zu einer Einheit zu verbinden. Es kann daher nie eine Vorstellung geben, welche nicht Mannigfaltigkeit des Gegebenen und hervorgebrachte Einheit darböte.

3. Damit sind die ersten Daten gegeben zu einer Theorie der Sinnlichkeit und des Verstandes. Aber nur die ersten Daten; denn es bedarf noch vieler Mittelglieder, ehe man dort anlangt, von wo *Kants* transscendentale Ästhetik und Analytik ausgegangen waren. Sie dienen zugleich dazu, das Verhältnis dieser Theorie zu früheren Standpunkten zu fixieren. In der Leibnitz-Wolffschen Schule spielten die unbewussten Vorstellungen eine sehr wichtige Rolle. Diese konnte *Reinhold,* da ja erst im Bewusstsein der Stoff der Vorstellung geformt, sie also erst wird, natürlich nicht statuieren. Wohl aber entnimmt er *Leibnitz* den Unterschied zwischen dunklen, klaren und deutlichen Vorstellungen, und bringt sie mit jenen drei Momenten so in Verbindung, dass er untersucht, ob auch alle Vorstellungen von einem klaren Bewusstsein begleitet sind. Das ist nun nicht der Fall. Die blosse Präsenz einer Vorstellung im Bewusstsein lässt unentschieden, ob diese Vorstellung eine wiederholte, ob eine blosse Vorstellung u. s. w. ist. Darum ist das sie begleitende Bewusstsein dunkel, und bezieht sie unmittelbar, d. h. ohne jene Unterscheidung zu machen, auf Gegenständliches. Solche unmittelbar auf Gegenständliches bezogene Vorstellungen sind die Anschauungen. Von ihnen sind die Vorstellungen unterschieden, in denen man sich des Vorgestellten als Vorgestellten bewusst wird, und welche darum mittelbar auf Gegenstände bezogen sind: das sind die Begriffe. Das dunkle Bewusstsein, welches die ersteren begleitet, erhält Licht und Klarheit durch die letzteren. Das Vermögen der ersteren ist die Sinnlichkeit, der letzteren der Verstand. Jene ist nicht bloss Rezep-

tivität, dieser nicht bloss Spontaneität, sondern in jedem sind diese beiden verbunden, freilich in verschiedenem Grade. Sonst wären ja auch weder Sinnlichkeit noch Verstand Vermögen, Vorstellungen zu haben.

4. Was nun die Theorie der Sinnlichkeit betrifft, so ist ihre Hauptabweichung von *Kant* eine präzisere Terminologie. *Kant* hatte Raum und Zeit bald die reinen Formen des Anschauens, bald wieder reine Anschauungen genannt. *Reinhold* unterscheidet nun. Da ihm ganz wie *Kant* Anschauung Vorstellung, d. h. geformter Stoff ist, so lässt er die gegebenen Empfindungen als Stoff durch das in unseren Vorstellungen liegende Neben- und Nacheinander als Form zur Anschauung (Erscheinung) gemacht werden. Weil aber diese Form selbst, wie das Beispiel der Geometrie lehrt, zum Objekt des Anschauens gemacht werden kann, so distinguiert er. Er lässt für den Geometer das Nebeneinander den Stoff, die Zusammenfassung die Form der Anschauung werden, die er blossen Raum oder Raum überhaupt nennt. Ebenso wird die Form des Nacheinander zur angeschauten, und so zur Anschauung der blossen Zeit werden. Blosser Raum ist dabei etwas anderes als leerer Raum. Während also in der als Nacheinander angeschauten Erscheinung der Stoff empirisch, die Form *a priori*, darum die Anschauung eine empirische, ist die Anschauung des blossen Raumes eine reine, *a priori*, weil auch ihr Stoff diesen Charakter hat. Im übrigen stimmt *Reinhold* mit allem überein, was die transscendentale Ästhetik *Kants* gelehrt hatte. Ebenso in seiner Theorie des Verstandes mit der transscendentalen Analytik. Nur will er nicht, dass man so viel der Logik entlehne, die ja eigentlich selbst auf die Elementarphilosophie sich zu stützen habe. Nachdem er gezeigt hat, warum das Verbinden von Anschauungen zu einer objektiven Einheit Urteilen sei, sucht er aus der Natur des Urteils und der beiden Bestandteile desselben, seiner Materie und seiner Form, die Normen seines Zusammenfassens, d. h. die Kategorieentafel abzuleiten. Das Verhältnis des Subjekts zu seiner objektiven Einheit mit dem Prädikat bedingt die Quantität, das des Prädikats die Qualität. Was wieder die Form des Urteils, das Zusammenfassen betrifft, so giebt dies, je nachdem das Verhältnis zu den zu Verbindenden oder zu dem Urteilenden, der sie verbindet, in Betracht gezogen wird, die Relation und Modalität. In jeder von diesen sollen sich, da ja in der Vorstellung überhaupt Mannigfaltigkeit und Einheit verbunden waren, drei Kategorieen ergeben, deren dritte die beiden anderen in sich verbindet. Im übrigen, in der Lehre von den Schematen der reinen Vernunft, den reinen Grundsätzen derselben, der Vereinigung aller in den einen, dass alles den Bedingungen möglicher Erfahrung unterliegen muss, weicht

Reinhold ebenso wenig von *Kant* ab, wie darin, dass alles Erkennen auf Erscheinungen beschränkt ist. Die Theorie der Vernunft, die hier an die Stelle von *Kants* transscendentaler Dialektik tritt, knüpft ganz wie diese daran an, dass wie der Verstand urteile, so die Vernunft schliesse, und verknüpft die drei Ideen mit den drei Vernunftschlüssen, eine Verknüpfung, die eins der grössten Verdienste *Kants* genannt wird. Eigentümlich ist ihm nur, dass er ähnlich wie in der Theorie der Sinnlichkeit solches sondert, was sich bei *Kant* konfundierte. *Kant* hatte die beiden Worte „Dinge an sich" und „Noumena" als völlige Synonyme genommen, und demgemäss bald Pflichten Dinge an sich, bald den unbekannten Grund unseres Empfindens Noumenon genannt. Hier sondert nun *Reinhold* sehr genau. Noumenon ist ihm nie etwas anderes als Vernunftidee, Forderung. Daher drückt es nie etwas anderes aus, als was stets jenseits der Erfahrung bleibt; es ist ein ewiges Sollen. Wenn man darum von seiner Unerkennbarkeit spricht, so hat dies Wort hier nur diese Bedeutung: es hat keinen Sinn, von Erkennen oder Nichterkennen dort zu sprechen, wo es gar kein Sein giebt, sondern bloss Aufgaben. Diese erkennt man nicht, sondern erfüllt sie. Ganz anders aber verhält sich's hinsichtlich der unerkennbaren Dinge an sich. Diese sind die von unserer Vorstellungsart unabhängigen Gegenstände, die, weil in unserer Vorstellung doch wenigstens der den Gegenständen entsprechende Stoff enthalten ist, mit den Erscheinungen viel mehr Ähnlichkeit haben, als mit den Noumena. Zu diesen letzteren bilden die Dinge an sich (gerade wie die Erscheinungen) einen Gegensatz, können daher nur negative Noumena genannt werden. Die Noumena sind weder vorgestellte Gegenstände wie die Erscheinungen, noch nichtvorgestellte wie die Dinge an sich, sondern gar keine Gegenstände, blosse Gesetze, nach denen wir uns bei dem Ordnen der Erfahrungsgegenstände zu richten haben. (Was *Reinhold* hinsichtlich des praktischen Geistes teils in seinem Hauptwerk, teils sonst sagt, hat wenig Bedeutung).

§ 308.

B. Reinholds Gegner.

Sal. Maimon's Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben, herausg. von *K. Ph. Moritz*, 2 Thle., 1792. *Sabattia Joseph Wolff*, Maimoniana, 1813. *J. H. Witte*, Salomon Maimon, Berlin 1876. Als auf die ausführlichste Darstellung von *Maimon's* Lehre kann ich, obgleich ein Recensent in der Augsb. Allg. Ztg. ihn erst durch *Kuno Fischer* entdeckt werden lässt, auf meine im J. 1848 erschienenen Entw. d. deutsch. Specul. seit Kant (§ 21) verweisen.

1. Von den zwei Wegen, auf denen ein philosophisches System weiter fortgebildet werden kann, der tieferen Begründung und der näheren Bestimmung, fordert die erstere einen Mann, der in dem, worin

er begründet, weiter sieht als der Vorgänger. Dies wird man *Reinhold* hinsichtlich der Reduktion der zwei Stämme kaum absprechen können. Darum hat auch *Kant* selbst diesem „hyperkritischen" Freunde kaum einen andern Vorwurf zu machen gewusst, als dass es zu einer tieferen Begründung noch zu früh sei; und sogar die Gegner *Reinholds*, die anders als er über *Kant* hinausgehen, haben dies Verdienst ihm nicht geschmälert. Das mit jener Vereinigung erst mögliche Ausgehen von einem Punkte, sowie das wirkliche Deduzieren des transscendentalen Idealismus, den *Kant* eigentlich nur durch Reduktion (*Reinhold* sagt Induktion) rechtfertigt: das gestehen ihm seine Zeitgenossen und die Nachwelt als seine eigentümliche, ohne Hilfe anderer vollbrachte Leistung zu. Anders verhält es sich mit der zweiten Weise des Weitergehens. Nähere Bestimmungen zu dem bisher unbestimmt Gebliebenen können, wie das Beispiel der Sokratischen Schulen gezeigt hat (§ 67—70), auch solche geben, die in keinem einzigen Punkte tiefer blicken als der Meister, wohl aber, weil sie sich ganz und gar auf die eine Seite werfen, in einem oder dem anderen schärfer. Darum kann es auch, wie sich dort gezeigt hat, geschehen, dass dieser Fortschritt gleichzeitig von mehreren, die ihre Einseitigkeit gegenseitig ergänzen, gemacht wird. Bei *Reinhold* findet nun das Eigentümliche statt, dass durch ihn der Kritizismus gleichzeitig in beiden Weisen fortgebildet wird, also wie *Plato* und wie die Kyrenaiker den Sokratismus gefördert hatten. Das erstere hat er, wie oben zugestanden, allein, das zweite im Verein mit seinen Gegnern gethan. Ein Punkt nämlich, der bei *Kant* so dunkel gehalten war, dass es bei dieser Unbestimmtheit unmöglich sein Bewenden haben konnte, waren die Dinge an sich. Was sind sie? Trotz alles Trumpfes, welchen *Fichte* auf das Gegenteil gesetzt hat, und den manche Nachtrumpfende mit grosser Sicherheit wiederholen, darf man doch behaupten, dass mindestens vier verschiedene Auffassungen der Dinge an sich bei *Kant* sich auf seine ausdrücklichen Erklärungen berufen können. Der Fichteaner, welcher sagt, die Dinge an sich sind, was wir aus ihnen machen sollen, beruft sich mit Recht darauf, dass nur die Vernunft, d. h. das Vermögen der Aufgaben uns zur Annahme der Dinge an sich bringe. Der Skeptiker beruft sich darauf, dass *Kant* unentschieden lasse, ob die Dinge an sich ausser uns oder in uns seien; der Idealist darauf, dass *Kant* sie nur Grenzbegriffe sein lasse, welche sagen, hier hört unser Wissen auf; wer wieder die entgegengesetzte Ansicht hat darauf, dass es ja an vielen Stellen bei *Kant* zu lesen sei, dass die Dinge an sich die uns sonst unbekannten Ursachen unserer Empfindungen seien, die Gegenstände, von denen wir zwar nicht Vorstellungen, wie *Fichte* bei jenem Trumpfe sagt, wohl aber Eindrücke empfangen, aus denen wir selbst dann die Anschauungen oder Er-

scheinungen, d. h. Vorstellungen machen. Zu dieser letzten Interpretation bekennt sich *Reinhold*. Vermöge des oben erwähnten Auseinanderhaltens von Dingen an sich und Noumena gelingt es ihm, um hier die eigenen Worte zu brauchen, mit denen er später seinen früheren Standpunkt charakterisiert, *Kants* Lehren so empiristisch aufzufassen, wie es ihr Buchstabe duldet. Trotzdem also, dass er in seiner Theorie davor warnte, man solle nicht bei den „gegebenen" Empfindungen an etwas denken, von dem sie uns gegeben werden, sind ihm doch die Dinge an sich nichts anderes als diese Geber: sie sind Ursachen unserer empfangenen Eindrücke.

2. Dass nun dieses mit dem Geiste der Kantschen Philosophie unvereinbar sei, hatte schon längst *F. H. Jacobi* in seinem David Hume angedeutet, indem er zeigte, dass *Kants* System nur konsequent sei, wenn es zum wirklichen Idealismus werde, wenn man unter dem Dinge an sich nur ein vom und im Bewusstsein gesetztes x verstehe. Jetzt stehe die Sache so, dass man ohne Ding an sich nicht in das Kantsche System hineinkomme, mit diesem aber nicht in demselben bleiben könne. Viel schlagender aber wurde dies dargethan in einer direkt gegen *Reinhold* gerichteten anonymen Schrift, die unter dem Titel erschien: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold gelieferten Elementar-Philosophie, 1792. Es ward bald bekannt, dass der Verfasser dieser Schrift *Gottlob Ernst Schulze* (23. Aug. 1761 bis 11. Jan. 1833), Professor in Helmstedt (darauf Göttingen) war, der später seinen skeptischen Standpunkt, den er noch in seiner Kritik der theoretischen Philosopie (2 Bde., 1801) einnimmt, mit einem vertauscht, der nur die Beobachtung der Thatsachen des Bewusstseins statuiert, und sich in manchem *Jacobi* und *Fries* annähert. (Man vergleiche seine Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 1814; Psychische Anthropologie, 1816; über die menschliche Erkenntniss, 1832). Der Aenesidemus, der für die Entwicklung des Kritizismus Epoche machend geworden ist, zeigt auf die schlagendste Weise, dass es der entschiedenste Widerspruch sei, wenn zuerst behauptet wird, dass Kategorieen nur auf Erscheinungen anwendbar seien, und nun die Dinge an sich Ursachen der Eindrücke werden, als wenn nicht Ursache eine Kategorie wäre. Da von den Kategorieen, Realität, Vielheit u. s. w., dasselbe gilt, so wäre nach Aenesidemus der Kritizismus nur dann konsequent, wenn er nicht skeptisch die Dinge an sich dahin gestellt sein liesse, sondern apodiktisch ihre Unmöglichkeit behauptete. Dabei will Aenesidem nicht diese Konsequenzen selbst für sich ziehen. Der Kantianer müsse es; er aber sei keiner.

3. Während *Aenesidem-Schulze* so hohnneckte, als werde Niemand

unter den Kantianern diese kühnen Folgerungen ziehen, waren sie längst, und zwar aus denselben Gründen, die jener anführt, gezogen worden von dem merkwürdigen Autodidakten *Salomon Maimon* (1754 bis 22. November 1800), der seine Ansichten in dem aus Anmerkungen beim ersten Lesen der Kritik der reinen Vernunft entstandenen Versuch über die Transscendentalphilosophie (1790), besser im Philosophischen Wörterbuch (1791), sowie seinen Streifereien im Gebiete der Philosophie (1793), seinem Versuch einer neuen Logik (1794), und besonders gut in den Kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist (1797) niedergelegt hat. Einverstanden darin mit *Kant*, dass die Philosophie mit transscendentalen Untersuchungen beginne, d. h. das untersuche, ohne das kein realer Gegenstand gedacht werden kann, will er doch die Formulierung: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich, nicht loben. Diese beruhe auf der Verwechslung des analytischen Urteils mit dem identischen Satze, und würde besser so formuliert: wie können wir solche Sätze, die wegen Mangels unserer Erkenntnis synthetisch sind, analytisch machen? Doch treffe dies nur den Ausdruck. Mit *Reinhold* einverstanden, dass die beiden Stämme der Erkenntnis wegfallen müssen, ist er auch darin mit ihm einig, dass alles aus dem Bewusstsein abgeleitet werde. Nur scheint ihm *Reinhold* schon eine bestimmte Art des Bewusstseins, das Bewusstsein einer Vorstellung vorzunehmen, anstatt des Bewusstseins überhaupt, das noch tiefer liege, und in den verschiedenen Formen des Bewusstseins verschiedene Werthe bekomme. Das Bewusstsein, das die allgemeine Form des Erkenntnisvermögens ausmacht, ohne welches keine Vorstellung, kein Begriff, keine Idee gedacht werden kann, unter welches Subsumieren man „Denken“ nennt, dies soll zum Ausgangspunkt gemacht werden.

4. Was zuerst die Betrachtung der Sinnlichkeit betrifft, so bedauert er, dass der Kantsche Ausdruck, die Empfindungen seien uns gegeben, viele, z. B. *Reinhold* dahin gebracht habe, Dinge an sich ausser dem Erkenntnisvermögen anzunehmen. Da Ursache, Realität, Vielheit u. s. w. Kategorieen sind, so konnte ein Kantianer nicht von vielen Dingen an sich sprechen, die auf uns einwirken. Überhaupt sind Objekte ausserhalb des Erkenntnisvermögens Undinge; und der kritische Dogmatismus *Reinholds* u. a. vergisst, dass gegeben nur heisst: ohne Bewusstsein unserer Spontaneität vorgestellt. In uns selbst kann man Dinge an sich im Unterschiede von Erscheinungen annehmen. Dann sind jene die vollständigen Synthesen der Merkmale, Ideen oder Grenzbegriffe, denen wir uns allmählich annähern, wie dem Werthe von $\sqrt{2}$; während ein Ding an sich ausser dem Bewusstsein eine imaginäre Grösse ist, wie $\sqrt{-a}$, und darum vom Transscendentalphilosophen nur wie

diese gebraucht werden darf, um den Widersinn irgend einer Annahme zu beweisen. Das Vermögen, gegebene Erkenntnisse, d. h. solche, deren Entstehung unbekannt ist, zu haben, ist die Sinnlichkeit. Sind es solche, die anderen, sie begründend, vorausgehen, so sind sie *a priori* gegeben; sind sie nicht Bedingung anderer Erkenntnisse, so *a posteriori*. So ist nicht nur die Empfindung Gelb, sondern auch Zeit und Raum etwas Gegebenes, die beiden letzteren aber *a priori*, weil Bedingung jedes Körpers. Raum und Zeit sind bestimmte Formen, das Mannigfaltige zur Einheit zusammenzufassen; darum haben sie zu ihrem Grunde und ihrer Voraussetzung die Einerleiheit und Verschiedenheit, durch welche überhaupt Mannigfaltigkeit auf Einheit zurückgeführt wird. Raum und Zeit sind sinnliche Vorstellungen der Verschiedenheit oder Verschiedenheit als Aussereinander vorgestellt, wie *Leibnitz* mit Recht lehrt; und was bei einem unendlichen Verstande nicht wäre ist bei uns: Sinnlichkeit ist unvollständiger Verstand. Mit *Reinhold* unterscheidet dann *Maimon* den Raum, wie er Form der Anschauungen und wie er selbst Stoff einer Anschauung ist. Sehr genaue Untersuchungen über die ersten Elemente (Differenziale) der Empfindungen, die hier mit denen über Zeit und Raum verbunden werden, sind besonders darum interessant, weil sie für *Fichte*, der seine „grenzenlose" Achtung vor *Maimons* Talent oft bekannt hat, die erste Anregung zu seiner Theorie der Empfindung wurden.

5. In der Betrachtung des Verstandes sind es besonders zwei Punkte, in denen *Maimon* mit *Reinhold* gegen *Kant* auftritt. Erstlich will er nicht die Abhängigkeit der transscendentalen von der reinen (oder Schul-) Logik dulden. Eher müsse sich die Sache umgekehrt gestalten, wie sich schon daraus ergebe, dass eine Menge logischer Regeln ungenau, ja falsch sind, wenn nicht solches hinzugenommen wird, was sich bloss aus transscendentalen Untersuchungen ergiebt. So kann ich sehr gut *A* und *non-A* in einem Bewusstsein vereinigen, thue es sogar jedesmal, wo ich das letztere zum Prädikat im negativen Urteil mache; aber ich kann nicht beide zu einem realen Objekt vereinigen. Ebenso ist das *principium exclusi tertii* ganz sinnlos, wo keines der beiden entgegengesetzten Prädikate je mit dem Subjekt zu einem realen Objekte vereinigt werden kann u. s. w. Es muss also untersucht werden: welche Verbindung von Gedanken giebt ein reales Objekt des Gedankens? Und da ergiebt sich die Regel: die, wo eines ohne das andere, dieses aber nicht ohne jenes gedacht werden kann. Weil in diesem Falle das letztere eine mögliche Bestimmung des ersteren ist (rechtwinklig vom Triangel), so wird das Gesetz der Bestimmbarkeit zum Prinzip des realen Denkens gemacht, welches u. a. den Unterschied zwischen analytischen Urteilen und identischen

Sätzen sowie zwischen negativen und unendlichen Urteilen erkläre u. s. w. Das reale Denken unterscheidet sich daher von dem willkürlichen, das solche Bestimmungen verbindet, die ohne einander gedacht werden können (wie Kreis und schwarz), und dem formalen, das untrennbare Reflexionsbestimmungen (wie Ursache und Wirkung) verknüpft. Nur das reale Denken enthält wirklich synthetische Urteile. Diese stehen also unter dem Gesetze der Bestimmbarkeit u. s. w. Vermöge dieses Gestzes können nun die Kategorieen abgeleitet werden, und zwar nicht aus den vorgefundenen Urteilen, sondern so, dass jetzt vielmehr nachgewiesen wird, warum die Tafel der Urteile vollständig ist. Kategorieen als Weisen der Unterbringung unter die Einheit des Bewusstseins oder, was dasselbe heisst, als Bedingungen der Möglichkeit eines realen Objekts müssen natürlich im Grundgesetz dieser Unterbringung als Keim enthalten, und also daraus abzuleiten sein. (Wie dies *Maimon* gelingt, hat nicht viel Interesse). Das Zweite, worin *Maimon* ganz auf Seiten *Reinholds* steht, ist, dass jene transscendentale Deduktion (durch die sonst unmöglich werdende Erfahrung) *Hume* gegenüber, der ja eine Erfahrung im Sinne *Kants* leugne, wirkungslos bleibe. Um so mehr, als eigentlich aus *Kants* eigenen Worten hervorgehe, dass *Hume* in seiner Behauptung ganz Recht habe. Nach *Kant* soll durch die Anwendung der Kategorie an die Stelle des zufälligen Zusammenhanges der Wahrnehmung der notwendige der Erfahrung im eigentlichen Sinne des Wortes treten. Die Anwendung geschah durch die transscendentalen Schemata, durch Zeitverhältnisse. Da nun aber das Schema der Notwendigkeit das Immer gewesen war, so darf ich, dass das Feuer notwendig Wärme bewirkt oder dieselbe bewirken (nicht wird, sondern) muss, nur sagen, wenn ich wahrgenommen habe, dass es immer geschieht. Da Immer aber eine Idee, ein Näherungswert ist, der nie erreicht wird, so giebt es hinsichtlich der Erfahrungsgegenstände kein apodiktisches Wissen, sondern nur Wahrscheinlichkeit. *Maimon* nennt sich daher gegenüber dem kritischen Dogmatiker *Kant* gern einen kritischen Skeptiker. Ganz anders aber verhalte sich's hinsichtlich der mathematischen Gegenstände. Wie in dem angeführten Beispiele ich auf die Succession von Feuer und Wasser die Kategorie der Kausalität mit Sicherheit anwenden kann, obgleich dass gerade Feuer und Wärme sich immer succedieren fraglich bleibt, so kann auch auf andere Zeit- und Raumverhältnisse diese und jede andere Kategorie angewandt werden. Hier wendet sich *Maimon* gegen *Reinhold*, den er tadelt, dass er die Möglichkeit statuiert habe, an den mathematischen Sätzen zu zweifeln, und dass er die Sache der Mathematik und Erfahrung wie *Kant* solidarisch gemacht habe. Darum sagt er, sie seien beide empirische Dogmatiker und rationelle Skeptiker, er dagegen

rationeller Dogmatiker und empirischer Skeptiker. Der Unterschied liegt nämlich darin, dass man es in der Mathematik lediglich mit dem aus dem *a priori* gegebenen Stoffe des Raumes selbst Gemachten, eben darum aber mit reellen Objekten des Denkens, absolut Gewissem zu thun habe.

6. In keiner Partie weicht *Maimon* so von *Kant* ab, als wo er die Vernunft betrachtet, und bei den damit genau zusammenhängenden praktischen Fragen. Wie *Reinhold* lobt er es, dass die Vernunft zuerst als Vermögen des Schliessens, oder, wie er noch lieber sagt, des Folgerns genommen werde. Er folgert daraus, dass die Vernunft nur anweist, was man zu suchen habe, also Forderungen stellt, die stets weiter treiben, etwas, was nur die Einbildungskraft, die den *progressus in infinitum* als endlich fasst, in sogenannte Ideen oder Ideale verwandelt, über die sich die Kantianer so freuen, weil sie dadurch doch wenigstens einen Schatten von Metaphysik erlangt haben. In seiner Kritik der Metaphysik habe *Kant* Illusionen der Vernunft genannt, was nur Illusionen der Einbildungskraft sind, welche u. a. die Vollkommenheit, nach der wir zu streben haben, nicht ohne Schaden in eine Totalität der Vollkommenheiten verwandelt, die Objekt der Vorstellung ist. Alle Antinomieen *Kants* seien daher so zu lösen, dass die eine Behauptung der Vernunft, die andere der Einbildungskraft gehöre. In der praktischen Philosophie tadelt er *Kant,* dass derselbe das, was das einzige Motiv des Handelns sei, den Genuss, durch ein unpraktisches Prinzip verdrängt habe. Der Genuss sei nicht physisch zu nehmen. Der höchste sei der der Erkenntnis, und darum, weil sie dies anerkenne, sei des *Aristoteles* Ethik viel brauchbarer als die Kantsche.

7. Entschieden der bedeutendste unter den Gegnern *Reinholds* und einer der bedeutendsten überhaupt unter denen, die sich Kantianer nannten, ist *Jacob Sigismund Beck.* Am 6. Aug. 1761 in Marienburg (Westpreussen) geboren, studierte er in Königsberg Mathematik und Philosophie, las von 1791—99 in Halle, und starb am 29. Aug. 1840 als Professor in Rostock. Als ein *Kant* sehr nahe stehender Schüler, dem dieser sogar die ursprüngliche, von *Beck* im zweiten Bande der gleich zu nennenden Schrift im Auszug mitgeteilte, neuerdings aufgefundene (vgl. *W. Diltheg,* die Rostocker Kanthandschriften, im Archiv f. G. d. Ph., II, 1889) Einleitung zur Kritik der Urteilskraft abtrat, ward er veranlasst, einen Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant (1793) zu schreiben, dessen erste beiden Bände *Kant* sehr lobte und Kantianer als Kompendium benutzten. Der dritte Band: Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt

werden muss (1796), war Veranlassung, dass *Kant* anfing, auch *Beck*, wie früher *Reinhold* und *Maimon*, zu seinen „hyperkritischen" Freunden zu rechnen, und dass nach *Reinholds* Vorgang *Becks* Lehre als Standpunktslehre bezeichnet wurde. Lehrreiche Aufschlüsse hierüber geben die von *R. Reicke* 1885 (aus *Kants* Briefwechsel, Königsberg) veröffentlichen Briefe *Becks* an *Kant*, insbesondere der 12., 15. und 16. Konziser hat er sie in seinem Grundriss der kritischen Philosophie (1796) entwickelt, auf welchen er seinen Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten (1798) folgen liess. In Rostock gab er zuerst die Propädeutik zu jedem wissenschaftlichen Studium (1799) heraus, eine Schrift, die wie sein Grundriss auch ins Englische übersetzt ist, und in welcher er, wie früher *Reinhold*, gern von der Philosophie „ohne Beinamen", anstatt wie vorher von der Kantschen oder kritischen spricht. Ausserdem hat er Grundsätze der Gesetzgebung (1806), sowie Lehrbücher über Logik und über Naturrecht (beide 1820) geschrieben.

8. Nach *Beck* sind die meisten Kantianer, selbst *Reinhold* nicht ausgenommen, der doch dem wahren Sinn des Kritizismus am nächsten gekommen sei, viel mehr mit den Leibnitzianern und anderen Dogmatikern einverstanden, als sie meinen. Der Unterschied ist sehr klein zwischen den unbekannten Dingen an sich der Kantianer und den halbbekannten der Leibnitzianer. Die Kantianer weiter, welche *Kants* Behauptung, dass die Gegenstände unsere Sinne affizieren, auf Dinge an sich beziehen, machen ihn zu einem ganz gewöhnlichen dogmatischen Realisten, wie es *Locke* war. Endlich ist kaum ein Unterschied zu finden zwischen der Art, wie die meisten Kantianer sich die dem Verstande immanenten Kategorieen denken, und der Leibnitzischen Lehre von den angeborenen Begriffen. Der Grund dieser Verwandtschaft und zugleich eine Menge von Widersprüchen, in die sich *Reinhold* wie die Kantianer verwickeln, ist, dass sie versuchen eine Frage zu beantworten, anstatt ihren Widersinn aufzudecken. Das ist die Frage, wie sich unsere Vorstellungen zu den Dingen an sich verhalten? So vernichtet *Reinhold* selbst das Verdienst, das er sich erworben hatte, indem er zeigte, dass Stoff der Vorstellung ganz etwas anderes sei als ihr Gegenstand, dadurch dass er den unverständlichen Ausdruck einführt, der Stoff der Vorstellung „entspreche" dem Gegenstande, was immer wieder auf ein solches Band zwischen Ding an sich und Vorstellung hinweist. Da sah *Berkeley* viel klarer, welcher es für unmöglich erklärte, dass unsere Vorstellungen Wirkungen von Dingen seien. Ebenso streifte auch *Hume* nahe daran heran, die Frage, mit der sich die Kantianer herumschlagen, für widersinnig zu erklären. Wozu sie beide die Vorläufer waren, das hat die Kritik der reinen Vernunft geleistet, indem sie den

Standpunkt der Transscendentalphilosophie geltend machte. Dass *Kant* dabei von so vielen missverstanden wurde, war natürlich, da er sich Leser dachte, die noch auf dem Standpunkte des Dogmatismus standen, und die allmählich zum Mittelpunkte der Transscendentalphilosophie hinzuführen seien. Hier soll der umgekehrte Weg eingeschlagen werden. Dass dies der richtigere sei, haben alle Versuche, die Kritik tiefer zu begründen, anerkannt, der Reinholdsche an der Spitze. Sowohl dies, dass von einem Punkte zu beginnen sei, als auch, dass dieser Punkt das Vorstellen sei, hat *Reinhold* ganz richtig bemerkt. Sein Irrtum ist, dass er, indem er die Thatsache des Vorstellens voraussetzt, eigentlich mit dem Begriffe des Vorstellens, nicht mit dem Vorstellen selbst beginnt. Dieser Mangel, sowie jede Hypothese wird vermieden, wenn an die Spitze das Postulat gestellt wird, die Thatsache des Vorstellens zu vollbringen, also das Postulat, nicht in einer bestimmten Weise, sondern „ursprünglich vorzustellen". Da kein Satz, sondern ein Postulat an die Spitze gestellt werden soll, so kann nicht mit einer Definition des ursprünglichen Vorstellens begonnen werden, sondern der Leser wird dazu angeleitet werden müssen, ursprünglich vorzustellen; dann wird dieses Vorstellen selbst, in welchem der Verstandesgebrauch besteht (nicht etwa eine einzelne Vorstellung), betrachtet, und indem Begriffe daraus abgeleitet werden, verständlich gemacht werden müssen. Die Transscendentalphilosophie ist in dieser Hinsicht die Kunst, sich selber zu verstehen.

9. Was das Verständnis der Transscendentalphilosophie sehr erschwert, ist die fortwährende Verwechslung des ursprünglichen Vorstellens, durch welches es Gegenständlichkeit überhaupt giebt, mit dem Denken oder Urteilen, vermöge dessen wir Gegenständliches an bestimmte Merkmale heften und nun bestimmte Gegenstände uns vorstellen. Jenes erstere geht als synthetische objektive Einheit des Bewusstseins voraus, und ist jene Synthesis (nicht von Begriffen, sondern die Begriffe erst möglich machende), von der *Kant* sagt, sie müsse jeder Analysis vorgedacht werden. Obgleich ursprünglicher und sekundärer (logischer) Verstandesgebrauch verschieden sind, so kann doch auch aus der Beschaffenheit des letzteren auf jenen zurückgeschlossen werden. Und wenn in dem Denken unterschieden werden kann das Verbinden und das Anerkennen (die Synthesis des Verstandes und die Subsumtion der Urteilskraft), so sind auch in dem ursprünglichen Vorstellen transscendentaler Verstand und transscendentale Urteilskraft zu unterscheiden, welche beide zusammen den Akt bilden, durch den wir uns die Vorstellung eines Objektes überhaupt erzeugen, nicht aber die eines bestimmten Gegenstandes haben. Denn dies geschieht nur dadurch, dass wir dem schon erzeugten Gegenstande Merkmale

beilegen oder denselben denken. Diese objektiv-synthetische Einheit oder Gegenständlichkeit überhaupt hat nur das Produkt des ursprünglichen Vorstellens. Alles also, was nicht aus diesem ursprünglichen Verstandesgebrauch abgeleitet werden kann, hat für uns keine Gegenständlichkeit noch Bedeutung.

10. Die Zergliederung des ursprünglichen Vorstellens, welche also die Hauptaufgabe der Transscendentalphilosophie ist, kommt zu dem Resultate, dass dasselbe in den Kategorieen, die nicht fertige Begriffe, sondern Weisen des Verstandes sind, besteht, ebenso aber in Raum und Zeit, welche von dem ursprünglichen Vorstellen gar nicht unterschieden, das reine Anschauen selbst sind, da der Raum nur in meinem Beschreiben, ja dieses mein Beschreiben selbst ist. Was *Kant* in seiner tiefsinnigen Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft angedeutet hat, was er noch deutlicher dort zu verstehen giebt, wo er es für möglich erklärt, dass der Akt, der die Empfindungen zu einer Anschauung vereinigt, derselbe sein möge, durch den die Erfahrungen gemacht werden, wird hier von *Beck* aufs entschiedenste festgehalten, der *Kants* Trennung von Ästhetik und Logik nur auf dessen regressives Verfahren schiebt. Darum weise ja auch *Kant* die Kategorieen dem transscendentalen Verstande, die Schemata der transscendentalen Urteilskraft zu, beide aber seien ja die beiden Seiten des ursprünglichen Vorstellens. Eben darum ist auch Substanzialität nicht ohne Räumlichkeit, Kausalität nicht ohne Succession denkbar u. s. w. Zeit, Raum und Kategorieen als die Weisen meines Objekt-überhaupt-Setzens sind also natürlich Weisen des Objekt-überhaupt-Seins; daher auch, wenn ich von allen näheren Bestimmungen eines Gegenstandes absehe, mir nur sie übrig bleiben (Räumlichkeit, Realität, Substanzialität u. s. w.). Diese Objektivität oder Gegenständlichkeit überhaupt ist nun was Erscheinung heisst; dass es daher keine anderen Gegenstände giebt als Erscheinungen, versteht sich von selbst; und wir erkennen die Dinge an sich nicht etwa deswegen nicht, weil sie uns stets verborgen bleiben wie die Bewohner des Mondes, sondern weil es widersinnig ist, dass Nicht-Erscheinungen seien, wirken u. s. w., d. h. erscheinen. Gegenstände, Objekte sind als solche Erscheinungen, und nicht Dinge an sich.

11. Es ist begreiflich, dass *Beck* diesen seinen Standpunkt im Gegensatz zu dem Realismus, den er *Reinhold* vorgeworfen hatte, als kritischen Idealismus bezeichnet. Auf der anderen Seite ist er vollkommen in seinem Rechte, wenn er den grossen Unterschied zwischen seiner und *Berkeleys* Lehre betont, und behauptet, er stosse den gesunden Menschenverstand nicht so vor den Kopf, wie der empirische Idealismus. Dieser nämlich kann keinen Unterschied zwischen Träumen

und Wachen, und kann keinen Grund angeben, warum ich jetzt einen Tisch und nicht einen Baum sehe. Anders der kritische Idealist. Innerhalb des Gebietes der Gegenstände, von denen er weiss, dass sie Erscheinungen sind, macht er mit Recht einen Unterschied zwischen solchen Vorstellungen, welche durch die Einwirkung von Gegenständen hervorgerufen werden, und solchen, welche nicht. Die Gegenstände sind ja Erscheinungen. Dass diese Ursachen sein können, hat die Kritik nicht geleugnet, vielmehr bewiesen; und der unbeachtete Satz *Kants:* „Erscheinung ist der unbestimmte Gegenstand der Anschauung" sagt eben, dass der durch das ursprüngliche Vorstellen produzierten Erscheinung erst nachher die näheren Bestimmungen durch das sekundäre Vorstellen hinzugefügt werden. (Wenn also *Berkeley* sich das Wahrnehmen wie das Träumen eines Gemäldes denkt, so *Beck* wie das Anschauen eines Gemäldes, das man vorher im Traum gemalt hat). Gegen *Berkeley* ist also zu behaupten, dass die Vorstellungen Wirkungen wirklicher Objekte sind; gegen die dogmatischen Kantianer, dass Dinge an sich überhaupt nicht Ursachen, also auch nicht von Vorstellungen sein können; gegen beide, dass überhaupt nicht nach einem Bande der Dinge und ihrer Vorstellungen, wohl aber der Erscheinungen und ihrer Vorstellungen gefragt werden darf, da diese Frage nur im empirischen Gebiete einen Sinn hat.

12. Wie die richtig verstandene Transscendentalphilosophie allem Dogmatismus entgegentritt, so auch dem, was man Spekulation oder spekulative Vernunft nennen kann (*Kants* Metaphysik des Übersinnlichen). Das Wesen derselben besteht darin, dass sie Begriffe, die überhaupt einen Sinn nur haben, wo es sich um Erscheinungen handelt, ausserhalb dieses Gebietes anwendet. Darum hätte *Kant* in der Kritik der Psychologie, Kosmologie und Theologie nicht mit dem skeptischen *non liquet* der bisherigen Metaphysik entgegentreten sollen; als sei es möglich, dass die Seele unsterblich, aber nur nicht zu erweisen u. s. w. Er musste vielmehr zeigen, dass es ein absoluter Widersinn ist, auf ein nicht-räumliches Wesen die Kategorie des Beharrens anzuwenden, und dass, wenn dem vollkommensten Wesen Räumlichkeit ab-, aber Realität zugesprochen wird, dies ein dogmatisches Spielen mit Begriffen ist. Der Glaube ist für *Beck* das Vertrauen des gutgesinnten Menschen, dass das Ziel, die beste Welt oder das höchste Gut, erreicht werden wird. Darin dass man sich als *homo noumenon* weiss, besteht der Unsterblichkeitsglaube; dass man auf den inneren Richter in sich hört, die Religion. Mit *Fichtes* Ansicht, dass Gott nicht dürfe als ein gegebener Gegenstand angesehen werden, erklärt sich *Beck* ganz einverstanden. (Ausführlicheres über *Becks* Lehre, als ich im Jahre 1848 a. a. O. S. 537—554 gegeben habe, kenne ich nicht).

§ 309.

Übergang zu Fichte.

1. *Reinholds* schon in den Briefen über die Kantsche Philosophie und dann noch oft ausgesprochene Behauptung, dass in dem Kritizismus alle Ansichten, die bis jetzt sich geltend gemacht hätten (nämlich im achtzehnten Jahrhundert, an das er besonders dachte), vereinigt seien, konnte kaum schlagender gerechtfertigt werden, als es durch seine eigene und seiner Gegner Auffassung der Kantschen Lehre geschah. Dass von den drei Männern, die (wenn man den Königsberger *Schulze* ausnimmt) die allerglänzendsten Zeugnisse hinsichtlich ihres Verständnisses der Lehre vom Urheber selbst aufzuzeigen hatten, der eine das System so dogmatisch, der andere so skeptisch, der eine so realistisch, der dritte so idealistisch auffassen konnten, bewies, wie viel von *Leibnitz* und *Hume*, von *Locke* und *Berkeley* der Kritizismus in sich aufgenommen hatte. Zugleich aber war das Freiwerden dieser Elemente auf der Basis des neuen Systems ein Beweis, dass sie doch noch nicht so gebunden gewesen waren, wie es dem lobpreisenden Anhänger schien, und dass es einer neuen Verschmelzung bedürfe, die eben weil sie die neue Trennung zu überwinden hat, inniger sein wird als die erste, ganz wie, nachdem die Elemente des Sokratismus in den kleineren Schulen frei geworden waren, der Platonismus sie um so inniger verband. Dass wo dies geschieht, und daher die erste Aufgabe der neueren Philosophie vollständiger gelöst wird, als von *Kant*, der, der es thut, seine Lehre nicht mehr nur wie *Kant* Realismus und Idealismus, sondern Real-Idealismus oder Ideal-Realismus nennt, wird nach dem § 293, 9 Gesagten nicht als wesentlich angesehen werden dürfen; aber auch nicht als unwesentlich. Denn die Erfindung eines solchen Namens fixiert auf nicht mehr zu vergessende Weise die Aufgabe, auf die es ankommt. Wo dieser, über die letzten einseitigen Fassungen desselben hinausgehende Kritizismus sich über sein Verhältnis zu seinen Vorgängern, also vor allem zu *Kant* und zu *Kants* eben betrachteten hyperkritischen Freunden ausspricht, wird es nicht fehlen können, dass bei aller Anerkennung er vieles anders fasst als sie, ihren Worten einen andern Sinn giebt, als den sie selbst damit verbanden. Sei diese Umdeutung immerhin eine Verbesserung; dass sie sich dieselbe nicht gefallen lassen, liegt in der Natur der Sache. Was vom *Sokrates* nur gefabelt worden ist, das ist hinsichtlich *Kants* buchstäblich richtig: er hat sich bitter beklagt, dass dieser Schüler so viel von ihm lüge.

2. Nicht nur die einander gegenüber stehenden Einseitigkeiten *Reinholds* und seiner Gegner forderten einen Fortschritt, sondern das Beispiel der tieferen Begründung, das der erstere gegeben hatte, lud

zu einer Nachahmung ein, um so mehr, als ja *Maimon* und *Beck* behauptet hatten, *Reinhold* habe allerdings tiefer gegraben, den tiefsten Punkt aber schwerlich erreicht. Wie die Sinnlichkeit und der Verstand bei *Kant* neben einander aus dem Boden herausgesprossen waren, ebenso neben ihnen der Stamm, dessen Krone, wenn jene beiden die Physik trugen, die Ethik gewesen war. Der theoretischen Vernunft (wenn man darunter Sinnlichkeit und Verstand versteht) stand bei *Kant* gegenüber die praktische. Wie bei jenen beiden das neckende Vielleicht, und weiter der Wink, dass beide es mit Vorstellungen zu thun haben, *Reinholds* Versuch zu einem machten, der kaum fehlschlagen konnte, so hatte hier *Kant*, indem er ausser der Hindeutung, die in dem gemeinschaftlichen Namen Vernunft lag, oft wiederholt hatte, die Vernunft sei nur eine, oder auch, wenn er in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft von einer (freilich von ihm für unerforschlich erklärten) Wurzel der theoretischen und praktischen Vernunft sprach, einen ganz ähnlichen Wink gegeben. Was Wunder, wenn *Fichte* an *Reinhold* schreibt, *Reinhold* habe die Begründung des Kritizismus gegeben, deren allein dieser bedurfte, wenn *Kant* nur eine Kritik der reinen Vernunft geschrieben hätte. Jetzt aber, wo auch eine Kritik der praktischen Vernunft vorliege, bedürfe es einer Begründung, durch welche auch *Reinholds* erster Grundsatz als ein Abgeleitetes, Begründetes erscheinen werde. Wie aber diese Einheit des theoretischen und praktischen Vermögens zu denken, wo die Pfahlwurzel zu suchen sei, zu der sich die von *Reinhold* aufgefundene Wurzel als eine Seitenwurzel verhalte, darüber hatte *Kant* keinen, der Augen hatte, im Dunkeln gelassen. Die oft wiederholte Bemerkung, die praktische Vernunft habe den Primat vor der theoretischen; die ganze Theorie von den Annahmen zum praktischen Behuf; das kaum zurückgehaltene Bekenntnis, das Unbedingte sei das Sollen, der Endzweck der ganzen Welt die Erfüllung des Sittengesetzes: alles dies wies zu deutlich auf eine Fassung der Transscendentalphilosophie hin, nach welcher die Vernunft *primo loco* praktisch, um dies aber zu sein, also bloss als Mittel theoretisch ist, als dass diese lange auf sich hätte warten lassen. *Fichtes* praktischer Idealismus lag nach den Vorarbeiten *Kants, Reinholds, Aenesidem-Schulzes* und *Maimons*, denen er unendlich viel zu danken stets anerkannt hat, so nahe, dass ein Philosoph, der so wie er ganz praktische Vernunft war, ihn geltend machen m u s s t e. *Fichtes* Lehre ist einer der vielen Beweise für den von ihm selbst ausgesprochenen Satz, dass die Philosophie eines Mannes stets so ist, wie er selbst.

3. Eine solche Philosophie aber wie die Wissenschaftslehre *Fichtes* war auch die einzige mögliche Weltformel für eine Zeit, die ihrer Freiheit und Selbständigkeit nur bewusst wurde, wenn sie das Da-

seiende, bloss weil es da war, als eine Schranke ansah, die durchbrochen werden müsse. Die Zerstörung alles dessen, was gegolten hat, bloss weil es gegolten hat, wäre es auch so unverfänglich wie die siebentägige Woche oder die Monatsnamen, ist im Praktischen, was *Fichte* im Theoretischen so formuliert, dass die vorgefundene Welt die denkbar schlechteste sei. Dass der Urheber der Wissenschaftslehre mit den Jacobinern sympathisierte, ist ebenso erklärlich wie dass sein grosser Antagonist für den französischen Kaiser schwärmt. Mit gleichem Rechte ist, ganz unabhängig von einander, das Wesentliche der französischen Revolution darein gesetzt worden, dass man versucht habe, eine Welt rein aus dem Gedanken zu erbauen und von allen historischen Voraussetzungen zu abstrahieren, und wieder von *Fichte* gesagt worden, er sei der erste gewesen, welcher ernstlich sich die Aufgabe gestellt habe, eine ganz voraussetzungslose Philosophie völlig *a priori* zu konstruieren. Dem Hasse gegen jede Autorität dort korrespondiert hier eine Ethik, welche das Handeln auf Autorität für Gewissenlosigkeit erklärt; dem Freiheitsfanatismus, aus dem ein Wohlfahrtsausschuss hervorging, vor dem jeder zitterte, entspricht hier ein geschlossener Staat und eine von aller Welt getrennte Schule, in welcher die Menschen dadurch glücklich werden sollen, dass sie nicht frei athmen dürfen, dadurch frei, dass sie in Ketten aufwachsen, leben und sterben. Ja es ist ein und derselbe Geist, welcher meint, Wunder was erreicht zu haben, wenn an die Stelle der Woche die Dekade tritt, und der die Mündigkeit des menschlichen Geschlechtes dabei interessiert glaubt, ob das hergebrachte Wort Philosophie beibehalten oder mit einem neuen, aber rationellen Namen vertauscht wird. Beides ist Bruch mit dem Geltenden.

III.

Die Wissenschaftslehre und ihre Ausläufe.

§ 310.

Fichtes Leben und Schriften.

Imm. Hermann Fichte, Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, Sulzbach 1830, 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1862. *Weinhold*, Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten, Leipzig 1862.

Johann Gottlieb Fichte, am 19. Mai 1762 in Rammenau in der Oberlausitz geboren, auf den Schulen von Meissen und Pforta und den Universitäten Jena und Leipzig zum Theologen gebildet und, wie es scheint, sehr vom Spinozismus angezogen, lernte erst, nachdem er einige Jahre Hauslehrer in der Schweiz gewesen war, die Philosophie *Kants,* dann ihn selbst persönlich kennen, und schrieb bei dieser Ge-

legenheit seine Kritik aller Offenbarung, 1792, die ihn mit einem Schlage zu einem berühmten, von den Kantianern gefeierten Mann machte. In dieser Schrift wird entwickelt, dass das in uns mächtige Sittengesetz durch eine „Entäusserung“, deren wir (mindestens die meisten) bedürfen, in einen Gesetzgeber verwandelt, und durch diese Zuthat von Theologie die Pflichtmässigkeit zur Religion werde. Offenbarung als sinnliche Beglaubigung der Wahrheit ist ein Bedürfnis der Schwäche, die freilich sehr weit verbreitet ist. In der Schweiz, wohin sich *Fichte* im Jahre 1793 wieder begab, um sich daselbst zu verheiraten, veröffentlichte er anonym eine Rede: Zurückforderung der Denkfreiheit (1793), und Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (2 Hefte, 1793) in welchen letzteren, veranlasst durch *Rehbergs* ganz entgegengesetzte Urteile, er das Recht des Volks, den Staatsvertrag zu verändern, (gegen *Kant*) verteidigt, und sehr gegen Adel, Kirche und Duldung der Juden polemisiert. Rezensionen in der Allg. Lit.-Zeit., namentlich über *Schulzes* Aenesidemus (1794) zeigen, wie seine Ansicht sich bereits krystallisiert hatte. In demselben Jahre nach Jena als *Reinholds* Nachfolger gerufen, begann er am 26. März 1794 dort seine Vorlesungen. Die kleine Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794) kann als Programm dieser Vorlesungen, die während ihres Verlaufs bogenweise veröffentlichte Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (1794), sowie der sich daran anschliessende Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795) als Leitfaden für sie gelten. An ausführlicheren Werken gab *Fichte* in Jena heraus: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796) und System der Sittenlehre nach Principien u. s. w. (1798). Das Geschrei, das namentlich in Kursachsen über einige atheistisch sein sollende Aufsätze seiner Zeitschrift erhoben wurde, veranlasste ihn, seine Appellation an das Publicum zu schreiben (1799), ward aber auch die Veranlassung, dass er seine Professur in Jena verlor und nach Berlin zog, wo er zuerst als Privatmann, dann als Erlanger Professor, aber mit der Erlaubnis in Berlin den Winter zuzubringen, endlich von 1809 an bis an seinen Tod (27. Jan. 1814) als Professor an der Universität gelebt hat. In Berlin liess er drucken: Bestimmung des Menschen (1800), der geschlossene Handelsstaat (1800), Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie u. s. w. (1801), Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806), über das Wesen des Gelehrten (1806), Anweisung zum seligen Leben (1806), Reden an die deutsche Nation (1808). Die letzten vier Schriften sind öffentliche

Vorlesungen, die er teils in Erlangen, teils in Berlin im Akademiegebäude gehalten hat. Nach seinem Tode hat sein Sohn seine nachgelassenen Werke (3 Bde., Bonn 1834), teils die in Berlin gehaltenen Vorlesungen, teils kleinere Aufsätze enthaltend, herausgegeben, an die sich dann in gleichem Format die sämtlichen Werke (8 Bde., Berlin 1845—46) angeschlossen haben. Müsste einmal eine neue Ausgabe veranstaltet werden, so wäre zu wünschen, dass die nachgelassenen Schriften einverleibt, und alle streng chronologisch geordnet würden. Wer der Zeitordnung die logische vorzieht, findet eine viel bessere als die in den WW. befolgte bei *Kuno Fischer* im fünften Bande seines Werkes (2. Aufl., S. 326—330).

§ 311.

Die Wissenschaftslehre.

Joh. Heinr. Löwe, Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebniss ihrer Entwicklung, Stuttgart 1862.

1. Denselben Grund, aus welchem im § 307 nur von *Reinholds* Elementarphilosophie gesprochen wurde, obgleich derselbe seine Synonymik für ein viel reiferes Werk erklärte, hat es, dass der folgenden Darstellung bloss die Werke *Fichtes* zu Grunde gelegt werden, die er noch im achtzehnten Jahrhundert geschrieben und veröffentlicht hat. Gewiss können sich Monographieen über *Fichte* und dessen Lehre auf seine Praxis und seine ausdrücklichen Erklärungen berufen, wenn sie das Sichsetzen des Ich, das Gesetztwerden des Nicht-Ich, das teilbare Ich und Nicht-Ich, die Antithesen und Synthesen, den undeduzierbaren Anstoss u. s. w. als äusserliches Nebenwerk bei Seite stellen und, zwischen seinem System und der ersten Darstellung desselben unterscheidend, sich viel mehr an die nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen halten. Anders, wer den Fortgang der Geschichte der neueren Philosophie darstellen will. Zu jener ersten Darstellung seines Systems waren die Prämissen namentlich durch *Kant*, dann durch *Reinhold*, *Schulzes* Aenesidemus und *Maimon* gegeben, und nur in ihr ist der Zusammenhang des Systems mit seinen Vorgängern zu begreifen. Und nur in ihr wieder hat es seine nachhaltige Wirksamkeit gezeigt, indem es *Schelling* zum Kommentieren, später zum Ergänzen veranlasste, des jugendlichen *Herbart* Einwände hervorrief und ihm eine Richtung fürs Leben gab, und für *Hegel* Thema seiner ersten Schrift, Methodenlehre für alle späteren wurde. Vergleicht man die nachhaltige Wirkung, die diese erste Darstellung des Systems auf einen *Reinhold*, *Forberg*, *Schad*, *Schlegel* u. a. äusserte, mit *Fichtes* Wirksamkeit in Berlin, so mag man die letztere hinsichtlich der Verbrei-

tung idealen, oder auch nationalen Sinnes noch so hoch stellen: einen direkten Einfluss auf die Fortbildung der Philosophie hat *Fichte*, seit er Jena verlassen, nicht gehabt. Sehr begreiflich. Was er von den gehaltenen Vorlesungen drucken liess, war solches, das nicht an dem Massstabe strenger Wissenschaft gemessen sein wollte, wie *Schleiermachers* Urteil über die Grundzüge der gegenwärtigen Zeit, *Hegels* über die Reden an die deutsche Nation bewiesen hat. Die in die Tiefe gehenden Vorlesungen wieder über die Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801, 1804, 1813 über die Thatsachen des Bewusstseins, über transscendentale Logik hat er nicht drucken lassen; und dass diese beim einmaligen Hören bei irgend einem mehr sollten bewirkt haben, als der doch für einen Fichtaner geltende Direktor *Bernhardi* einst *Beneke* vertraut hat, ist nicht zu glauben. Ehe *Fichtes* Sohn im Jahre 1834 seines Vaters nachgelassene Schriften herausgab, war er vielleicht der einzige, welcher sagen konnte, dieselben hätten ihn der Philosophie gewonnen. Er hat darum Unrecht, wenn er in der Vorrede zu *Fichtes* Sämmtlichen Werken im J. 1845 darüber zürnt, dass in Darstellungen der Geschichte der Philosophie viel mehr Gewicht auf die unvollkommenste Gestalt der Wissenschaftslehre gelegt werde, als auf die späteren Ausführungen. In jener hatte sie sogleich gezündet, in dieser, wenn überhaupt, erst zu wirken angefangen, nachdem *Hegel* gestorben war. Kommt nun bei dem Verfasser der vorliegenden Darstellung dazu, dass die Auseinandersetzungen von *Harms*, des jüngeren *Fichte* und namentlich *Löwes* ihn allerdings dahin gebracht haben, die Kluft zwischen der ursprünglichen und späteren Wissenschaftslehre für sehr viel schmaler zu halten, als sie ihm früher schien, aber doch auch nicht für verschwunden, so ist dies ein weiterer Grund für ihn, sich bei der Darstellung der Wissenschaftslehre nur an das zu halten, was *Fichte* bis zu dem Jahre 1801 drucken liess.

2. Die Epoche machende That *Kants*, den *Fichte* stets, ausser in Momenten des Unmutes, über sämtliche Philosophen stellte, setzt er darein, dass er die Philosophie auf transscendentale Untersuchungen gewiesen habe, so dass, während alle Wissenschaften ein Erkennen oder Wissen von Gegenständen sind, die sie behandeln, die Philosophie dagegen nur das Erkennen und Wissen selbst betrachtet. Darum soll sie, um ja nicht mit den Wissenschaften auf ein Niveau gestellt zu werden, Wissenschaft von den Wissenschaften, Wissenschaftslehre genannt werden, ein Name, auf den schon *Reinhold* hingewiesen hatte. Eben weil sie nur mit dem Wissen oder Erkennen sich beschäftigt, existiert für den Philosophen gar kein anderes Gegenständliches, kein Ding an sich; und es ist ein grosses Verdienst *Maimons* und *Becks*, dass sie die Philosophie von diesem Gespenst befreit haben. Sie haben

darin *Kant* besser verstanden als *Reinhold.* Ähnlich wie zu den Wissenschaften verhält sich die Philosophie zum praktischen Leben. Beide können sich nicht kreuzen; denn die Wissenschaft hat den Standpunkt des Lebens zu deduzieren, zu begreifen. Darum fängt sie dort an, wo das Leben endigt, d. h. sie erhebt sich über das Leben wie die Biologie. Verglichen mit dem Standpunkte des praktischen Lebens und der Wissenschaften, kann der philosophische als widernatürlich oder künstlich bezeichnet werden. Ebenso wenig wie der Philosoph mit den erkannten Objekten zu thun hat, ebenso wenig hat er das erkennende Subjekt zu beobachten, wie diejenigen thun, welche an die Stelle der Philosophie die Psychologie stellen. Nicht den erkennenden Geist, sondern das Erkennen, nicht ein Thätiges, sondern das Thun will die Wissenschaftslehre erkennen. Sie will das aber auf wissenschaftliche Weise; und darum muss die Transscendentalphilosophie oder Wissenschaftslehre, wie *Reinhold,* der dadurch nach *Kant* sich die grössten Verdienste um sie erworben hat, richtig gezeigt hat, aus einem einzigen Grundsatz abgeleitet werden. An *Reinhold* zu tadeln ist, dass er, als hätte *Kant* gar keine Kritik der praktischen Vernunft geschrieben, einen Grundsatz aufgestellt hat, der nur die theoretische Philosophie begründet. Eben darum begnügt er sich auch damit, theoretisch die Thatsache des Vorstellens hinzustellen, während wenn man noch tiefer geht, und den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt der theoretischen sowohl als praktischen Thätigkeit aufsucht, man diesen nur in der Thätigkeit überhaupt finden, dann aber auch einen Grundsatz aufstellen wird, der eine Thathandlung formuliert. Hierin hat *Beck* schärfer gesehen als *Reinhold,* der, weil er nicht über die Thatsache des Vorstellens, in welcher das Ich beschränkt ist, hinauskommt, den bösen Schaden des „gegebenen Stoffes" nicht los wird. Gelänge es, aus einer Grundthathandlung alle anderen, auch die Handlung des Vorstellens, mit welcher *Reinhold* beginnt, abzuleiten, also zu erklären, wie und warum das Wissen ein Anschauen, Verstehen u. s. w. ist, dann hätte die Wissenschaftslehre ihre Aufgabe gelöst. Da unter den zu erklärenden Thätigkeiten auch das Bewusstsein sich findet, so versteht sich's von selbst, dass die von der Wissenschaftslehre zu entwickelnden Handlungen nicht in das Bewusstsein fallen. Darum aber hat es die Wissenschaftslehre nicht mit Erdichtungen zu thun, sondern ihre Aufgabe ist, den verborgenen Mechanismus ans Licht zu ziehen, durch den das Bewusstsein zu Stande kommt, d. h. das, was nicht in das Bewusstsein fällt, weil es *conditio sine qua non* des Bewusstseins ist (darum heisst es *a priori*), zum Bewusstsein zu bringen. Weil dies dem gewöhnlichen Bewusstsein nie einfällt, deswegen ist der Standpunkt der Wissenschaftslehre ein künstlicher. Es verhält sich mit jenen un-

bewussten Handlungen wie in der Mathematik, wo der Mathematiker die Figur betrachtet, ohne zu wissen, dass er es mit seinem eigenen Raumbeschränken zu thun hat. Von der Wissenschaftslehre als dem Fundamente aller Wissenschaften wird gefordert werden müssen, dass sie die Grundsätze aller Wissenschaften enthalte und ihre wissenschaftliche Form begründe. (Selbst die Logik macht hier keine Ausnahme). Als Wissenschaft wieder muss sie ein System sein. Dazu gehört erstlich, wie bemerkt, dass sie auf einem Grundsatz ruht, in welchem Stoff und Form des Wissens sich so gegenseitig bedingen, dass er keines anderen bedarf, der ihn hinsichtlich der Form oder des Gehaltes bedingt. (Damit ist sehr gut vereinbar, dass sich ihm zwei andere anschliessen, deren einer der Form, der andere dem Gehalte nach bedingt ist). Dazu gehört zweitens, dass wenn alles aus diesem Grundsatz abgeleitet ist, das Abgeleitete einen in sich geschlossenen Kreis bildet. Wo also aus jener Grundthathandlung die Prinzipien und Voraussetzungen des praktischen Lebens und der Wissenschaften (der Erfahrung) erklärt sind, und im methodischen Fortschritt der Anfangspunkt wieder erreicht ist, da hat die Wissenschaftslehre ihre Aufgabe gelöst.

3. An diese Erörterungen, welche alle der Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (WW., I, p. 29—80) entnommen wurden, schliesst sich nun die Aufstellung der Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre, die *Fichte* zuerst in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (WW., I, p. 83—328) in ihrem ersten Teil entwickelt. Die primitivste Grundhandlung setzt er in die, durch welche Einheit des Subjektiven und Objektiven gesetzt wird, und beschreibt diese in seinem ersten Grundsatz so: das Ich setzt schlechthin sein eigenes Sein. Die erzählende Form dieses Satzes, und dass seine Erörterung an das Denkgesetz $A = A$ angeknüpft wird, hat bei vielen das Missverständnis erregt, als solle dieser Satz bewiesen werden. Davon ist gar keine Rede, sondern *Fichte* will denjenigen, die den Satz $A = A$ als unerschütterliches Prinzip ansehen, zeigen, dass dieser Satz nur gilt für den Fall, das A gesetzt wird, also das Setzen, worin jene Handlung besteht, voraussetzt, ja dass das Identitätsgesetz nur eine von dem sich selbst Setzen abstrahierte Form ist. Darum ist es eine Verdeutlichung seiner eigentlichen Meinung, und also eine Verbesserung, wenn er später, anstatt zu erzählen, vielmehr auffordert, einen Begriff zu denken, und dann zuzusehen, was man, indem man denkt, nicht nur thut, sondern thun muss. Man wird dabei finden, dass im Denken ein Sich-selbst-Setzen enthalten ist, oder vielmehr jenem als *conditio sine qua non* vorausgeht. Diese verbesserte Darstellung liess aber nicht verschwinden, sondern bestärkte noch ein

anderes Missverständnis, das durch den Ausdruck Ich hervorgerufen wurde, unter welchem viele das Individuum verstanden. Dem tritt *Fichte* auf das allerentschiedenste entgegen. Das Individuum könne er schon deswegen nicht unter dem Ich verstehen, weil Individuum ein sehr komplizierter, erst viel später abzuleitender Begriff sei. Da nämlich das individuelle Ich nur zu denken ist vermöge eines Du, ein Du aber ein Es ist, das Ich ist, so ist Individuum Einheit von Ich und Es, d. h. Nicht-Ich. Unter Ich verstehe er vielmehr das, was wahrscheinlich *Kant* im Auge hatte, wenn er dem empirischen Ich das reine Ich entgegenstellte, das reine Bewusstsein, das in allen empirischen Bewusstsein sei, das, welches im Sittengesetz zu uns spricht. Bedenkt man, dass dies bei *Kant* auch die praktische Vernunft genannt ward, und dass, was die fordernde Vernunft forderte, nichts war als die Vernunft, so ist einmal zu begreifen, warum *Fichte* anstatt Ich auch Vernunft sagt, und wieder, warum er ihr Wesen in das Sich-Setzen (-Fordern) oder die Reflexivität setzte. Das Wesentliche ist, dass jenes nicht individuelle, sondern absolute Ich als reines Thun (nicht als Thätiges) gedacht werde, als reines oder absolutes Wissen (weder als Wissendes, noch als Gewusstes), als das sich Durchdringen, für welches es kein anderes Wort giebt als Ichheit. Diese jedem Ich zu Grunde liegende Ichheit zum Bewusstsein bringen, ist daher ganz etwas anderes, als das blosse sich beobachten. Es ist vielmehr eine intellektuelle Anschauung, vor der das eigene Sein verschwindet, und das hervortritt, was kein Sein ist, sondern ein Thun. Diesem Thun (der Vernunft) sich hinzugeben, das fordert die Wissenschaftslehre, die darum, anstatt, wie man gesagt hat, Egoismus zu sein, vielmehr allen Egoismus austreibt. Nun aber ist es zu begreifen, wie *Fichte* dazu kommt, die Zumutung, jenes Thun in sich zum Bewusstsein zu bringen, dem, an den er sie stellt, so gern ins Gewissen zu schieben. Dass die in diesem Grundsatz beschriebene Thathandlung wirklich alle Thatsachen des Bewusstseins erklärt, hat die weitere Durchführung zu zeigen. Schon hier kann durch Reflexion auf die Form dieses Handelns abgeleitet werden, was sonst in der Logik pflegt nur erzählt zu werden: das Denkgesetz der Identität und die Kategorie der Realität. Wird nämlich bei jenem Grundsatz, der auch so formuliert werden kann: weil das Ich durch sich gesetzt ist, deswegen ist es, davon abstrahiert, dass es sich um das Ich handelt, so bleibt nur der Zusammenhang zwischen Gesetztsein und Sein übrig, und dieser bildet den Inhalt jenes Denkgesetzes. Ebenso, da Kategorieen nur Gesetze des Ich sind, wie sie auf Gegenstände angewandt werden, kommt Realität nur dadurch einem Gegenstande zu, dass er vom Ich gesetzt wird. Dass auf ausser dem Ich Liegendes Kategorieen nicht passen, hat *Maimon* bewiesen.

4. In ganz ähnlicher Weise wie der erste Grundsatz, also ursprünglich in erzählender Form, später in Form eines Postulats, wird der zweite Grundsatz eingeführt. In jener lautet er: dem Ich wird entgegengesetzt das Nicht-Ich; in dieser wird zugemutet, sich das ursprüngliche Entgegensetzen zum Bewusstsein zu bringen. Da hinsichtlich dessen, was durch dieses Handeln geschieht, nichts Neues eintritt (es wird gesetzt), wohl aber hinsichtlich dessen, wie es geschieht, so nennt *Fichte* das Handeln selbst und ebenso den Grundsatz, der es formuliert, der Materie nach bedingt, der Form nach unbedingt. Eben darum wird auch das Produkt dieses Handelns mit dem eine Relation andeutenden Ausdruck Nicht-Ich bezeichnet. Dass durch Abstraktion von dem Inhalt dieses Handelns man zu dem formellen Denkgesetz: A ist nicht B, sowie zu der Stammform des Denkens „Negation" kommt, kann hier nicht Wunder nehmen.

5. Sind die beiden Postulate erfüllt, so ist, da sie sich entgegengesetzt sind, ganz von selbst das dritte gestellt, nämlich beide zu vereinigen, ohne dass doch die Identität des Bewusstseins verloren ginge. Da sie beide sich aufheben, so kann das Handeln, welches das Setzen des Ich und seines Gegenteils verbinden soll, nur in einem gegenseitigen sich partiell Negieren oder Begrenzen (Bestimmen) bestehen. Wird daher das Postulat dieses partiell Negierens vollzogen, so ergiebt sich ein Handeln, das *Fichte* so beschreibt: Ich setzt dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Da dieser Grundsatz der Form nach nichts Neues giebt, indem Setzen und Entgegensetzen bereits gegeben waren, der Begriff aber der Beschränkung ein neuer, nicht durch Analysis aus jenen abzuleitender ist, so nennt *Fichte* diesen Grundsatz der Materie nach unbedingt, womit der Kreis der möglichen Grundsätze erschöpft sei. Eine Reflexion bloss auf die Form dieses Grundsatzes soll erstlich das Denkgesetz des Grundes ergeben, weil (Beziehungs- und Unterscheidungs-) Grund nur im partiellen Koinzidieren und Auseinanderfallen liege. (Schon *Wolff* hatte [s. § 290, 4] das Determinierende als mit dem Grunde eins gesetzt). Weiter ergebe sich aus diesem Grundsatz die dritte qualitative Kategorie: Bestimmung (bei *Kant* Limitation). Zugleich aber, weil „partiell" ein quantitativer Begriff, seien damit auch die Kategorieen der Quantität in ihrer eigentlichen Quelle erkannt.

6. Die Betrachtung der drei Grundsätze, die sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis zu einander verhalten, hat nun das Fundament zur ganzen Untersuchung gelegt, ja ihre Summe ausgesprochen. Da nämlich in dieser primitiven Synthesis, wie sich zeigen wird, alle anderen Synthesen enthalten sind, die wir machen müssen, wo wir denken, die ganze Aufgabe aber, welche *Kant* der Transscendentalphilo-

sophie (Wissenschaftslehre) stellte, keine andere war als die nach den synthetischen Urteilen (Synthesen) *a priori*, so ist in diesem dritten Grundsatz die ganze Wissenschaftslehre *in nuce* enthalten. Man wird sie aus diesem Nusszustande heraus entwickeln, wenn man zusieht, ob nicht in dieser Synthesis eine neue Antithesis sich zeigt, die dann in einer zweiten Synthesis geschlichtet wird. Im Aufsuchen von Antithesen (Analysieren) und Verbinden zu Synthesen besteht die philosophische Methode. Dies würde ins Endlose gehen, wenn nicht die über allen Antithesen und Synthesen stehende Thesis ein Ziel ergäbe: wo die absolute Einheit, jenes Ich-Ich, von dem begonnen wurde, wieder erreicht ist, sei es auch nur als Idee, d. h. als nie ganz erreichbares Sollen, da ist der Kreis geschlossen. Zwischen Anfangs- und Endpunkt wird das Individuum, das endliche (begrenzte, teilbare) Ich fallen, so dass jener noch nicht, dieser nicht mehr Individuum ist. Da der (dritte Grund-) Satz, der die ganze Wissenschaftslehre enthält, und der kürzer so formuliert werden kann: Ich setzt Ich und Nicht-Ich als sich gegenseitig bestimmend, zwei Sätze enthält, nämlich a): Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, und b): Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich, so zerfällt die Wissenschaftslehre in zwei Teile, die theoretische und praktische. Die erstere hat die Aufgabe zu lösen, die *Kant* der transscendentalen Ästhetik und Analytik gestellt hatte, nämlich die Frage zu beantworten, wie das Ich (die Vernunft) dazu kommt, Gegenständliches zu statuieren? Die zweite tritt an die Stelle von *Kants* transscendentaler Dialektik und Kritik der praktischen Vernunft, und beantwortet die Frage: wie kommt das Ich (die Vernunft) dazu, sich selbst Kausalität zuzuschreiben?

§ 312.

Theoretische Wissenschaftslehre.

1. Ausgangspunkt in der Untersuchung ist der erste der beiden zuletzt aufgestellten Sätze, ihre Methode die eben beschriebene, ihr Ziel den Leser dort hinzuführen, wo *Kant* und *Reinhold* jenen aufnehmen, so dass zu deren Behauptungen: das Ich hat Anschauungen, Begriffe, Bewusstsein u. s. w., die Begründung hinzugekommen ist, welche sagt, wie es dazu kommt, alles dies zu haben. Soll die Beantwortung dieser Frage wirklich in jenem Satze bestehen, so ist sogleich klar, dass zwei entgegengesetzte Antworten auf sie gegeben werden können. In jenem Satze sind zwei andere, sich entgegengesetzte enthalten. Erstlich nämlich liegt in dem Satz, dass das Ich sich als bestimmt setzt, offenbar enthalten: das Ich ist bestimmt. Bleibt man dabei stehen, so ist das Ich offenbar leidend gedacht; und demgemäss behauptet eine Ansicht,

das Ich komme zu seinen Vorstellungen auf passivem Wege, es empfange sie als Wirkungen von Dingen. Diese Ansicht kann Realismus genannt werden; sie erklärt das Vorstellen, die Erfahrung u. s. w. durch die Kategorie der Kausalität, und führt, wenn sie konsequent durchgeführt wird, dazu, dem Dinge alleinige Wirksamkeit und Existenz beizulegen, dem Ich beide abzusprechen. Darum ist *Spinoza* als der konsequenteste Realist anzusehen. Anstatt Realismus wird auch manchmal Empirismus gesagt; und daher kommt es, was viele befremdet hat, dass *Fichte* von *Spinoza* als von einem Repräsentanten des Empirismus spricht. (Hätte er *Humes* Ansichten vom Ich gekannt, so hätte er vielleicht diesen angeführt; dann aber wäre auch jeder Grund des Befremdens weggefallen).

2. Mit demselben Rechte aber kann aus jenem Satze die entgegengesetzte Antwort herausgelesen werden. Denn da doch offenbar darin liegt, dass das Ich als bestimmt sich selber setzt, so kann dies urgiert, und daher können die Vorstellungen aus seiner Thätigkeit abgeleitet, für seine Gebilde erklärt werden, für Accidenzien seines Wesens, wie die Träume sind, so dass man sagen kann, dass dieser Ansicht, dem Idealismus, die Kategorie der Substanzialität zu Grunde liegt. Vor allen *Berkeley*, aber auch *Leibnitz* kann als Repräsentant dieser Ansicht genannt werden. *Kant*, der ganz richtig erkannt hat, dass sie dieselbe Berechtigung habe wie die oben angeführte, stellt eben deswegen beide neben einander. Er ist, wie er das selbst sagt, (empirischer) Realist und auch (transscendentaler) Idealist. Ein solcher Idealismus aber neben dem Realismus kann nicht genügen; denn dass jene beiden Sätze, auf die sie sich stützen, aus einem einzigen herausgenommen wurden, fordert eine wirkliche Vereinigung. Gäbe es eine, so wäre diese Theorie über das Entstehen von Vorstellungen des Gegenständlichen Idealrealismus zu nennen, oder auch Realidealismus.

3. Zu diesem kommt nun *Fichte* dadurch, dass er den von *Kant* zuerst eingeführten Begriff der produktiven Einbildungskraft anwendet. Unter dieser versteht er die Thätigkeit des Ich, die sich selbst zu beschränken vermag, so dass man sie als aus zwei entgegengesetzten zusammengesetzt betrachten kann, einer centrifugalen, unendlichen, subjektiven, und einer centripetalen, endlichen, objektiven. Lässt man durch das Begrenzen der eigenen Thätigkeit dem Ich vorgestellte Gegenstände entstehen (etwa wie auf dem horizontalen Wasser durch Hemmungen Wellen, oder wie durch Stockungen im Blut Visionen entstehen), so hat sowohl der Idealismus Unrecht, der sie entstehen liess durch die Thätigkeit des Ich, als der Realismus, welcher sie entstehen liess ganz ohne die Thätigkeit des Ich. (Die Kategorie des Idealrealismus wäre darum weder die Kausalität noch die Substanzia-

lität, sondern die Wechselwirkung). Weil die Vorstellung dem Ich entsteht, indem es seine Thätigkeit hemmt, erscheint sie ihm als Hemmung, und eben darum als fremder Gegenstand. Man kann dies Täuschung nennen; es ist aber keine grundlose. Die Gegenstände sind also Produkte der Einbildungskraft; nicht einer bewussten, denn der Mechanismus der produktiven Einbildungskraft liegt hinter oder, wenn man will, vor dem Bewusstsein. Durch sein Operieren entsteht auch das Bewusstsein. Die vorgestellten Gegenstände also wären Hemmungen, welche das Ich, natürlich unbewusst, sich in den Weg wirft. (Das Anstössige, das diese Entwicklung für viele gehabt hat und noch hat, würde sich mindern, wenn sie, wo *Fichte* sagt: „Gegenstände setzen", anstatt dessen sagten statuieren, oder wenn sie sich die Frage vorlegten, ob sie wirklich meinen, dass eine Einwirkung von Dingen allein uns dahin bringen könne, uns dieselben vorzustellen?).

4. Damit aber dies mehr sei als eine hypothetische Ansicht, ist nötig, dass gezeigt wird, wie durch die Annahme jener Fähigkeit des sich selber Begrenzens das Entstehen der Vorstellungen und aller Phänomene des Bewusstseins, von denen *Kant* und *Reinhold* als von anerkannten Thatsachen ausgehen, erklärt werden können. Diese Deduktion der Vorstellung wird nun in einer pragmatischen Geschichte der Intelligenz oder der menschlichen Erkenntnis gegeben, die gewissermassen einen dem bisherigen entgegengesetzten Weg einschlägt, und nicht sowohl nach dem denkmöglichen Ursprünglichen sucht, als vielmehr von diesem vorwärtsgehend die bekannten Fakta als Formen und Stufen der produktiven Einbildungskraft nachweist. Zu dieser pragmatischen Geschichte hat *Fichte* in der Grundlage u. s. w. nur kurze Andeutungen gegeben (S. 227 ff.). Ergänzt werden diese im Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (WW., I, S. 331—416); zugleich aber ist damit zu verbinden, was er teils in den beiden Einleitungen und der Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre von 1797 (WW., I, S. 417—534), teils in den Einleitungen zum Naturrecht und zur Sittenlehre sagt. Der leitende Faden bei dieser Entwicklung ist, dass da nichts in dem Ich sein kann, als was es selbst setzt, es auch dieses sein Setzen wieder setzt oder zum Objekt macht, so dass — um einen später gebräuchlichen Terminus, den übrigens *Fichte* selber braucht, hier anzuwenden — es auch für sich zu dem wird, was es zunächst an sich oder für uns gewesen war. Damit dass auf eine Stufe des Ich reflektiert wird oder es diese zum Objekt macht, ist es darüber hinaus. Die Entwicklung beginnt mit der alleruntersten Stufe jenes bewusstlosen Produzierens, dem Zustande, wo die Intelligenz zwar schon in sich, doch aber erst findet, der Empfindung. Diese wird als der Zustand

genommen, wo noch gar nicht zwischen äusserer und innerer Empfindung, und ebenso wenig zwischen Empfindendem und Empfundenem unterschieden wird. Indem das Ich (centrifugal) über die Empfindung hinausgeht, unterscheidet es sich von dieser, und schaut dadurch dieselbe aus sich hinaus; dieses Hinschauen verwandelt die Empfindungen zunächst in hingeschaute Punkte, deren gegenseitige Abhängigkeit das Nebeneinander, den Raum, deren einseitige Abhängigkeit das Nacheinander, die Zeit giebt. An dieser Stelle, wo sich *Fichte* als gelehrigen Schüler *Maimons* zeigt, bricht der Grundriss etwas plötzlich ab, mit der Erklärung, hier sei der Leser an den Punkt hingesetzt, wo *Kants* transscendentale Ästhetik ihn aufnehme. Die weitere Darstellung der pragmatischen Geschichte muss man aus mehr vereinzelten Winken zusammenlesen, die sich in den eben angegebenen Schriften zerstreut finden, ausserdem aber in den erst nach *Fichtes* Tode veröffentlichten Schriften desselben. Gerade wie die Empfindung durch Beschränkung zur Anschauung ward, gerade so wird das unbestimmt ins Weite strebende Anschauen zum Stehen gebracht und fixiert durch den Verstand, der, indem er feste Grenzen der Thätigkeit entstehen lässt, recht eigentlich das Vermögen des Wirklichen ist, so dass alles endliche Sein eigentlich nur im Verstande ist. Den Übergang von der Anschauung zu dem Verstande macht die (reproduktive) Einbildungskraft, der *Kant* mit Recht die vermittelnden Schemata zuweise, und von der *Fichte* sagt, dass alles in den Verstand nur durch sie komme. Was dieser ordnet (denkt), sind daher nur Einbildungen, Vorstellungen, welche durch ihn unwiderruflich werden. Der im Hin- und Herausschauen gewordene Stoff ist noch das rohe Chaotische (*Kants* Sinnenwelt); erst durch den Verstand oder durch das Denken wird er zu etwas Bestimmtem und damit Erkanntem (bei *Kant:* Natur). Die Gesetze dieses Fixierens sind die Kategorieen, gerade wie Raum und Zeit Weisen oder Gesetze des Anschauens gewesen waren. Unter den Kategorieen sind daher nicht fertige leere Fächer zu verstehen; sondern auf dem Boden der Einbildungskraft (daher mit den Schematen zugleich) entstehen sie mit den Objekten. Dass darum das Erkannte, Reale den Kategorieen unterliegt oder Erscheinung ist, liegt in der Natur der Sache. Einer Ableitung der Kategorieen hier bedurfte es natürlich nicht mehr, da diese schon bei der Betrachtung der Grundsätze und der Analyse des dritten sich ergeben hatte. *Fichte* aber hatte das Recht, ganz ähnlich wie oben, so auch hier zu sagen, der Leser sei jetzt bis zu dem Punkte geführt, wo *Kants* transscendentale Analytik ihn aufnehme. Endlich aber versucht er zu zeigen, dass wenn das (centrifugale) Hinausgehen über die durch den Verstand gesetzte Grenze sich fortsetzt, die Intelligenz zur reflektierenden und abstrahierenden Urteilskraft werde. Wird nun diese abermals zum Objekte gemacht, so

entsteht das Bewusstsein des Abstrahieren-Könnens überhaupt, d. h. das Bewusstsein der (von aller Einbildungskraft) reinen Vernunft oder das eigentliche Selbstbewusstsein. Mit diesem ist ein Doppeltes erreicht. Erstlich ist das Erkennen zu einem Verdoppeln des Gegenstandes gelangt, in welchem es von ihm die Vorstellung desselben (genauer: von der Vorstellung deren Vorstellung) unterscheidet. In dieser Unterscheidung besteht eigentlich derjenige Akt, welchen *Reinhold* als Akt des Bewusstseins an die Spitze gestellt hatte, so dass also der Leser jetzt an den Anfang der Elementarphilosophie geführt ist. Ein zweites aber, was wichtiger, ist dieses: in dem deduzierten (Vernunft-) Bewusstsein ist die Intelligenz dazu gekommen, dass für das Ich selbst geworden ist, was wir als Summe der theoretischen Wissenschaftslehre erkannt hatten, dass das Ich sich als bestimmt setzt. Angelangt aber bei dem Ausgangspunkte, dem sich durch das Nicht-Ich bestimmt setzenden Ich, enthält die theoretische Wissenschaftslehre keinen Satz zu wenig noch zu viel, ist sie ein in sich zurücklaufender Kreis, ein abgeschlossenes System.

5. Die theoretische Wissenschaftslehre hat damit geleistet, was sie nach dem ganz am Anfange dieses Paragraphen Gesagten leisten sollte. Ein einziger, freilich ein Hauptpunkt, ist unerörtert geblieben. Was hat das Ich für eine Veranlassung, oder was giebt ihm den Anlass dazu, seine Thätigkeit zu hemmen oder zu mindern? Da festgestellt worden ist, dass die theoretische Wissenschaftslehre nur in der Analysis des oben ausgesprochenen Satzes bestehen werde, dieser Satz aber die Selbstbegrenzung enthält und voraussetzt, so wäre einen Grund dafür anführen offenbar jenen Satz begründen, also über ihn hinausgehen, d. h. aus der theoretischen Wissenschaftslehre heraustreten. Diese kann also nicht erklären, welche Veranlassung das Ich dazu hat. Sie konstatiert nur das Faktum, dass ein solcher „Anstoss" da ist; ganz wie ja auch *Kant* es für die theoretische Vernunft unerklärlich genannt hat, warum sie Dinge an sich annimmt. *Fichte* geht nur dabei weiter. Er weiss, dass diese sogenannten Dinge Erscheinungen, Einbildungen, sind. Was aber die Intelligenz dazu bringt sie sich vorzuspiegeln, kann nicht deduziert werden; hier nicht, heisst das.

§ 313.

Praktische Wissenschaftslehre.

1. Wie die theoretische Wissenschaftslehre nur die Frage zu beantworten hatte: wie kommt das Ich dazu, Gegenständliches zu statuieren? so die praktische nur die: wie kommt das Ich dazu, seiner Wirksamkeit in der Aussenwelt bewusst zu sein? Die Antwort soll

liegen in dem Satz: das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nicht-Ich. Auch hier kann dieser Satz als Ausgangspunkt, und als Zielpunkt die Einsicht bezeichnet werden, warum, wie *Kant* gesagt hat, die praktische Vernunft vor der theoretischen den Primat hat. Die Symmetrie hätte nun eine eben solche analytisch-synthetische Betrachtung des zweiten Satzes verlangt. *Fichte* aber, der nichts mehr fürchtete als ein geistloses Rechnen anstatt selbstthätiger Produktion, schlägt einen andern Weg ein, um so mehr dazu berechtigt, als er ja (voraus) weiss, dass es mit dem praktischen Verhalten des Ich eine andere Bewandtnis habe, als mit dem theoretischen. Demgemäss schliesst er an das in der theoretischen Wissenschaftslehre deduzierte Resultat an, dass das Ich begrenzt, endlich, objektiv, d. h. mit Objekten beschäftigt ist. Nun war aber doch im ersten Grundsatz gesagt, dass das Ich schlechthin nur sein eigenes Sein setze. Es entsteht also die Frage: ist und wie ist die beschränkte objektive Thätigkeit, welche deduziert worden ist, zu vereinigen mit der unendlichen unbeschränkten oder reinen Thätigkeit, die als das eigentliche Wesen des Ich erkannt worden ist? Nur in einer Weise: wenn die endliche Thätigkeit als Mittel der reinen als dem Zweck untergeordnet gedacht wird. Dies aber geschieht wirklich, wenn wir uns das Ich als nach der Unendlichkeit strebend oder als praktisch denken, d. h. so, dass es sich als Kausalität, als Wirksamkeit weiss. Dies kann es nur, indem es Widerstand bricht. Um ihn zu brechen, muss es ihn finden. Dass es also Gegenständliches (Widerstand = Gegenstand) habe, ist ihm nothwendig, um praktisch zu sein. Es muss Gegenständliches statuieren, nicht um es zu respektieren, sondern umgekehrt, um es zu vernichten. Das eigentliche Warum oder vielmehr das Wozu zum Statuieren des Gegenständlichen oder zum Intelligenzsein liegt für das Ich darin, dass es anders nicht praktisch oder Wille sein kann. Der Anstoss also, den die theoretische Wissenschaftslehre nicht deduzieren konnte, ist hier deduziert. Er liegt in dem Praktischsein des Ich, wovon man sich übrigens auch dadurch überzeugen kann, dass uns nichts so sehr vom Dasein der Dinge gewiss macht, als ihr Widerstand, d. h. unser (gehemmtes) Einwirken auf dieselben. Übrigens kann auch hier an *Kant* erinnert werden, der gleichfalls durch ein praktisches Bedürfnis dazu gelangen liess, Dinge zu statuieren. Freilich tritt hier der grosse Unterschied hervor, dass nach *Kant* dies Dinge an sich waren, die als unerkennbar dem Ich als undurchdringliche Schranke gegenüber stehen blieben, während nach *Fichte* sie gar nichts an sich sind, nur für uns, damit wir an ihnen ein umzubildendes Material haben, darum aber auch nicht undurchdringlich (unerkennbar), so dass auf die Frage, was die Dinge an sich sind, er nicht mit einem *nescio* antwortet, sondern: sie sind, was wir aus ihnen

machen sollen. Hier wird also, mit *Reinhold* gesprochen, das Ding an sich ganz vom Noumenon absorbiert, während bei *Kant* oft das Gegenteil zu drohen schien (so wenn er Pflichten Dinge an sich nannte). Jetzt also ist die Frage nach dem Entstehen der Vorstellungen vollständig beantwortet: die theoretische Wissenschaft hat gezeigt, wie, die praktische, warum das Ich zu ihnen gelangt. Nennt man nun eine Ansicht, welche den Grund der Vorstellungen bloss in das Ich setzt, Idealismus, so muss die Wissenschaftslehre so genannt werden. Weil sie aber in dem theoretischen Ich den Grund nicht findet, wohl aber im praktischen, so ist sie praktischer Idealismus. Sie ist dies, weil sie Ernst gemacht hat mit dem Primate der praktischen Vernunft, und diesen so versteht, dass die Vernunft, die vor allem praktisch ist, sich um dies zu sein zur theoretischen Vernunft macht, als dem einzigen Mittel, ihre wahre Bestimmung zu erfüllen. Was den Inhalt der praktischen Wissenschaftslehre betrifft, so ergiebt sich hier ganz wie bei der Betrachtung der Intelligenz eine Stufenreihe, deren Prinzip gleichfalls ist, dass was das Ich ist für dasselbe werden muss. Der Einbildung im Theoretischen entspricht als Grundform des praktischen Ich das Streben. Die weiter gehende Reflexion verwandelt es in Trieb, der, zuerst Vorstellungstrieb, zum Produktions- und Befriedigungstriebe wird, und endlich in dem Triebe, welcher Selbstzweck ist, dem sittlichen Triebe gipfelt.

2. Die transscendentalen Untersuchungen *Kants* über das Erkennen hatte *Reinhold*, sie und die über das Wollen hatte *Fichte* auf den einen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt zurückgeführt, und dadurch die Transscendental-Philosophie als ein wirkliches System dargestellt. Nun aber war doch bei *Kant* die Transscendental-Philosophie nicht das ganze System; sondern nachdem diese gezeigt hatte, dass das Erkenntnisvermögen und ebenso das Vermögen der Aufgaben, den Stoff zu synthetischen Urteilen *a priori*, d. h. einer Metaphysik in sich trügen, war diese selbst gegeben worden. Aus dem zweistämmigen Erkenntnisvermögen war, um den früheren Ausdruck zu wiederholen, die Krone der Naturphilosophie, aus dem einstämmigen Willensvermögen die Krone der Metaphysik der Sitten erwachsen. Mit beiden war durch die Verschmelzung der beiden Erkenntnisstämme bei *Reinhold* natürlich nicht die geringste Veränderung vorgegangen. Anders verhält sich das bei *Fichte*. Da verdorrt notwendig die Krone der Naturphilosophie. Versteht man unter Natur, wie dies alle zu thun pflegen, den Komplex des Daseins, wie er Vernunft enthält, so leugnet *Fichte* die Natur. Denn da er das Gegenständliche als Nicht-Ich fasst, Ich aber mit Vernunft zusammenfiel, so bleibt für jenes nur das Prädikat der Unvernunft. Darum sein Zorn über allen Optimismus, seine Behauptung, die Welt sei vielmehr die schlechteste, weil von dem, was wir aus ihr

zu machen haben, entfernteste u. s. w. Weiter, da eine wissenschaftliche Betrachtung der Natur bloss möglich ist, wo sie als Selbstzweck behandelt wird, *Fichte* dagegen in den Dingen nur Mittel sieht für unsere (moralischen) Zwecke, so kennt er keine andere Betrachtung, als die teleologische, so aber, dass die Moralität als der Zweck gewusst wird. Wie *Kant* in seiner Moraltheologie die Theologie nur insoweit statuiert, als sie die Moral stützt, ganz so macht es *Fichte* mit der Physik. Man kann sagen, er statuiert nur eine Moralphysik. Ausdrücklich sagt er: unsere Pflicht ist das einzige Ansich, welches sich durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung in eine Sinnenwelt verwandelt. Dass Licht und Luft in sich eine Notwendigkeit haben, fällt ihm nicht ein zu bestreiten; aber allen Ernstes glaubt er beide „deduziert" zu haben, wenn er darauf aufmerksam macht, dass ohne sie sich die Menschen weder sehen noch hören, ohne dieses sich nicht verständigen, ohne dieses keine moralische Gemeinschaft eingehen könnten. Diese Ansicht der Natur unter dem Gesichtspunkt des höchsten moralischen Zweckes macht es auch erklärlich, warum *Fichte*, der eine tiefere Begründung von *Kants* Kritik der Urteilskraft nicht gegeben, und aus keinem Werke *Kants* sich so wenig angeeignet hat als aus diesem, doch einige Mal es vor allen anderen rühmt und behauptet, nirgends sei *Kant* der Wahrheit näher gekommen als in ihm. Es ist der ethikotheologische Schluss des Werkes, sowie die Behauptung, dass die Natur den Menschen nur insofern zu ihrem Endzweck habe, als er ein moralisches Wesen, was *Fichte* so ansprach. Dagegen die liebevolle Versenkung in die Betrachtung des Lebendigen als Naturzweckes musste ihn abstossen. Auch polemisiert er ausdrücklich gegen diesen Begriff. Wie *Fries* (s. § 305, 6), so meint auch er, es lasse sich der Organismus aus blosser Wechselwirkung erklären. In der Natur Zwecke sehen heisst ihm die Natur überschätzen; und dies ist ihm das Schlimmste, was es giebt. Nie hat ein System solchen Naturhass geatmet wie das Fichtesche.

3. Damit ist aber auch sogleich angedeutet, dass in demselben Masse die andere Krone, die Ethik, ins Kraut schiessen werde. In der That ist diese so sehr die Hauptsache in seinem System, dass erst von seiner Rechts- und Sittenlehre aus seine Wissenschaftslehre ganz verständlich wird. Seine Grundlage des Naturrechts (WW., III) und sein System der Sittenlehre kommen hier besonders zur Sprache. Ganz wie *Kant*, ja mehr noch als dieser trennt *Fichte* das Gebiet des Rechtlichen (Legalen) und Sittlichen (Moralischen). Darum will er durchaus nicht, dass irgend ein Rechtsverhältnis moralisch begründet werde (z. B. aus der Verpflichtung sein Wort zu halten), und verlangt von der Rechtslehre, dass sie die Mittel angebe, durch welche Legalität

erhalten bleibe, auch wenn Treu und Glauben ganz verschwunden sein sollten. Darum ignoriert das Recht die Moralität, und die Moralität hebt sogar das Recht auf, weil es für den ganz Sittlichen kein Gesetz giebt, das ihn zwingen könnte. Eben wegen dieser Unabhängigkeit knüpft nicht etwa der Anfang der Sittenlehre an das Ende der Rechtslehre an oder umgekehrt, sondern beide an die Erörterungen der Wissenschaftslehre. Manches kommt deshalb sowohl am Anfang des Naturrechts als beim Beginn der Sittenlehre vor. So einer der wichtigsten Punkte, der Übergang von dem einen mit der allgemeinen unpersönlichen Vernunft, der sein sollenden Vernünftigkeit zusammenfallenden Ich zu den vielen individuellen Ich oder Ich-Individuen. Die Deduktion derselben ist ganz der ähnlich, welche von dem „Anstoss" gegeben wurde, und wie alle ferneren Deduktionen im Naturrecht und der Sittenlehre: es wird nicht sowohl das Warum als das Wozu angegeben. Das Ziel ist einmal festgestellt: das Ich soll sich als Wirksamkeit wissen. Alles, was als Mittel und *conditio sine qua non* zu diesem Ziel erkannt ward, heisst deduziert. Es hatte sich gezeigt, dass um zu durchbrechenden Stoff zu haben, das Ich Gegenstände statuiere. Es setzt sie, sie sind bloss seine Vorstellungen; denn ein anderes Sein als im Ich giebt es ja nicht. Widerstand leistend aber sind sie bloss, wenn es zu ihrem Setzen bestimmt wird, sie setzen muss. Beides vereinigt sich, wenn das Ich durch das Ich zum Setzen des Gegenständlichen provoziert, veranlasst wird, d. h. wo das Ich sich vervielfältigt (mindestens verdoppelt), und beide auf das bestätigende Zeugnis des anderen hin Gegenständliches statuieren. Nur von dem, was andere mir bezeugen, weiss ich, dass es nicht bloss meine (Traum-) Welt, sondern die wirkliche Welt ist. Das allem Bewusstsein vorzudenkende Ich, das unendliche Subjekt-Objekt, muss also in einer Vielheit von Ich oder Individuen existieren, ausser denen es natürlich nicht als ein besonderes Wesen bestehen bleibt, sondern zu denen es sich verhält wie der Mensch zu den Menschen, als die Substanz zu ihren Modi, wie er ausdrücklich sagt. Jedem dieser Ich fällt nun von der gemeinsamen Welt ein Teil als seine exklusive Freiheitssphäre zu, und die Grenzen dieser Sphären sind eben die Rechte des Individuums, deren es, wenn es allein existierte (was freilich eine widersinnige Voraussetzung ist), natürlich nicht besässe. Innerhalb dieser Sphäre schreibt sich das oder, wie man jetzt sagen muss, jedes Ich mit Recht Kausalität zu; denn da ja die sinnliche Welt nichts anderes ist, als zur Erklärung meiner Schranken von mir Gesetztes, so trete ich auch, wo ich diese Schranken verändere, nie aus mir heraus. Ich verändere die Aussenwelt heisst, transscendental ausgedrückt, ich verändere meinen Zustand. Diejenigen Zustände nun, die notwendig verändert werden

müssen, ehe andere verändert werden können, oder was ganz dasselbe heisst, derjenige Teil meiner Freiheitssphäre, der die Anfangspunkte aller von mir in der Sinnenwelt hervorgebrachten Veränderungen enthält, ist mein Leib. Er ist das im eminentesten Sinne Meinige, ja für alle anderen ist er Ich, und muss er als das Rechtssubjekt angesehen werden. Zu solchen werden nämlich die Individuen, indem sie ihre Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit der übrigen beschränken. Da erst dadurch Verbindlichkeiten entstehen, so kann natürlich von einer Verbindlichkeit, in den Rechtszustand zu treten, nicht die Rede sein. Trat aber Einer hinein, so ist es die logische Konsequenz, dass er den Rechtszustand respektiert, wo nicht, als rechtlos behandelt wird. So ist das Zwangsrecht durch die praktische Macht des Syllogismus gegeben. Dennoch wird man, weil die Geltung des Rechts von empirischen Bedingungen, dem faktischen Rechtszustand abhängt, ihm nicht die unbedingte Geltung beilegen können, wie dem Sittengesetz. Jenes hat Notwendigkeit, weil es ist, dieses Verbindlichkeit, weil es sein soll. Wie *Kant* sieht auch *Fichte* im Staat nur die Anstalt, welche durch physische Gewalt dem Rechte Sanktion verleiht, so dass er also die Voraussetzung ist für die Realität des Rechts, da ohne ihn weder Zwangsrecht noch Eigentum denkbar ist. Das letztere, das er nicht sowohl als Recht auf eine Sache, sondern vielmehr als das Recht gefasst haben will, Thätigkeit in Bezug auf die Sache zu üben, ist ihm die erste Konsequenz des unveräusserlichen Urrechtes, Persönlichkeit zu sein, und eigentlich das einzige, zu dessen Schutz der Staat da ist. Höhere als materielle Interessen vindiziert er dem Staate nicht, den er eben deswegen ganz als Vertragsverhältnis fasst. Bei ihm kommt es nicht auf Gesinnung, Pietät, Vertrauen an; vielmehr ist er aus Misstrauen hervorgegangen. Und zwar sei in ihm ein dreifacher Vertrag zu unterscheiden, ein Eigentums-, Schutz- und Vereinigungsvertrag. Während die beiden ersten zwischen den Einzelnen als solchen geschlossen werden, wird in dem dritten ein Vertrag geschlossen mit allen, wie durch die Einbildungskraft der abstrakte Begriff eines *compositum* in ein *totum*, ein Ganzes verwandelt worden ist. Dadurch wird der Staat zum Souverän. Betreffs Bethätigung seiner Souveränetät, den sogenannten *pouvoirs*, will *Fichte* von einer Trennung der richterlichen und ausübenden Gewalt durchaus nichts wissen, sondern verbindet beide zu der einen exekutiven. Auch darauf, dass diese von der legislativen getrennt sei, legt er nicht sehr viel Gewicht. Desto mehr darauf, dass eine beaufsichtigende Behörde, ein Ephorat da sei, welchem das Recht zukommt, im Falle der Not ein Staats-Interdikt eintreten zu lassen, d. h. die Staatsverfassung zu suspendieren. Dadurch werde der Hauptfehler aller modernen Theorieen,

die Unverantwortlichkeit des Regenten, vermieden. Ursprünglich sehr für die demokratische Verfassung eingenommen, durch den späteren Verlauf der französischen Revolution dagegen misstrauisch geworden, sieht er in der Monarchie die für die Gegenwart beste Verfassung. Da der Staat nur Sicherheits- und Wohlseins-Anstalt ist, so darf der Bürger beides von ihm fordern. Daher das Recht auf Arbeit und auf Lebensunterhalt, aus dem *Fichte* dann alle die sozialistischen Folgerungen gezogen hat, in denen sein geschlossener Handelsstaat den späteren Phalanstères und National-Ateliers vorausgegangen ist. Der Staat als Schutzanstalt für das Recht ist nur so lange nötig, als es gefährdet wird. Das Mittel, solche Fährdung zu verhindern, ist die Strafe, die *Fichte* nicht mit *Kant* als Vergeltung fasst, sondern die er durch ihren Zweck rechtfertigt, der in der Verhütung des Verbrechens und Besserung des Verbrechers liegen soll. Nur der Mörder ist völlig *exlex* und wird vom ersten Besten, da sich aber kein Privatmann dazu hergeben wird, vom Staat (heimlich, weil es kein ehrenvolles Amt) getötet. Der Staat ist nicht ewig. Bei wachsender Sittlichkeit wird er, und da er selbst zu dieser beitragen kann und soll, macht er sich selbst überflüssig. Diesen Übergang von dem gegenwärtigen (Not-) Staat zum Vernunftstaat, den er u. a. in seiner Staatslehre von 1813 schildert, vermittelt die Erziehung. Da diese einen Gegensatz von Lehrern und Lernenden voraussetzt, die Entwicklung der Menschheit nur als Erziehung gedacht werden kann, also immer darin bestand, so muss dieser Gegensatz als ursprünglich, und darum der primitive Zustand der Menschen so gedacht werden, dass zwei Geschlechter einander gegenüberstanden, das Geschlecht der Offenbarung oder des Glaubens und das Geschlecht der Freiheit und des Verstandes. Der Kampf beider, in welchem zuerst das eine, dann das andere die Rolle des Lehrenden und Leitenden übernimmt, bildet die Geschichte, in deren letzte Phase die durch *Kant* begonnene Wissenschaftslehre einführt, welche, jede Autorität als solche negierend, das durch Autorität Gegebene selbst erzeugt. Jetzt handelt sich's darum, den Geist der Freiheit, diese Eroberung der Wissenschaftslehre, allen mitzuteilen. Dies geschieht durch die zur Volksschule gewordene Erziehung, deren Bedeutung vor allen *Pestalozzi* geahnt. Wird das Volk demgemäss so erzogen, dass das Individuum aufhört einer Familie anzugehören oder einen Sonderbesitz zu haben, so nähert man sich der Zeit, wo es keiner Gerichte und keines Krieges mehr bedarf, und der letzte, unnütz gewordene Fürst sich der Volksschule, d. h. dem Kreise der Lehrer hingiebt, damit sie ihm die Stelle anweise, die ihm zukommt. (Auch in den Reden an die deutsche Nation, die dies im Detail durchführen, zeigt sich, wie im geschlossenen Handelsstaat, zu welchem Despotismus der Freiheits-Fanatismus führt).

4. Bei weitem mehr als in der Rechtslehre, wo zu dem reinen, *a priori* zu bestimmenden Sollen das empirische Moment hinzutrat, befindet *Fichte* sich in seinem eigentlichen Elemente in der Sittenlehre (WW., IV). Wie das Naturrecht, so zerfällt auch sie in drei Hauptstücke, von denen das erste (p. 13—62) die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit enthält, das zweite (p. 63—156) seine Realität und Anwendbarkeit deduziert, das dritte (p. 157—365) das System der Pflichten entwickelt. Die erste Deduktion, welche auch Theorie der moralischen Natur genannt werden kann, hat die innere Nötigung, auch ohne einen durch sie zu erreichenden Zweck nach einer bestimmten Form zu handeln, die der moralische Mensch in sich erfährt, wissenschaftlich zu erklären. Sie thut dies, indem sie nachweist, wahres Selbstbewusstsein sei nur denkbar unter der Bedingung, dass das Ich seine Freiheit nach dem Begriff der Selbständigkeit ohne Ausnahme bestimme. Auch hier wird die Frage, wie das Ich dazu komme, sich als frei, d. h. Veränderungen in der Sinnenwelt als Wirkungen eines Begriffs (Gedankens), diesen also als Kausalität zu wissen, zuerst auf die transscendentalphilosophisch richtige Formel gebracht. Da lautet sie: wie gehen diejenigen Veränderungen im Ich vor, mit denen zugleich sich die Ansicht von unserer Welt verändert? Dann wird gezeigt, wie die Tendenz zu diesen Veränderungen, der Urtrieb, vermöge jener Anfangspunkte, welche den Leib bildeten, mit nicht weiter abzuleitenden Schranken behaftet ist, die das konstituieren, was man die Natur des Individuums zu nennen pflegt. Damit erscheint der Urtrieb in zwei Triebe gleichsam gebrochen, in den sinnlichen und den reinen Trieb. Die Vereinigung beider giebt den sittlichen Trieb, den die Sittenlehre als reelle Wissenschaft zu betrachten hat, während die Berücksichtigung nur des sinnlichen Triebes zu einer Glückseligkeitslehre, nur des reinen zu einer abstrakten Metaphysik der Sitten führen würde. Der sittliche Trieb führt auf diejenige Zufriedenheit, über welche das Gewissen entscheidet, also zur Gewissensruhe; diese aber wird erreicht, wenn der Genuss, dieses Ziel des nur sinnlichen Triebes, nie gesucht, und wo er eintritt, lediglich als Zugabe genommen wird. Wer es eine austere und harte Moral nennt, welche sagt, essen und trinken sollst du nur um der Pflicht (des Reiches Gottes) willen, vergisst, dass es keine andere giebt. Um der Pflicht willen stets seinem Gewissen gemäss handeln, das ist das gesuchte Prinzip einer reellen Sittenlehre. Dem Rechte gegenüber, das die Gesinnung ganz frei liess, steht hier eine Sittenlehre, die so sehr n u r die Gesinnung berücksichtigt, dass ein irrendes Gewissen für unmöglich erklärt wird. Ebenso verliert auch die vortrefflichste Handlung ihren Wert, wenn sie nicht als Gewissenssache, sondern etwa auf Autorität hin geschah. Eine Ge-

schichte des sittlichen Bewusstseins giebt als die Stufen der Freiheit, durch welche der wirklich Sittliche hindurch geht, an: die formale Freiheit, die überall stattfindet, wo der Mensch seines Triebes nur bewusst ist; das Wollen nach von unserem Triebe abstrahierten Maximen, bei dem der Mensch mit einem verständigen Tier verglichen werden kann, und alles auf Glückseligkeit abzielt; die heroische Denkart, wo blinde Begeisterung für das Gute grossmütig macht, aber nicht gerecht; endlich die Stufe, wo der Mensch aus Pflicht handelt und seiner That nicht sich freut, sondern sie kalt billigt. Da das Hindurchgehen durch diese Stufen keine Notwendigkeit, sondern von der Freiheit abhängig ist, die Trägheit aber, dieses radikale Böse im Menschen, ihn daran hindert, so bedarf es eines Wunders, freilich eines, das er selber thun muss, um zu der höchsten Stufe zu gelangen. Erleichtert wird dies durch angeschaute Muster; und solche gewesen zu sein, das ist das Verdienst der Religionsstifter, der Tugendgenies. Obgleich nun für das Leben die Formel, dem Gewissen zu folgen, ausreicht, so muss doch die Wissenschaft auch materielle Bestimmungen über den Inhalt des Sittengesetzes geben. Da die völlige Selbständigkeit, welche das höchste Ziel ist, zu ihrer Bedingung hat, dass ich organisierter Leib, dass ich Intelligenz, dass ich einer unter vielen bin, so ergiebt sich daraus die Regel, erstlich die Sorge für den Leib nur als Mittel für pflichtmässiges Handeln sich zu erlauben, ebenso zweitens nur aus Pflicht, nie aus eitler Wissbegierde zu forschen, endlich in die Gemeinschaft zu treten, in welcher der höchste Zweck, die Unterordnung aller Naturtriebe unter das Sittengesetz, am sichersten erreicht wird. Dies ist die gegenseitige Förderungsanstalt durch Einwirkung auf die Überzeugung, die Kirche. Das Symbol, als die Summe der gegenwärtigen Überzeugungen, ist der Ausgangspunkt für die gegenseitige Verständigung. Es absolut fixieren, heisst vergessen, dass ganz wie der Staat Notstaat, so auch die Kirche Notkirche ist, und ein Übergang zur absolut sittlichen Menschengesellschaft oder Gemeinde der Heiligen. Hauptmittel zu dem Hinüberführen ist der ungehemmte Meinungsaustausch, der bei dem Kirchenbeamten innerhalb gewisser durch sein Amt gesetzter Schranken sich bewegt, beim Schriftsteller von allen Schranken frei sein muss.

5. Es ward bei *Kant* (§ 300, 9) darauf hingewiesen, dass trotz seiner behaupteten Trennung des Moralischen und Legalen sein ethnologischer und geschichtlicher Sinn ihn dahin gebracht habe, bei der Betrachtung der Weltgeschichte beide Gesichtspunkte zu verschmelzen. Einen analogen Grund hat es, wenn *Fichte*, ein Ehemann wie er sein soll, es bestreitet, dass die Ehe nur ein Rechtsinstitut sei, da sie einen natürlichen und moralischen Charakter habe. Demgemäss handelt er

sie in der Sittenlehre ab. Das Gefühl aber, dass hier, wo das Gewissen das allein Entscheidende, allerhöchstens eine Gewissensehe konstruiert werden könne, bringt ihn dahin, sie in einem Anhange, getrennt von allen Berufs- und anderen Pflichten abzuhandeln. In der That, wenn er in dem dritten Teil seiner Sittenlehre sämtliche Pflichten zuerst in bedingte oder mittelbare und unbedingte oder unmittelbare, jede der beiden aber, je nachdem sie übertragbar oder nicht, in besondere und allgemeine teilt, so konnte er die Pflichten der Ehegatten unter keine der vier Rubriken so unterbringen, dass nicht mindestens Nachträge gegeben werden mussten. Diese betreffen diejenigen Punkte, in denen eben am schlagendsten sich zeigt, was eine spätere Ethik betont hat, dass es sittliche Institute giebt, die verkümmert werden, wenn man das Vereinigende in ihnen nur als legal oder nur als moralisch fasst. Hinsichtlich des Staates, von dem dasselbe gilt, fühlt *Fichte* kein Bedürfnis, ihn von den übrigen blossen Rechtsverhältnissen zu sondern; er bleibt bei ihm wie bei *Kant* Rechts- und Zwangsanstalt, den die Gesinnung nichts angeht und der seinen Bürgern durch *Fichtes* Mund zuruft: liebt euch selbst über alles und eure Mitbürger um eurer selbst willen.

6. Wie in den meisten bisher betrachteten Punkten *Fichte* die konsequente Durchführung dessen gezeigt hatte, was bei *Kant* begonnen war, so auch bei dem, wie er die Religion fasst. Die Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an die göttliche Weltregierung (WW., V), die ihm den Vorwurf des Atheismus zuzog, seine Appellation an das Publicum (WW., V), endlich seine Bestimmung des Menschen (WW., II) dienen hier als Quellen. Versteht man unter Sein was für mich Objekt ist, und nennt doch jeder den Komplex alles Objektiven Welt, so ist Gott als Sein fassen eigentlich Weltvergötterung oder Verweltlichung Gottes, d. h. Atheismus. Alle, die das Absolute als Sein nehmen, haben es aus sich ausgetilgt; man kann das Absolute nicht ausser sich anschauen, man muss in eigener Person es sein und leben. Ebenso wenig wie als Sein darf Gott als Substanz gefasst werden, denn dies heisst ihn räumlich fassen, also Götzendiener sein. Wer endlich Gott Persönlichkeit beilegt, macht ihn zu einem endlichen, beschränkten Wesen. Die Wissenschaftslehre befreit von solchem Götzendienst; sie erkennt als das Absolute, d. h. als das Höchste den Endzweck des moralischen Handelns, die moralische Weltordnung. Diese ist der alleinige Gott. Nach einem Grunde der moralischen Weltordnung fragt sie so wenig, wie die Gegner nach einem Grunde Gottes. Gott ist daher Ordnung von Begebenheiten, er ist die feste Ordnung, nach welcher Pflichterfüllung selig macht. Sich auf diese Ordnung stützen und sie fördern ist Religion. Wenn unser

endlicher Verstand diese Ordnung oder dieses Gesetz, das uns beherrscht, in ein existierendes Wesen verwandelt, so thut er gerade was wir thun, wenn wir unser Frieren (von uns unabhängige) Kälte nennen. Existenz ist ein sinnlicher Begriff; eben deswegen soll die Philosophie nicht die Existenz Gottes beweisen. Ihre Aufgabe hinsichtlich der Religion ist eine Deduktion des religiösen Bewusstseins. Sie erkennt die wahre Religion, die Religion des Rechtthuns an. Sie ist aber Gottes, eben jenes Gesetzes oder jener Ordnung von Begebenheiten, sie ist dieses Sollens so viel sicherer als alles Seins, dass sie viel eher Akosmismus als Atheismus heissen muss. Das Beharren und Festhalten an dem zu realisierenden Endzweck ist Glaube; deswegen glaube ich, weil ich will. Mein Wille fällt da zusammen mit jenem Gesetz, das man Vernunftwille nennen kann. Dieses Gesetz ist es, das uns zuruft, dass die sinnliche Welt Material für unsere Pflichterfüllung ist; es ruft also in uns jene Welt hervor, und kann in sofern Weltschöpfer genannt werden. Darum verbürgt die moralische Überzeugung oder der Glaube jede andere; die gegebene Welt war ja die Sichtbarkeit des Sittlichen. Unser Leben ist Leben dieses Gesetzes, darum ewig wie es selbst. Ich bin unsterblich durch den Entschluss dem Vernunftgesetz zu leben, soll es nicht erst werden. Jenes Leben habe ich schon in diesem. *Fichtes* Bestimmung des Menschen, der die letzten Sätze entlehnt wurden, zerfällt in drei Abschnitte, deren erster Zweifel überschrieben ist, weil das gewöhnliche Bewusstsein, das sich als Teil der vom Kausalitätsgesetze beherrschten Welt findet, nicht im Stande ist, aus dem Widerspruch von Gebundenheit und Freiheitsgefühl herauszukommen. Im zweiten Abschnitt (Wissen) zeigt er, dass die Wissenschaftslehre die Freiheit rettet, indem sie die vorgefundene Objektivität als That des Ich erkennen lehrt, freilich aber auch in eine Welt blosser Vorstellungen, eine Traumwelt versetzt, in der wir es mit Ab- (also blossen) Bildern des Realen zu thun haben. Zu diesem selbst gelangt man (im dritten Abschnitt) durch den Glauben, der uns die Realität dessen garantiert, worin und wodurch wir unsere Zwecke verwirklichen sollen. Die in dieser Schrift entwickelten Lehren „ethischen Pantheismus“ zu nennen war man um so mehr berechtigt, als die Übereinstimmung mit *Malebranche* und *Spinoza* oft eine wörtliche ist. Nur liegt da die Gefahr nahe zu vergessen, dass wo Zwei dasselbe thun, es nicht dasselbe ist. Der Pantheismus, d. h. *Spinoza*, lehrt einen Gott, der das Sein ohne Willen, der eine ewige Ordnung von Gründen und Folgen ist, in der Zwecke und Freiheit keinen Platz finden. Dagegen lehrt die Bestimmung des Menschen einen absoluten Willen, der nie ist, eine Welt nur der Zwecke, Bethätigung lediglich der Freiheit. Dass er diese „überirdische“ Welt, die sein und wachsen

(nur) soll, die beste nennt, stösst die frühere Behauptung: die (irdische, vorgefundene) Welt sei die schlechteste, nicht um, bestätigt sie vielmehr.

7. Mit der moralischen Weltordnung ist aber nicht nur der höchste, es ist auch der Schlusspunkt des Systems erreicht. Dieser sollte dort liegen, wo das Ende des Fadens in den Ausgang zurücklief und der Kreis sich schloss. Nun war ausgegangen von der Einheit des Subjektiven und Objektiven, der Ichheit oder dem absoluten Ich, wie es nicht endliches, beschränktes war, lediglich sich setzte. Es wurde dann weiter gezeigt, wie das endliche Bewusstsein entstand, indem das Subjektive dem Objektiven entgegen trat, zugleich dieses beschränkte Ich in eine Vielheit von Ich zerfiel. Diese Vereinzelung verlor sich schon im Staate, wo die Vielen ein Ganzes bildeten, das mehr war als ein blosses Kompositum; mehr noch in der Kirche als der sittlichen Gemeinschaft, wo durch immer weiter gehende Unterjochung der Naturtriebe der natürliche Mensch sich immer mehr abstarb. Jetzt nun, wo sich gezeigt hat, dass alles Leben eigentlich das Leben der moralischen Weltordnung, der einen, ihren Zweck immer mehr realisierenden Menschheit ist, dieser Zweck aber doch ist, dass alles bloss Objektive dem Subjektiven unterworfen ist und dient, ist dieses Ziel ja wieder, was der Ausgangspunkt gewesen ist, Einheit des Subjektiven und Objektiven, unendliches Ich, sich selbst suchende und fordernde, sich selbst realisierende Vernunft. Der Kreis des Systems ist geschlossen. Hier aber, wo sich gezeigt hat, dass das Ich, dessen Entwicklung die Wissenschaftslehre betrachtet, zuletzt sich als die moralische Weltordnung zeigt, ist auch zu begreifen, warum oben *Fichte* sagen konnte, er spreche von dem Ich, dessen Stimme wir als kategorischen Imperativ vernehmen, oder auch: von dem, was die Menschen Gott nennen, und warum er mit einem gewissen moralischen Ekel von denjenigen spricht, die nicht im Stande seien, das unendliche Ich, das Absolute, in sich lebendig zu machen, es zu sein und zu erleben. Ich kann nicht fällt, wo es sich um das Sittengesetz handelt, mit dem Ich will nicht zusammen.

§ 314.

Aufnahme der Wissenschaftslehre.

1. Wie zu erwarten, fand ein System, das mit der bisherigen Philosophie brach, viele Gegner. Repräsentanten der vorkantischen Ansichten gab es wohl noch; aber sie waren allmählich etwas kleinlaut geworden. Nur der unerschrockene *Nicolai* und seine Allgemeine deutsche Bibliothek polemisierten wie gegen *Kant*, so auch gegen *Fichte*; ja sie fingen zuletzt gar an *Kant Fichte* gegenüber als einen

ganz verständigen Mann zu rühmen. Als nun *Fichtes* übermütige Schrift „Fr. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen“ (W. W., VIII) 1801 (gegen seinen Willen) gedruckt erschien, setzte *Nicolai* dem erstlich eine sehr ernsthafte Gegenschrift, dann aber den ebenso ernsthaften und wirksamen Protest gegen die Aufnahme *Fichtes* in die Akademie entgegen. Die Äusserungen, die aus dem Göttinger Kreise gegen *Fichte* laut wurden, verraten das Gefühl, dass sie aus dem Hintertreffen stammen. Die, als *Fichte* auftrat, in der Philosophie das grosse Wort führten, waren die, welche sich selbst Kantianer nannten. Nach *Kants* eigenem Vorgange hatten sie in *Fichte* zuerst einen hoffnungsvollen Genossen gesehen; und *C. Chr. F. Schmids* Angriff gegen ihn, kurz ehe er nach Jena kam, erschien als persönliche Gereiztheit. Als aber die Abhandlungen über die Wissenschaftslehre allen Kantianern mit Ausnahme *Reinholds, Maimons* und *Becks* den Fehdehandschuh hinwarfen, diese drei aber, ja den Meister selbst als Vorstufe behandelten, da musste dies natürlich erbittern. Mit Ausnahme *Maimons*, welcher schwieg, erklären sich alle Genannten gegen ihn, zuletzt (1799) *Kant* in einer sehr herben Weise. Die allgemeine Literaturzeitung, die eine kleine Strecke mit *Fichte* gegangen war, sprach sich gegen ihn aus; ebenso *Jakobs* Annalen, in denen besonders *Beck* thätig war. Dass die Glaubensphilosophie, die sich schon gegen *Kant* erklärt hatte, dies auch gegen die Wissenschaftslehre that, war natürlich; dabei musste, dass *Fichte* die Konsequenzen wirklich zog, die *Jacobi* als die unausbleiblichen Folgerungen zum voraus angekündigt hatte, diesen, trotzdem er sie perhorreszierte, für den konsequenten Denker einnehmen. Daher das achtungsvolle, ja freundschaftliche Verhältnis beider Männer. Eine Ansicht, die von Vorkantianern, Kantianern und Glaubensphilosophen angegriffen ward, musste notwendig auch die Halbkantianer zu Gegnern haben. So sind denn *Bouterwek, Krug, Fries* immer wieder auf dem Kampfplatz erschienen, um von ihrem Standpunkte aus der Wissenschaftslehre ihren übertriebenen Apriorismus oder ihr Vorurteil des Transscendentalismus vorzuwerfen. Zu diesen Gegnern, welche die ganze Aufgabe, die sich *Fichte* gestellt hatte, verwarfen, kam dann noch die Legion derer, die sich an Einzelnes hielten. Der Ausdruck Ich, worunter trotz aller Reklamationen das Individuum verstanden ward, machten die Wissenschaftslehre zur wohlfeilen Beute derer, welche versicherten, Professor *Fichte* halte sich allen Ernstes für den Weltschöpfer. Seine Religionslehre und die daran sich schliessenden Streitigkeiten über seinen Atheismus zogen dabei das religiöse Interesse ins Spiel; und so wimmelte es von Schriften, ernsthaften und scherzhaften, religiös und antireligiös gefärbten, persönlichen und sachlichen, welche gegen den „Terrorismus“, der von Jena ausgeübt werde, zu

Felde zogen. In der That war der Ausdruck nicht unpassend gewählt, wenn man auf die Art sieht, wie

2. Die Anhänger der neuen Lehre dieselbe verteidigten. Ihr Urheber hatte in der Art, wie er z. B. *C. Christ. Ehrh. Schmid* ankündigte, derselbe sei „vernichtet“ und werde hinfort nicht mehr als existierend angesehen werden, ein Beispiel von Polemik gegeben, das nicht ohne Nachahmer blieb. Früher als alle andern bekannte sich zur Wissenschaftslehre und drang so tief in ihren Sinn ein, dass *Reinhold* u. a. ihn als den zweiten Urheber derselben zu bezeichnen pflegten, *Schelling* (s. § 317 ff.). Wie *Fichte* war er durch *Reinhold* mit *Kants*, durch *Schulzes* Aenesidemus und *Maimon* mit *Reinholds* Leistungen unzufrieden gemacht, und durch *Fichtes* Rezension des Aenesidem sowie dessen Programm so angesprochen, dass er in seiner Schrift über die Möglichkeit einer Form der Philosophie (1794) die Ableitung der drei Grundsätze, mit denen die Kategorieen der Qualität, Quantität und Modalität und die Gesetze des analytischen, synthetischen und analytisch-synthetischen Denkens (Satz der Identität, des Grundes und der Disjunktion) gegeben sein sollen, in ähnlicher Weise wie *Fichte* versucht. Viel bedeutender ist seine zweite Schrift, Vom Ich als Princip der Philosophie (1795), in welcher das mit dem Selbstbewusstsein oder empirischen Ich nicht zu verwechselnde, über dem Gegensatz des Subjektiven und Objektiven stehende absolute Ich, das zu dem empirischen als unbedingtes Gesetz spricht: „sei absolut identisch mit dir selbst“, alle die Prädikate erhält, die der konsequente Dogmatismus *(Spinoza)* dem Dinge beilegt, und gezeigt wird, dass durch diese Theorie alle Gegensätze von Freiheit und Notwendigkeit, Vollkommenheit und Glückseligkeit, Teleologie und Mechanismus überwunden werden. Zugleich vindiziert er hier dem Philosophen jenen intuitiven Verstand, von dem *Kant* (s. § 301, 8) nur problematisch gesprochen hatte, worin sich *Fichte* ihm sogleich anschloss. Vor allem sind aber zu nennen die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1796), in welchen im Gegensatz zu denen, die auf der Basis des Kritizismus einen gewöhnlichen Dogmatismus, namentlich aber eine Theologie zu begründen versuchten, gezeigt wird, dass nach *Kant* Gott nur Objekt des Handelns sei, und dass *Kant* bei der Unbeweisbarkeit eines objektiven Gottes stehen geblieben sei, anstatt die Unvereinbarkeit eines solchen mit unserem Wesen darzuthun, weil er nur das Erkenntnisvermögen kritisiert habe, nicht tiefer gegangen sei. Seine Frage: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich, beweist ja ganz klar, dass er sich in die Sphäre der Synthesen, d. h. des Widerstreits von Subjektivem und Objektivem stellt (also *Fichtes* dritten Grundsatz zum Anfangspunkt macht). Ihm bleibt daher nur

übrig zu sagen, dass wie die Vernunft (praktisch) darauf ausgeht, Einheit beider zu setzen, so sie auch (theoretisch) solche Einheit voraussetzt. Da nun dieser Widerstreit sowohl dort aufhört, wo das Objekt als Ding an sich als absolut gesetzt wird und das Subjekt als Erkennendes verschwindet, als auch dort, wo umgekehrt das Objekt als Gegenstand verschwindet, so stellt die Kritik der reinen Vernunft die Wahl zwischen zwei gleich möglichen, aber unvereinbaren Standpunkten, dem objektiven und subjektiven Realismus, von denen der erstere, der Dogmatismus *(Spinoza)*, fordert, dass das Subjekt sich im Absoluten verliere, und lehrt, dass das Ich eine blosse Modifikation des Unendlichen sei, der andere, der Kritizismus *(Fichte)*, die Forderung: Sei! stellt, und die Absorption des Objekts durch das Subjekt, freilich nicht als Sein (denn sonst würde er selbst Dogmatismus), sondern als Sollen lehrt. Das Ziel wird nicht erreicht; denn Seligkeit ist Langeweile, sagt *Lessing* mit Recht. Der Kritizismus lehrt daher nicht, sich der Gottheit, sondern vielmehr die Gottheit sich anzunähern, indem man immer mehr von selbst frei wird, anstatt vor einem strafenden Richter zu zittern. Gewählt aber muss werden zwischen diesen beiden allein konsequenten Standpunkten. (Da wäre also jenes Dilemma ausgesprochen, auf welches früher, § 269, 2, hingewiesen ward). Die neue Deduction des Naturrechts (1796), die den Briefen folgte, kann deswegen nicht hier angeführt werden, weil *Fichte* mit ihr unzufrieden war, sie auch einen Gedanken enthält, der über *Fichte* hinausgeht, nämlich dass der Staat in ein Gebiet falle, das über dem Moralischen und Rechtlichen stehe. Desto mehr erscheint *Schelling* mit *Fichte* einverstanden in der Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur (1797), welche später (1809) als Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre wieder abgedruckt worden ist. Diese enthalten neben ausführlichen Kritiken des Kantschen, Beckschen und Reinholdschen Standpunktes genaue Erörterungen über theoretische und praktische Vernunft, über Vernunft und Willen; und es kann keine Selbsttäuschung genannt werden, wenn *Schelling* und *Fichte* sich für ganz mit einander einverstanden hielten. Dagegen beginnt die Selbsttäuschung auf beiden Seiten, als die Ideen zu einer Philosophie der Natur erschienen, die eben deswegen nicht mehr hier, sowie seit ihrem Erscheinen *Schelling* nicht mehr unter den Fichteanern zu erwähnen ist. *Schelling* war nur durch *Fichtes* Schriften seiner Idee gewonnen — er hat ein einziges Mal *Fichte* auf dem Katheder gesehen —; dann mag persönlicher Umgang beide noch mehr verbunden haben. Anders war es bei *Friedrich Carl Forberg* (1770—1848), der, einer der tüchtigsten Schüler *Reinholds*, als *Fichte* nach Jena kam, Dozent daselbst war, aber sein eifriger Zuhörer ward,

und die erste Veranlassung zu dem Atheismusstreit wurde. Auch *Friedrich Immanuel Niethammer* (24. März 1766—1848), mit *Fichte* durch eine sehr rühmliche Anzeige seiner ersten Schrift in Berührung gekommen, war Dozent in Jena, als *Fichte* dahin kam. Er schloss sich dem Neuangekommenen sehr enge an, und ward bald zum blossen Mitarbeiter an dem von ihm begründeten Journal, das nun das Fichtesche nicht nur hiess, sondern war. Seine Arbeiten betreffen meistens die Religion. Später nach Baiern gegangen, hat er seine Thätigkeit besonders dem Schulwesen zugewandt. Von grosser Bedeutung musste es natürlich für die Wissenschaftslehre sein, dass *Reinhold* entschieden zu ihr übertrat, und es öffentlich bestätigte, die Elementarphilosophie sei nur eine Vorstufe zu ihr gewesen. *Fichtes* Jubel darüber dauerte freilich nicht lange. *Reinholds* Annäherung an *Bardili* ward die Veranlassung, dass sich *Fichte* zuerst, dann *Schelling* und *Hegel* in einer so rücksichtslosen Weise über *Reinhold* aussprachen, wie seine Verdienste um die Philosophie es nicht erlaubten. Einer der treuesten Anhänger *Fichtes* wurde, nachdem er sich durch Flucht dem Klosterzwange entzogen hatte, *Johannes Baptista Schad* (geb. 1758), der bis 1804 in Jena dozierte, dann bis 1817 als Professor in Charkow, und nachdem er daselbst emeritiert war, wieder in Jena lebte, wo er 1834 gestorben ist. Seine ersten Schriften sind von *Fichte* als gute Kommentare der seinigen anerkannt worden. Später hat er sich mehr *Schelling* angenähert. So schon in seinem im Jahre 1803 erschienenen System der Natur- und Transscendental-Philosophie (2 Bde., Landshut 1803). Entschieden schlossen sich an *Fichte* an *J. Chr. G. Schaumann,* und in einer fast sklavischen Weise *Chr. Fr. Michaelis,* beide besonders im Gebiete der Rechtsphilosophie thätig. Annäherungen an *Fichte* sind bei *G. E. A. Mehmel,* der als Professor in Erlangen starb, nicht zu verkennen. Zur weiteren Verbreitung der Ideen *Fichtes* und *Schellings* diente vornehmlich das Philosophische Journal. Dass in der Allg. Literatur-Zeitung eine so günstige Anzeige erscheinen konnte wie die Schlegelsche, bestätigt was oben gesagt war, dass dieselbe eine kurze Zeit *Fichte* günstig gestimmt war. Die von *Meusel* redigierte Erlanger Literatur-Zeitung galt eine Zeit lang als die wärmste Freundin der Wissenschaftslehre.

3. Mit *Fichtes* Fortgange nach Berlin war eigentlich der Kulminationspunkt ihres Ruhmes überschritten. Gerade in dieser Zeit aber tritt eine Erscheinung hervor, die bloss im Zusammenhange mit der Wissenschaftslehre zu begreifen ist, zu der sie in einem ähnlichen Verhältnis steht, wie die Halbkantianer zu *Kant.* Mit der Modifikation des Kantianismus durch *Fries* kann diese Erscheinung um so eher verglichen werden, als der Einfluss Jacobischer Ideen auch bei ihrem

Hervortreten nachweisbar ist. Es ist hier die Rede von jenem **Standpunkt der Ironie**, der, weil die sich ihm anschliessende Dichterschule sich die romantische genannt hat, von einigen als die Philosophie der Romantik bezeichnet zu werden pflegt. Der Begründer dieser Richtung und zugleich ihr wichtigster Repräsentant ist *Friedrich Schlegel* (10. März 1772 als der jüngste unter den fünf ausgezeichneten Brüdern geboren, und am 11. Jan. 1829 gestorben) dessen für Kunstgeschichte, Ästhetik und Philologie Epoche machenden Schriften in diesem Grundrisse, dessen spätere philosophischen Leistungen aber in diesem Paragraphen übergangen werden müssen, da sie in dem folgenden zur Sprache kommen. Mit Kantscher Philosophie zu einer Zeit bekannt geworden, wo *Reinhold* und *Fichte* schon über sie hinausführten, sieht er von Anfang an in ihr eine Halbheit, und fordert, dass der Idealismus konsequenter durchgeführt werde. Dies führt ihn zu *Fichte*, dessen Wissenschaftslehre er mit der französischen Revolution und *Goethes* Wilhelm Meister als die drei grössten Tendenzen des Jahrhunderts zusammenstellt. Doch aber nahm er gleich anfänglich Anstoss an einem unüberwundenen Dualismus in der Wissenschaftslehre. Die Trennung des absoluten Ich von dem empirischen hat eine Trennung der Spekulation vom Leben zur Folge, die *Schlegel* für eine ebenso abstrakte erklärt, als die damit zusammenhängende von Glauben und Wissen. Von dem Philosophen hatte *Fichte* gesagt, dass in ihm das absolute oder unendliche Ich walte und spreche. Aber nicht nur, dass *Fichte* einprägt, niemand solle bloss Philosoph sein: auch in den Momenten des Philosophierens wird das absolute Ich, da die völlige Freiheit ein ewiges Sollen bleibt, nie erreicht, und im Grunde kommt *Fichte* nicht über die Kantsche Moral, diese auf die inneren Glieder geschlagene Jurisprudenz hinaus. Daher es auch kein Wunder ist, dass die Transscendental-Philosophen trotz ihrer gepriesenen Seligkeit im reinen Äther des Gedankens so verdrossen und gequält aussehen, sich nicht zu den Licenzen hoher Poesie gegen die Grammatik der Tugend erheben. (Wie dieser letzte Satz wörtlich *Jacobi* entlehnt ist, so erinnert die Verdrossenheit der kritischen Moralphilosophen daran, dass *Jacobi* das Leben unter dem Sittengesetz ein Leben im Krahn genannt hatte). Aber bei den so bitter angeklagten Transscendental-Philosophen der Kantschen sowohl als der Fichteschen Schule fand *Schlegel* die Andeutung, wie und wo die Überwindung solches Zwiespaltes zu finden sei. *Schiller* hatte darauf hingewiesen, dass in der Kunst der Mensch nicht arbeitend sich abquäle, sondern geniesse und spiele, und hatte den Dichter den wahren Menschen genannt. Ja bei *Fichte* selbst findet sich nicht nur eine Vergleichung der Fähigkeit zu philosophieren mit dem Dichtertalent, sondern in seiner Sittenlehre steht der Satz (bei dem freilich mancher meinen

möchte, er sei nicht im Fichteschen Geiste entsprungen), dass die Kunst den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen macht, und dass die ästhetische Betrachtung in allem, selbst dem Sittengesetz, nicht ein absolutes Gebot, sondern sich selbst findet, und also sich frei, nicht als Sklave zu ihm verhalte. Diese von *Jacobi, Schiller* und *Fichte* längst ausgesprochenen Gedanken eignet sich nun *Schlegel* so an, dass er zugleich den Unterschied des philosophischen und poetischen Standpunktes negiert, und nun von jedem fordert, dass er wahrhafter Philosoph, d. h. Poet sei. Wer es nicht ist, ist kein ganzer oder ausgebildeter Mensch; er gehört zu den Rohen, Platten, Gemeinen. Dieses Leben in der wahren Poesie, das ist die wahre Religiosität. Es besteht in dem Gewährenlassen des Genius, darum giebt es keine andere Tugend als Genialität; und umgekehrt, die Genialität, die freilich den Platten und Gemeinen paradox erscheinen muss, adelt alles. Kriterium des Genies ist die auf das Gefühl der unendlichen Schöpferkraft sich stützende Rücksichtslosigkeit jeder Schranke gegenüber. Während der Platte (das gemeine Bewusstsein) in allem, was ihn umgiebt, vorgefundene, darum zu respektierende Schranken sieht, weiss das transscendentale und darum das poetische nnd geniale Ich darin nur von ihm selbst Gesetztes, daher gleichsam auf Widerruf Geltendes. Ihm ist es deshalb nicht Ernst mit seinem Geltenlassen; es spielt dort, wo der Gewöhnliche sich ernstlich abmüht und arbeitet. Wie die griechischen Götter müssig sind, so erfreut sich das Genie noch der Sorglosigkeit und Unthätigkeit, ist noch nicht durch den Fleiss, diesen Todesengel mit dem feurigen Schwert, vom Paradiese ausgeschlossen. Dieses Verhalten im Gegensatz zu dem prosaischen Ernste des gemeinen Lebens wird nun bald Genialität, bald Witz und Humor, namentlich aber Ironie genannt, und von ihr gesagt, dass wer sich zu ihr erhob den Grazien opfere. Während der Geistlose sich ganz seinem Zwecke ergiebt und das Gesetz über alles stellt, kennt der Geistreiche keines, und weiss, dass alle Zwecke eitel sind. In dem ironischen Hinwegsetzen über die Gesetzlichkeit besteht die eigentliche Sittlichkeit, deren erste Regung darum Opposition gegen die Gesetzlichkeit und konventionelle Rechtlichkeit ist. Der Pöbel sieht darum oft Verbrecher und Exempel der Unsittlichkeit in denen, die für den wahrhaft sittlichen Menschen gerade Wesen seiner Art, Mitbürger seiner Welt sind. Der so viel verschriene Roman von *Schlegel*, Lucinde, sucht nun von diesem genialen Standpunkte aus das Institut der Ehe, wie es die Wirklichkeit darbietet, zu kritisieren, und führt dabei auf eine über die Schranken des ästhetisch Erlaubten hinausgehende Weise den Krieg gegen die Trennung des Geistigen und Sinnlichen in der Geschlechtsliebe, sowie gegen alles Konventionelle und Hergebrachte. Während der Geistlose die Sitte teils fürchtet,

teils im Moment der Begierde bricht, ist der Geniale ein für alle Mal frei von ihr. Weil die Ehe kein heiliges Institut für ihn ist, er sie verachtet, deswegen ist er der wahren Liebe und der Naturehe fähig, in der kein Gott und kein Aberglaube die Liebenden trennt. Indem in der Befriedigung dieses Dranges das Subjekt dazu kommt, negativ, durch Erhebung über die Schranken der Ehe, Sitte u. s. w., seiner Unendlichkeit gewiss zu werden, positiv wieder, sowohl von seiner geistigen als sinnlichen Seite, Befriedigung zu geniessen, so ist hier der höchste Genuss der eigenen Freiheit gesetzt, und darum Religion. Was die Moralisten Egoismus schelten, ist recht eigentlich Religion; denn welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigener Gott wäre? In dem ernsten Spiele der Individualität ist die namenlose, unbekannte Gottheit gegenwärtig.

4. Alle die vorstehenden Sätze sind dem Athenäum, einer von den beiden *Schlegel* herausgegebenen Zeitschrift (1798—1800), der Lucinde (1799) und den Charakteristiken und Kritiken (1801) entnommen, weil nur in diesen Schriften *Fr. Schlegel* diesen Standpunkt einnimmt. Wie anders er nach einigen Jahren stand, das beweisen die von *Windischmann* (1737) herausgegebenen Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1803—1806, mehr noch die Philosophie des Lebens, die Philosophie der Geschichte, sowie die (Dresdener) Philosophischen Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache, während deren er starb. Sie können deswegen erst in dem folgenden Paragraphen berücksichtigt werden. Die Sammlung seiner Werke, die er selbst veranstaltete (Wien 1822 ff., 10 Bde.), enthält alle diese nicht; wohl aber finden sie sich in den später veranstalteten Ausgaben, so in der fünfzehnbändigen Wiener vom Jahre 1846 (in dieser fehlen nur die Lucinde und die von *Windischmann* herausgegebenen Vorlesungen). Wie *Schlegels* spätere Schriften hier ignoriert wurden, ebenso auch die Männer, die neben ihm die eben charakterisierte Lebens- und Weltanschauung vertraten. Da die schöne Literatur nicht Gegenstand dieser Darstellung, so hätten nur *Novalis* und *Schleiermacher*, die beiden Männer, die auch persönlich *Schlegel* am nächsten standen, hier zur Sprache kommen können. Da aber beide so früh den von der Ironie festgehaltenen Subjektivismus durch die Hineinnahme objektiver Momente ergänzen, dass der Punkt, wo es noch nicht geschehen war, kaum zu fixieren ist, so werden sie passender dort behandelt, wo, nicht ohne Einwirkung beider, *Schlegel* selbst jenen Standpunkt verlassen hat. So vorübergehend er geltend gemacht worden war: man wird nach dem bisherigen Gange der Philosophie ihn kaum als einen zu umgehenden ansehen dürfen. Auch er giebt die Formel für etwas, was als Phase in der grossen Revolution das Volk jenseits des Rheins erlebt und thut.

Dem Wahnsinn, der dort das Dasein eines Wesens, dem gegenüber man ohnmächtig sei, dekretiert, oder auch dekretiert, die Dienerin des Lasters solle Göttin der Vernunft sein, entspricht hier eine Weisheit, die in der Erkenntnis besteht, dass alles, was man verehrt, eigenes Werk, dass alles, was gilt, blosses Belieben sei. Wie dort die Zeit des Schreckens den Wendepunkt bezeichnet zur Herrschaft gesetzlicher Bände hin, gerade so haben die Orgien des Subjektivismus, welche die Philosophie in der Ironie feiert, das Bedürfnis nach einer Philosophie gezeitigt, die sich zu jener Übertreibung ungefähr so verhält, wie die harte Zucht des Kaiserreichs zur Schreckenszeit. In beiden Gebieten aber hat es Zwischenbildungen gegeben; und diese Übergangsstufen zwischen der Wissenschaftslehre und dem Identitätssysteme, die also nach der einmal gezogenen Parallele den politischen Neubildungen entsprechen würden, die zwischen *Robespierres* und *Bonapartes* Herrschaft fielen, sind zunächst zu betrachten.

§ 315.

Ausläufe der Wissenschaftslehre.

R. Haym, Die romantische Schule, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin 1870. — 6. Aus Schleiermacher's Leben, in Briefen, Berlin 1853 ff., 4 Bde. *W. Dilthey*, Leben Schleiermacher's, 1 Bd., Berlin 1870. — 10. *J. Braniss*, Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre, Berlin 1824. *J. Schaller*, Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844. *G. Weissenborn*, Vorlesungen über Schleiermacher's Dialektik und Dogmatik, 2 Bde., Leipzig 1847, 1849. *P. Schmidt*, Spinoza und Schleiermacher, Berlin 1868. *W. Bender*, Schleiermacher's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 2 Thle., Nördlingen 1876, 1878.

1. Es bedarf weder einer Reflexion auf den Geist, den die welthistorischen Begebenheiten atmen, noch einer Vergleichung mit dem, was als die eigentliche zu lösende Aufgabe uns, den Nachgeborenen, erscheint, sondern nur eines Besinnens auf das, was nach *Fichtes* eigener Erklärung die Wissenschaftslehre sein sollte, um einzusehen, dass sie auf halbem Wege stehen blieb. Wiederholt prägt er dem Leser ein, das wahre System sei nicht blosser Realismus wie der Spinozismus, noch blosser Idealismus wie die Lehren *Berkeleys* und *Leibnitz'*, sondern Idealrealismus oder Realidealismus. Dass beide Namen für die organische Vereinigung jenes Gegensatzes gebraucht werden, deutet offenbar darauf hin, dass keine der beiden Seiten die Priorität, keines der beiden Elemente das Übergewicht haben, das System also den Spinozismus gerade so als überwundenen in sich haben müsse, wie den Leibnitzianismus. Dass nun dies nicht geleistet wird, dass das idealistische Element viel mehr bevorzugt wird, dies schliessen wir nicht nur daraus, dass *Fichte* sein System ausdrücklich als praktischen Idea-

lismus bezeichnet, sondern es geht deutlich hervor aus seinem Hass gegen den Begriff, dem *Spinoza* das Sollen geopfert hatte, gegen das Sein, und aus dem damit zusammenfallenden Naturhass. Noch ein Anderes hängt damit zusammen: der von den verschiedensten Seiten her gerügte Mangel an Schönheitssinn in der Wissenschaftslehre und ihrem Urheber, der oben daran zweifeln liess, dass die Apotheose des Künstlers in der Sittenlehre *Fichtes* eigener Einfall sei. In der That, wenn man sonst *Fichte* die Bedeutung der Kunst besonders darein setzen hört, dass dadurch die Wohnung bequem und gefällig gemacht werde, so scheint er, ganz wie das bei *Leibnitz* bemerkt ward (§ 288, 6), den Unterschied zwischen der nutzbaren Kunstfertigkeit, und der nur das Schöne wollenden Künstlerthätigkeit zu übersehen. Nicht nur aber, dass aus diesem allen gefolgert werden kann, dass die Wissenschaftslehre dem realistischen Interesse zu wenig einräumt: *Fichte* ist des selbst eingeständig. In wörtlicher Übereinstimmung mit dem, was *Schelling* in den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus gesagt hatte, wiederholt *Fichte* sehr oft, dass es nur zwei konsequente Systeme gebe, die einen diametralen Gegensatz bilden, die Wissenschaftslehre und den Spinozismus. Mit dieser Erklärung aber ist auch zugestanden, dass die Wissenschaftslehre nicht mehr über dem Spinozismus (als ihrem Bestandteil), sondern demselben gegenüber steht, nicht Supra-, sondern Antirealismus, also eine Einseitigkeit ist. Zunächst tröstet er sich damit, dass *Spinoza* schwerlich von seinem Systeme überzeugt gewesen sei. Er muss diesen Zweifel aussprechen, weil ihm das Bewusstsein der Pflicht, des Sollens feststand, das nach dem Spinozismus unerklärlich, ja unmöglich war. Wie aber, wenn für *Fichte* eine Zeit kommen sollte, wo das, was nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre verächtlich, nichtig ist, für ihn einen Wert bekommt? Wie, wenn eine Zeit käme, wo das titanische Kraftgefühl, das ihn mit *Lessing* den Genuss der Seligkeit mit der Langeweile zusammenstellen lässt, einer Anerkennung der Gewalt des Seins wiche, oder sich der Gedanke immer mehr aufdrängte, dass die Aussenwelt nicht nur Schranke, dass sie vernünftige Ordnung, und so als Natur im eigentlichen Sinne des Wortes etwas Berechtigtes ist? Solch eine Zeit tritt ein. Es kommt nicht viel darauf an abzuwägen, in wie weit sein Schicksal *Fichte* dahin brachte, einzusehen, dass das Wollen allein nicht ausreiche; es ist von wenig Bedeutung, ob es das Studium von *Schellings* Schriften war, das ihn dahin brachte, ein Interesse für die Natur zu fassen, so dass er anfängt Naturwissenschaften zu studieren. Genug es geschieht. Und dies schon, mehr als alles aber die Erfahrung, dass in ihm an die Stelle des früheren abstrakten Kosmopolitismus ein sehr ausgeprägtes Nationalgefühl tritt, muss zurückwirken auf seine ganze bis-

herige Weltanschauung. Von *Fichte* fordern, er solle die Prinzipien derselben aufgeben oder auch nur sehr wesentlich modifizieren, hiesse den Charakterunterschied zwischen ihm und *Reinhold* ignorieren. Es konnte kaum anders kommen, als es kam: er sucht dem Mangel des extremen Idealismus dadurch abzuhelfen, dass er ihn durch Lehren des extremsten Realismus ergänzt, ein Versuch, welcher dem, den *Spinoza* früher gefesselt hatte als *Kant*, vielleicht weniger seltsam erscheinen mochte, als manchem anderen. Obgleich er diese Zuthat nach *Herbarts* sehr richtigem Ausdruck ins Idealistische übersetzt, bleibt sie doch eine Zuthat, die wegen dieses äusserlichen Verhältnisses erlaubt unverändert zu lassen, wozu sie gefügt wird, freilich aber mit ihm zusammen etwas Mosaikartiges bekommt.

2. Eben wegen dieser äusserlichen Verbindung ist es eine Streitfrage geworden, und kann es fast eine Vexierfrage genannt werden, ob von einer veränderten Fichteschen Lehre die Rede sein dürfe? Die es verneinen, können sich mit Recht darauf berufen, dass wenn in der Wissenschaftslehre vom Jahre 1801 der Leser dazu aufgefordert wird, sich zu einem Blick zu machen, welcher das absolute Wissen erschaut, das im gewöhnlichen Bewusstsein nicht vorkommt, wohl aber alles Bewusstsein möglich macht, das nur in der Form des für sich Seins (als reines Für) gedacht werden kann, und als Gesamtwissen das individuelle Wissen und die Summe von Ich trägt als der Konzentrationspunkt aller Individuen und als das Universum, das eigentlich in mir handelt u. s. w., dass dies deutlicher als je vorher *Fichtes* Lehre entwickle, und namentlich der Verwechslung des Absoluten und des Individuums durch Vermeidung des Wortes Ich wehre. Ebenso können sie aus der Wissenschaftslehre von 1804 die Stellen anführen, in denen das reine Wissen als das Band zwischen dem Denken (Subjekt) und Sein (Objekt) bestimmt, später aber anstatt des reinen Wissens das Licht gesagt wird, das zur Intuition wird, oder die Vernunft, die wir, wenn unsere Vernunft die Vernunft betrachtet, als Subjekt-Objekt erleben. Und sie können behaupten, dass durch diese und ähnliche Sätze der ursprüngliche Sinn der Wissenschaftslehre durchaus nicht alteriert, und dabei leichter gefasst werde als in der Wissenschaftslehre von 1794. Endlich möchte kaum eine unter den späteren Schriften *Fichtes* sich finden, die so mit den früheren übereinstimmte, und doch zugleich sie an Deutlichkeit und Bestimmtheit so überträfe, wie die Vorlesungen über die Thatsachen des Bewusstseins vom J. 1810, aus welchen die Sätzen herausgegriffen werden mögen, in denen *Fichte* den Vorwurf des Individualismus von sich ablehnt, der *Kant* vielleicht treffen könnte, welcher wirklich vieles aus seinem Bewusstsein deduziert, dadurch aber den Beweis schuldig bleibe, dass es von dem, oder von allem Be-

wusstsein gelte. Anders die Wissenschaftslehre. Diese suche zu zeigen, wie das alle Individuen befassende Leben im Individuum zum Bewusstsein komme, wie das allgemeine Denken verschiedene Ich hervorbringt, und unter ihnen auch mich, so dass es sich nicht sowohl als ein Ich, sondern als eine Gemeinde von Individuen darstellt, die als diese bestimmten daraus deduziert werden können, dass jeder thun soll, was nur er kann. Ebenso führe die Wissenschaftslehre dazu, sich (theoretisch) des einen Lebens bewusst zu werden und (praktisch) zum gemeinsamen Zweck zu erheben, der Gattung zu leben. Wie für den Einzelnen das Objektive, das er sich entgegensetzt, nur zu überwindende Schranke ist, d. h. Mittel, so hat auch die sogenannte Natur nur die Bestimmung des Zweckmässigen. Sie ist nichts Absolutes, ja nichts Wirkliches; denn nur die Individuen sind wirklich. Die sinnliche Welt entsteht ihnen, indem sie ihre Kraft anschauen, und Schranken finden, in deren Durchbrechung die sittliche Aufgabe besteht. Ist diese gelöst, so fällt die Sinnenwelt weg u. s. w. Hier, wie gesagt, ist die Lehre nicht geändert; nur die Darstellung hat gewonnen. Hier kommen aber auch nur die Punkte zur Sprache, die trotz der ergänzenden Zuthat unverändert bleiben können: das Verhältnis des reinen Ich zu den vielen empirischen Ich, die Bedeutung der Objekte, die ein Korrelat und eine Schranke der Subjekte auch hier bleiben, was *Fichte* berechtigt den Vorwurf, sein Idealismus sei ein subjektiver, abzulehnen u. s. w. Anders verhält sich's aber in einem anderen Punkt, nämlich in der Lehre vom Sein, wie sie sich später gestaltet. Ursprünglich war Sein bei *Fichte* nur Mittel für das Sollen; es gab kein anderes als relatives, sinnliches, und das höchste denkbare war das Sollen (Gesetz, moralische Weltordnung, Gott). Nun fügt er aber im Einklange mit *Spinoza* zu seinen bisherigen Lehren ein absolutes Sein hinzu. Dadurch entsteht eine Unterordnung des Sollens auch unter das Sein. Damit hat er zweierlei Sein, aber auch zweierlei Sollen. Je nachdem das eine oder das andere betrachtet wird, schiebt sich das andere als seine Wahrheit diesem vor, und beide werden, um hier *Löwes* Ausdruck vom Sollen zu adoptieren, zu etwas Proteusartigem. Durch dieses sich Vorschieben eines Neuen erscheint jetzt hinter dem Wirklichen das Überwirkliche; das Wissen, das bisher das Absolute selbst war, wird zum Bilde oder zur Erscheinung des Absoluten, kurz in einer Weise, die bis auf den Ausdruck an die „überseienden" Einheiten des *Iamblichus* (§ 129, 2) erinnert, verdoppeln sich in diesem Wettlaufe das Sein und Sollen. Nirgends mehr als hier fordert *Fichte*, dass seiner Eigentümlichkeit nachgegeben werde, die er einst der *Reinholds* so entgegenstellte, dass man des letzteren Gedanken nur in dessen eigenen Worten ausdrücken könne, während man bei ihm *(Fichte)* die Worte

vergessen, eine Totalanschauung, die von den Worten ganz unabhängig, erwarten müsse. Wie seine Zuhörer in Berlin auf den „Durchbruch" zu warten pflegten, so soll es auch der Leser; und daher erlaubt sich *Fichte* eine Freiheit hinsichtlich der Terminologie, die das Verständnis sehr erschwert. Aber selbst die, die am meisten Nachsicht dabei gezeigt haben, haben doch eingestehen müssen, dass das Sein sowohl als das Sollen von ihrer ursprünglichen Stelle „verschoben" worden, ein Verschieben, das unter anderem eine Modifikation seiner Unsterblichkeitslehre zur Folge hat. So lange das Sollen das Höchste ist, so lange gestaltet sie sich wie bei *Kant:* die rastlose Arbeit verbürgt die Arbeitszeit. Sobald sich aber das absolute Sein in den Vordergrund stellt, neigt *Fichte* sich der Spinozistischen Ansicht zu, dass die Unsterblichkeit im Besitz der Wahrheit bestehe, oder vielmehr durch diesen ersetzt werde. In keiner Schrift tritt diese, mit der früheren Verachtung des Seins seltsam kontrastierende Anerkennung und Verehrung desselben so sehr hervor, als in der Anweisung zum seligen Leben und den Grundzügen der gegenwärtigen Zeit. Wenn hier im Gegensatz zu dem Moralismus der Standpunkt der Religion als der gerühmt wird, wo an die Stelle der ernsten Pflicht die Lust und der Genuss getreten ist, und der insofern die grösste Analogie mit dem Kunstgenuss zeige; wenn ein Standpunkt gepriesen wird, der sich zu dem der reinen Sittlichkeit verhält wie das Sein zum Sollen, auf dem der Mensch, durch die Sittlichkeit hindurchgegangen, nicht nach der Seligkeit strebt, sondern selig ist, wo die Religion kein Thun, sondern ein Sein ist u. s. w.: so muss das *in verbis simus faciles* sehr weit getrieben werden, um sagen zu können, das sei ja ganz die anfängliche Religion des Rechtthuns. Ebenso möchte es schwer werden, den edlen Nationalstolz und den Nationalhass, den die Reden an die deutsche Nation atmen, das ungeheure Gewicht, das darauf gelegt wird, dass die deutsche Sprache keine Misch- (d. h. künstliche) Sprache sei, die Berücksichtigung der klimatischen Verhältnisse u. s. w., in Übereinstimmung zu bringen mit *Fichtes* früherem Kosmopolitismus, mit seiner Staatslehre, die kein anderes Band statuiert, als das künstliche des Vertrages u. s. w. Das Gefühl, dass die Verschmelzung so heterogener Anschauungen ihm nicht ganz gelungen sei, scheint der Grund zu sein, warum er nach immer neuen, stets bildlichen Ausdrücken greift, und stets verheisst, jetzt werde die völlige Klarheit kommen. Dass ihm zugleich von *Schelling* zugerufen wird, was er suche habe das Identitäts-System gefunden, konnte ihn nicht angenehm berühren. Daher die immer grössere Entfremdung der beiden Männer, die freilich nur durch eine seltsame Fügung je hatten glauben können, dass sie bei ihren Charakteren Freunde bleiben könnten. Wie sie im Jahre 1806 von

einander dachten, beweist *Schellings* in diesem Jahre gedruckter Absagebrief an *Fichte* und dessen, erst nach seinem Tode gedruckter Aufsatz über die Schicksale der Wissenschaftslehre.

3. Näher liegend und leichter als dem Urheber der Wissenschaftslehre war es denen, die sie zum Subjektivismus der Ironie zugespitzt hatten, über ihren Standpunkt hinauszugehen. Näher liegend; denn die Resultate dieser Lehre sind solche, dass sie ihre Adepten kaum wo anders suchen kann, als wo der Leichtsinn der Jugend noch sprudelt, ganz abgesehen davon, dass das Ich, welches gelten lässt was es doch als eitel erkennt, die Erfahrung der eigenen Eitelkeit machen, vom ironischen Spiel mit den Dingen zum Selbst-Ironisieren übergehen muss. Aber auch leichter; denn Prinzipien, die man nicht selbst entdeckte, pflegt man nicht mit solcher Zähigkeit festzuhalten, wie der, welcher sie selbst festgestellt hat, und das war doch in diesem Falle *Fichte* gewesen. Was insbesondere *Schlegel* betrifft, so konnte es den Übergang zu einer anderen Ansicht nur erleichtern, dass die beiden Männer, die ihm am nächsten standen, und mit denen er am meisten, was er so liebte, „symphilosophiren" konnte, *Novalis* und *Schleiermacher*, von Anfang an durch ihre tiefe Frömmigkeit und sittlichen Ernst, also durch Hingabe an objektive Mächte, dem Subjektivismus des Standpunktes ein Gegengewicht gegeben hatten. Den ersteren entreisst ihm ein früher Tod; denn *Friedrich von Hardenberg*, unter seinem Schriftstellernamen *Novalis* viel bekannter, geboren am 2. Mai 1772, stirbt als Neunundzwanzigjähriger in *Schlegels* Armen. Von dem zweiten trennt er sich, indem er das Vaterland und die Konfession wechselt; und so ist er in seiner weiteren Entwicklung ganz auf sich gewiesen, obgleich nicht geleugnet werden kann, dass in den Fragmenten, die uns von *Novalis* hinterlassen sind, mancher Satz sich findet, der in der späteren Schlegelschen Lehre eine wichtige Rolle spielt. In dieser ist nun zuerst charakteristisch, dass an die Stelle der genialen Behauptungen das Verlangen nach einer strengen Methode tritt. Von einer Logik, die freilich nicht auf dem Grundsatz des Nichtwiderspruchs ruht, da das Leben und überhaupt alles auf Widersprüchen beruht, die ferner nicht nur die Regeln für das am Fertigen tastende, sondern für das genetische Denken, dessen Formen zugleich Formen des Seins sind, aufstellt und darum mit der Metaphysik zusammenfällt, erwartet *Schlegel* bereits im Jahre 1804 das Heil der Philosophie. Dabei dringt er darauf, dass die Methode sich in Triaden bewege, und verheisst Konstruktionen, in denen jedes Glied wieder mehrere „Dreieinigkeiten" enthalten werde. Vermöge dieser logischen Begründung und Methode sucht er das Hauptproblem aller Philosophie, das Verhältnis des Unendlichen und Endlichen, so zu lösen, dass er keins der beiden als

Sein, beide als Werden fasst, darum eine werdende Gottheit, ein unendliches Welt-Ich annimmt. Als Teile dieses Ur-Ich finden wir uns; Hingabe an dasselbe ist die Bestimmung des Menschen, der durch das Festhalten an der Einzelpersönlichkeit jene verfehlt. Daher die antirevolutionäre Tendenz *Schlegels* in der Politik wie in der Kirche. Mehr als zwanzig Jahre hindurch bildete *Schlegel* an seiner veränderten Lehre; dann veröffentlichte er schnell nach einander die in Wien gehaltenen Vorlesungen, in welchen er als nächsten Gegenstand und erste Aufgabe der Philosophie die Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes bestimmt. Den Gang des Einzelnen zur Gottheit betrachten die Vorlesungen über Philosophie des Lebens, den des Geschlechtes die über Philosophie der Geschichte. Die ersten wurden 1827 gehalten und erschienen 1828; die zweiten, 1828 gehalten, erschienen 1829. An sie schlossen sich an die Vorlesungen über Philosophie der Sprache und des Worts, während derer er in Dresden starb. Sie erschienen gedruckt 1830. Verglichen mit diesen drei Vorlesungen sind die aus den Jahren 1804—1806 sehr pantheistisch. Diese zeigen das entgegengesetzte Extrem zum Standpunkte der Ironie, zu welchem dieser durch den unausbleiblichen Schwindel des sich selbst Ironisierens hinüberleiten musste. Darum redet später, in seinen letzten Schriften, in denen er die Mitte zwischen ihnen gefunden hatte, *Schlegel* von beiden als von fragmentarischen Darstellungen fehlerhafter Standpunkte, durch die er im Laufe von neununddreissig Jahren hindurchgegangen sei. Obgleich die Ansichten, die er in den Jahren 1827—1829 publiziert hat, viel reifer sind, als die mehr als ein Vierteljahrhundert früher ausgesprochenen, so haben sie doch, weil als sie veröffentlicht wurden, das Identitätssystem bereits kulminiert hatte, und *Hegel* auf der Höhe seines Ruhmes stand, nicht so viel Aufsehen gemacht, als sonst geschehen wäre. Selbst in der katholischen Welt nicht, in der *Baaders* bedeutendste Schriften damals schon erschienen waren. Wäre dies anders, hätten diese Vorlesungen einen nachweisbaren Einfluss auf die Entwicklung der Philosophie geäussert, der nicht aus anderen Quellen als aus ihnen abgeleitet werden könnte, so würde ihr Inhalt teils neben *Solger* und *Steffens*, teils bei Gelegenheit der Erscheinungen anzugeben sein, welche der Herrschaft des Hegelschen Systems folgen. Jetzt erschien es zweckmässiger, *Schlegel*, dessen spätere Leistungen doch nicht übergangen werden durften, anstatt an verschiedenen Orten, hier abzuhandeln. Dass er seine späteren Lehren als Philosophie des Lebens bezeichnet, geschieht teils, um sie der Schulweisheit entgegenzustellen, teils aber, weil er sich die Aufgabe stellt, durch Betrachtung des inneren Lebens das diesem bestimmte Ziel zu erkennen. Wegen des letztern Gesichtspunktes betont er es entschieden, dass seine Philo-

sophie Erfahrungswissenschaft sei. Der Gang, den *Schlegel* in den fünfzehn Vorlesungen über die Philosophie des Lebens nimmt, ist im wesentlichen dieser. Die fünf ersten Vorlesungen enthalten, was er selbst seine Psychologie genannt hat, in der er mit den Untersuchungen über die Seele als dem Mittleren zwischen Sinn und Geist beginnt, und wie die Seele überhaupt als Prinzip alles Lebens, so die denkende Seele als Mittelpunkt des menschlichen Bewusstseins bestimmt, und ihr Vernunft und Phantasie beilegt, während dem Geiste Verstand und Wille zukommen sollen. Von diesen vier Hauptästen des menschlichen Bewusstseins sollen alle anderen als Nebenäste abgehen, so dass der Vernunft Gedächtnis und Gewissen, der Phantasie die Sinne und die Triebe zugewiesen werden, welche alle vier in der höchsten Bethätigung der Seele, der Liebe kooperieren. Aber auch bei dem Wissen, namentlich soweit die Sprache ins Spiel kommt. Bei diesem letzteren ist der Unterschied von Vernunft und Verstand nicht zu vernachlässigen, von denen man wohl den letzteren, nie aber die erstere Gott beilegen darf. Vernunft ist ein Vernehmen und Verknüpfen von Unterschieden, Verstand ein Durchdringen und im höchsten Grade Durchschauen. Darum ist unser Wissen von Gott ein Verstehen oder ein Erfahrungswissen, das auf die Offenbarung Gottes gewiesen ist, die im Gewissen, der Natur, der Schrift und der Weltgeschichte an uns ergeht. Mehr noch als der Verstand ist der Wille das Organ, durch welches wir die Offenbarung aufnehmen. Es ist ein gefährlicher Irrtum aller die Vernunft überschätzenden Philosophie, d. h. des Rationalismus, dass derselbe den gegenwärtigen Zustand des Bewusstseins für den normalen hält, während doch der innere Zwiespalt unter den Seelenkräften, ferner das Verhältnis der Seele zur Natur und zu Gott, die in der vierten und fünften Vorlesung zur Sprache kommen, sichtbar zeigen, dass diese Welt eine über dem Abgrunde des ewigen Todes ausgespannte Brücke, ein Haus der Verwesung ist, dazu bestimmt, durch eine höhere Macht eine Leiter zur Auferstehung zu werden. Der Grund dieses Zwiespalts ist, dass der Verstand an toten Begriffen, die Vernunft an dialektischem Spiel, die Phantasie an subjektiven Erzeugnissen, der Wille an dem absoluten (formellen) Wollen Gefallen fand. Nur Glaube, Liebe und Hoffnung könne dem steuern. Damit ist der Übergang gebahnt zu den drei folgenden Vorlesungen (6—8), die *Schlegel* selbst als eine Art natürlicher Theologie bezeichnet, weil darin von der göttlichen Ordnung in der Natur, von dem Verhältnis der Natur zu jenem Leben und zur unsichtbaren Welt, von der göttlichen Ordnung im Reiche der Wahrheit und dem Kampfe des Zeitalters mit dem Irrtum, endlich von der göttlichen Ordnung in der Menschengeschichte und in dem Staatsverhältnis gehandelt wird. Die drei folgenden Vorlesungen (9—11),

welche das enthalten, was *Schlegel* selbst seine Logik oder Ontologie nennt, die aber ebenso gut angewandte Theologie genannt werden könne, sprechen von der eigentlichen Bestimmung der Philosophie, sowie von dem scheinbaren Zwiespalt und der eigentlichen Einheit des rechten Glaubens und des höchsten Wissens, ferner von dem zwiefachen Geiste der Wahrheit und des Irrtums in der Wissenschaft, endlich von dem Verhältnis der Wahrheit und der Wissenschaft zum Leben, und zeigen hier, wie der Kampf von Wissen und Glauben, von Glauben und Unglauben, vom vereinigten Glauben und Wissen mit dem Glauben verläuft. Den Schluss bildet dann in den letzten vier Vorlesungen die Metaphysik des Lebens als die Lehre von dem, was über die Natur hinausgeht, die, wenn man will, auch Kosmologie genannt werden kann, weil sie diese übernatürlichen Prinzipien in der Wirklichkeit aufzeigt. Kunst, kirchliches und staatliches Leben werden betrachtet, und mit der eigentlich theokratischen Stellung der Wissenschaft geschlossen. Der Islam wird als Typus des absolutistischen oder despotischen, die englische Verfassung als Typus des dynamischen Staates angeführt, der ebenso auf dem Zwiespalt der Parteien und Religionen beruhe, wie die sittliche und historische Monarchie auf dem Religions- und Gottesfrieden. —

4. Zu der Philosophie des Lebens als der reinen Philosophie tritt als angewandte die Philosophie der Geschichte hinzu, welche wie jene die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im inneren Bewusstsein, so diese in den verschiedenen Weltperioden historisch nachweisen will. Dabei umfassen die ersten beiden Vorlesungen nebst der allgemeinen Einleitung die Frage von dem Verhältnis des Menschen zur Erde, den primitiven und den verwilderten Zustand, den in Kain und Seth, diesen Anfängern der Weltgeschichte, hervortretenden Gegensatz zweier Menschenarten, endlich die Teilung des Menschengeschlechts in mehrere Nationen. Die folgenden sieben Vorlesungen (3—9) zeigen, wie sich in den Chinesen, Indiern, Ägyptern und Hebräern das Auseinandertreten der Vernunft, der Phantasie, des Verstandes und des Willens wieder erkennen lasse, und geben dann eine Charakteristik derjenigen Völker, die, indem sie über diese Einseitigkeiten hinausgehen, einen welthistorischen Einfluss und grosse historische Macht gezeigt haben, der Perser, Griechen und Römer. Der letzteren Eigentümlichkeit wird nicht sowohl durch eine Konstruktion *a priori*, als vielmehr durch stetes Hinblicken auf die hauptsächlichsten Wendepunkte ihrer Geschichte formuliert, und namentlich bei den Römern die Staatsvergötterung betont. Mit der zehnten Vorlesung, die mit den folgenden acht den zweiten Band der Vorlesungen bildet, geht *Schlegel* zum Christentum über. Er betrachtet dabei zuerst den historischen Anfang desselben nach den äusseren politischen Verhältnissen sowie den Verfall

des römischen Geistes, handelt dann von den alten Deutschen und der Völkerwanderung, ferner von dem, dem Auftreten Mohammeds vorausgehenden Verderben der Welt, giebt die Charakteristik Mohammeds und der arabischen Weltherrschaft, sowie der Neugestaltung des europäischen Abendlandes und Wiederherstellung des kirchlichen Kaisertums, schildert die daran sich anschliessende erste Gestaltung und festere Begründung des christlichen Staates, charakterisiert endlich den ghibellinischen Zeitgeist und Parteikampf, sowie den künstlerischen und wissenschaftlichen Zustand, der den anarchischen Zustand des Abendlandes begleitet, mit dessen Schilderung die fünf Vorlesungen (9—14) schliessen, welche das Mittelalter befassen. Die drei nächstfolgenden Vorlesungen (15—17) handeln von den Religionskriegen, von der Epoche der Aufklärung und von der Revolutionszeit, die achtzehnte und letzte von dem herrschenden Zeitgeiste und von der allgemeinen Wiederherstellung. Hier nun spricht er sich bestimmter und ausführlicher über die Aufgabe und Methode einer Philosophie der Geschichte aus, die die Weltbegebenheiten nicht bloss als Naturereignisse betrachten müsse, sondern zugleich die Macht des freien Willens, die Gewalt des Bösen und die leitende Vorsehung Gottes zu berücksichtigen hat, eben darum das Verständnis der Geschichte, die Erkenntnis der leitenden Ideen oder der Signatur jeder Zeit aus der Geschichte selbst, nicht aus einem fertigen System schöpfen soll. *Schlegel* selbst hat diese Regel befolgt; daher das offene Auge, das er für die Berechtigung solcher Richtungen hat, die der eigenen entgegengesetzt sind. So ist seine Beurteilung der Reformation eine, wie man sie bei einem Konvertiten zur römischen Kirche selten findet. Zwar ist sie ihm nicht die Reformation, deren die Kirche bei dem am Ende des Mittelalters hervortretenden Gegensatz der romantisch-scholastischen und der antiquarisch-heidnischen Begeisterung bedurfte; und der polemische Eifer, der sie ins Leben ruft, ist ihm ein Beweis dafür, dass sie ein Menschenwerk ist. Dies aber hindert ihn weder die Grösse *Luthers* anzuerkennen, noch auch zuzugestehen, dass wo die Reformation unterdrückt wurde, der Erfolg davon ein schlimmerer war, als wo man sie gewähren liess. Als die hauptsächlichsten Folgen der Reformation werden angeführt: der Religionsfriede, dessen sich Deutschland erfreut, die von England besonders repräsentierte dynamische Gleichgewichtstheorie im staatlichen Leben, endlich die Aufklärung und in ihrem Gefolge die Revolution, die zu einem ihrer Hauptwerkzeuge die geheimen Gesellschaften habe. Von der Wissenschaft muss das Heil erwartet werden, die von dem Wahn des Absoluten, möge dies nun in die Ichheit, möge es in das Natur-All, möge es in den Vernunftbegriff gesetzt werden, zurückkommen muss zur Anerkennung des lebendigen Gottes, und eine wahre Philosophie der Offenbarung werden soll.

5. Interessant ist zu sehen, wie *Schlegel* in dem letzten, was er der Welt vorgelegt hat, den Dresdener Vorlesungen über **Philosophie der Sprache**, auf den in seiner Jugend gefeierten Ausdruck Ironie zurückkommt, freilich so, dass dieses Wort jetzt eine ganz andere, man möchte fast sagen der früheren entgegengesetzte Bedeutung bekommt. Nachdem auch hier wieder als die falsche Voraussetzung der neueren Philosophie die Annahme gerügt worden, dass der gegenwärtige Zustand des Menschen der normale sei, wird von der Philosophie gefordert, nicht dass sie etwa von einem nur durch Offenbarung und Geschichte uns bekannt gewordenen Paradiese ausgehe, sondern dass sie das nicht abzuleugnende Faktum anerkenne, dass Vernunft, Phantasie, Verstand und Wille im Zwiespalte sich befinden, und unser Bewusstsein ein zwiespältiges, ja gevierteiltes ist, und von da aus sich zur inneren Einheit zurückzufinden versuche. Da zeigt sich, dass ein Mittel zu diesem sich Heimfinden in der Sprache, dem gemeinschaftlichen Produkt jener vier Grundkräfte gegeben ist, indem alles Sprechen, und deshalb auch das innerliche Sprechen, das Denken, ja selbst das Beten ein Gespräch ist, ein Ausgleichen des Gegensatzes, und darum in seinen höchsten Produkten (bei *Sokrates* und *Plato*) jene heitere Ironie zeigt, die aus dem Gefühl der eigenen Endlichkeit und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der Idee eines Unendlichen entsteht, und uns z. B. in der schalkhaften Neckerei des Geliebten entgegentritt. Die Untersuchungen über den Ursprung der Sprache, mit denen sich die dritte Vorlesung beschäftigt, erklären sich gegen die gewöhnlichen Theorieen, besonders weil danach die Sprache mosaikartig gewachsen sei, während sie vielmehr, wie jedes grosse Kunstwerk, in ihrem ersten Umriss plötzlich da sein musste. Die Analogie mit den Ur- und Flötzgebirgen dient zur Unterscheidung der Ur- und Mischsprachen, bei welcher *Schlegel* vor Überschätzung der letzteren warnt und das Persische und Englische parallelisiert. Dann wird die Sprache wieder verlassen, und nachdem sie als das Gedächtnis des Menschengeschlechts bestimmt ist, zu einer Kritik der Ansichten übergegangen, die hinsichtlich der wesentlichen Denkformen geltend gemacht seien. Die vierte Vorlesung rektifiziert die Theorie der angeborenen Begriffe, erklärt sich für die Platonische Erinnerung, mit der sich die falsche Theorie der Präexistenz nur darum verbunden habe, weil das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit nicht richtig gefasst sei. Nehme man jene als die aus den Fugen gerückte Ewigkeit, diese als die wahre und volle Zeit, oder aber unterscheide man zweierlei Zeit und zweierlei Ewigkeit, so gewinne die Theorie der Wieder-Erinnerung eine ganz andere Bedeutung, gerade wie es eine Bedeutung gewinnt, dass der Tod eine Rückkehr genannt wird. Man könnte hier den

Ausdruck transscendentale Erinnerung brauchen. Nur eine richtige Theorie der Zeit und ihrer Dimensionen lässt auch die drei Zustände der Erinnerung an die ewige Liebe, der hoffenden Sehnsucht nach dem Unendlichen und des lebendig wirksamen Glaubens unterscheiden. Um sie aber vollständig zu fassen, muss tiefer, als bisher geschehen ist, auf die ersten Bestandteile des Bewusstseins zurückgegangen werden. Die folgenden drei Vorlesungen geben darum eine Ergänzung zu dem, was in der Philosophie des Lebens gesagt worden war. Zwischen je zwei der vier nachgewiesenen Urkräfte waren vier abgeleitete oder mittlere Kräfte, Gewissen, Gedächtnis, Trieb und Sinn angenommen. Zu ihnen wird jetzt als neunte das sie alle als Keim enthaltende Gefühl hinzugefügt, wie, wieder als sie alle vereinigendes Ziel, die Idee Gottes. Hier sei nun der Punkt, wo die Wahl gestellt sei zwischen den Systemen des Absoluten, den verschiedenen Formen des Pantheismus und der Lehre von einem lebendigen Gott, die Religionsphilosophie und Philosophie der Offenbarung ist. „Gefühl ist Alles", mit diesem Faustischen Wort leitet *Schlegel* die siebente Vorlesung ein, in welcher er aller strengen Schulterminologie den Krieg erklärt und als eigentliche Aufgabe seiner philosophischen Vorträge erklärt, jenes Grundgefühl hervorzurufen, das sich in dem Dreiklange des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung offenbart, und den Menschen der vierfachen Offenbarung durch Schrift, Natur, sittliches Gefühl und Andacht zugänglich macht, welche den vier Nebenvermögen Gedächtnis, Sinn, Gewissen, Trieb entsprechen. In den darauf folgenden Vorlesungen werden die hauptsächlichsten Formen der wissenschaftlichen Irrtümer durchgenommen, unter ihnen am ausführlichsten der Spinozismus. Derselbe wird als reinster Typus der Verirrung angesehen, die in einer einseitigen Vergötterung der Vernunft besteht. Wie der Pantheismus sich zur Vernunft verhält, so der materialistische Atomismus zur Phantasie, so die idealistische Ichlehre zum Willen und der Skeptizismus zum Verstande. Ihnen aber steht das wahre Wissen, das im lebendigen Denken des Wirklichen besteht, und eben darum ein Erfahrungswissen ist, gegenüber, dessen wahres Wesen nur erkannt werden kann durch eine genaue Untersuchung seiner Momente, des Wahrnehmens und Verstehens, Urteilens und Begreifens, Erkennens und Anerkennens. Ganz am Anfange dieser Zergliederung, mitten in dem Satz, der vom vollkommenen Verstehen handeln sollte, ward *Schlegel* vom Schlage gerührt.

6. Sind gleich die Leistungen *Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers* im philosophischen Gebiete bis jetzt von der nachhaltigen Wirkung nicht gewesen, die er in dem der Theologie gehabt hat, so möchte es ihm doch mehr als *Schlegel*, ja mehr als der veränderten Fichteschen Lehre gelungen sein, die beiden Elemente

zu verschmelzen, um deren Durchdringung es sich handelt, seit der an *Fichte* anknüpfende Subjektivismus einer Ergänzung durch das entgegengesetzte Prinzip bedürftig wird. Es hängt damit seine Annäherung an das Identitätssystem zusammen, die bei ihm grösser ist als sonst bei einem der in diesem Paragraphen Behandelten. Geboren am 21. Nov. 1768 in Breslau, zuerst in den Schulanstalten der Brüdergemeinde, dann auf der Hallischen Universität gebildet, seit 1796 Charitéprediger in Berlin, veröffentlichte er in dieser Stellung die Reden über die Religion (1799; W., I. Abth., Bd. I), die Monologen (1800; W., III, 1), die Vertrauten Briefe über die Lucinde (1800; W., III, 1), in denen er den Subjektivismus des ironischen Standpunktes durch religiösen und sittlichen Geist adelt, Schilderungen des religiösen, sittlichen und Liebes-Virtuosen giebt, und *Fichtes* „vollendetem, abgerundeten Idealismus, der höchsten Äusserung der Spekulation unserer Tage" als Ergänzung und Demütigung einen „anderen Realismus" entgegenstellen will, als den jener widerlegt hat. Wenn bei dieser Gelegenheit *Schleiermacher* in begeisterter Rede an *Spinoza* erinnert, den er (wie uns trotz *Diltheys* Widerspruch scheint) damals nur aus *Jacobis* Darstellung kannte, so darf nicht übersehen werden, dass er ähnlich wie *Novalis*, den er auch ausdrücklich mit *Spinoza* zusammenstellt, mit der Begeisterung für das All eine gleiche für jede Eigentümlichkeit ausspricht, von der *Spinoza* keine Ahnung hat. Das gleichzeitige Sichhingeben und Sichfinden, gleich weit von der individualisierenden Richtung der sinnlichen Naturen und der verallgemeinernden Begriffsvergötterung entfernt: das ist nach ihm das Wesen der Religion oder Frömmigkeit, in welcher der sich an das All Hingebende zugleich den Genuss dieser Hingabe hat. Darum ist die Religion weder ein Wissen noch ein Thun, sondern ein Fühlen, ist Gefühl des gemeinschaftlichen Lebens von All und Ich. Durch Reflexion auf die frommen Gefühle entstehen Beschreibungen von ihnen; und dies sind die religiösen Grundsätze und Dogmen. Verkennt man dieses, meint man an den Dogmen eine Erweiterung des Wissens zu haben, so entsteht Mythologie, in welcher Gott zu einem persönlichen Wesen verendlicht, der Genuss der Unendlichkeit in eine gehoffte Unsterblichkeit verkümmert wird. Gleiches gilt, wenn die Religion als Vorschriften gebend gedacht wird. Jede religiöse Handlung ist als solche abergläubisch; alles soll mit, nichts aus Religion geschehen. In wem zuerst fromme Regungen neuer Art entstehen, der ist der religiöse Heros; durch ihre Mitteilung wird er Religionsstifter. Daher giebt es keine andere Religionen als historische, positive. Unter ihnen hat die christliche das Eigentümliche, dass in ihr die Versöhnung mit dem Unendlichen, also das Wesen der Religion selbst Stoff und Inhalt, sie also Religion in höherer

Potenz ist. Die Verwandlung der frommen Erregung in Dogmen, dieser in Symbole oder zwingende Satzungen, wozu sie namentlich durch den Staat, durch den beklagenswerten Akt, dass „der Purpur die Stufen des Altars geküsst hat", geworden sind, lässt die Kirche entstehen, eine Zwangsanstalt, gegen welche der wahrhaft Gebildete, d. h. der Freie kämpft, um Religion zu befördern. Er sieht eine Zukunft, in der fromme Häuslichkeit die Religionsgemeinden vertreten wird. Ganz wie die Reden die Religion des Gebildeten und Freien schildern, ganz so die Monologen den, der wirklich frei der Sitte gegenüber steht, hinter sich die Zeit hat, in der es ein Gesetz für ihn gab, das Uniformität des Handelns bei allen und ein rastloses Streben und Arbeiten forderte, jetzt aber im Bethätigen der eigenen und Anerkennen der fremden Eigentümlichkeit schwelgt. Der wahrhaft Freie sieht in allen Schranken nur seine eigene That. Daher kann er selbst Verhältnisse, in die er noch nicht trat, durch die Phantasie antezipieren; denn sie können gar nichts anderes als nur neue Seiten seines eigenen Wesens hervortreten lassen. Auch in den Briefen endlich ist es besonders der Gedanke der Berechtigung der Eigentümlichkeit, welcher als der leitende Faden durch diese Verherrlichung der wahrhaften Liebe, die, eine Liebe aus einem Guss, die sinnliche Seite nicht ausschliesst, hindurchgeht. Alles Eigentümliche fordert Achtung; daher giebt es eigentlich nur eine Regel für das, was sich ziemt: man unterbreche keinen Gemütszustand. Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit den von *Fr. Schlegel* ausgesprochenen ist bei aller Verschiedenheit nicht zu verkennen. Sie erklärt auch die vielen Berührungspunkte mit *Jacobi*, bei dem ja auch jene vornehme Subjektivität hervortrat, welche das in jedem Verhältnis sich frei fühlende Subjekt in *Schleiermachers* Schilderungen zeigt. Der Trennung von dem ihm nahe stehenden Freunde folgte *Schleiermachers* Umzug nach Stolpe, wo er durch die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803; W., III, 1), sowie durch die begonnene Übersetzung des *Plato* (erster Band 1804) der Welt zeigte, dass er eine neue Bahn beschritten habe. Im J. 1804 kam er als ausserordentlicher Professor der Theologie und Universitätsprediger nach Halle, las aber zugleich über Geschichte der griechischen Philosophie, Ethik und Fundamentallehre. Der Umgang mit *Steffens* hat gegenseitige Einwirkung zur Folge gehabt. In Halle wurde die Weihnachtsfeier (1807) und die Abhandlung über den ersten Brief des Timotheus geschrieben. Seit 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, seit 1810 Professor an der Berliner Universität, seit 1814 Sekretär der Akademie, hat er bis an seinen Tod (12. Febr. 1834) eine Thätigkeit sondergleichen in allen seinen Ämtern und auch als Schriftsteller entwickelt. Als die bedeutendsten Schriften

im Gebiete der Philosophie sind zu nennen seine Abhandlung über Universitäten (1808; W., III, 1), über den Heraklit (1808; W., III, 2), seine akademischen Abhandlungen, seine für die Theologie Epoche machenden Schriften, die theologische Encyclopädie (1811), und der christliche Glaube (1822), zu denen die nach seinem Tode herausgekommenen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Dialektik, Psychologie, Ästhetik, Ethik, Politik, Pädagogik (W., III, 4, 1; 4, 2; 6, 7; 5; 8; 9) kommen. Die Gesamtausgabe seiner Werke (Berlin 1835 ff.) ist leider durch die Verteilung in drei Reihen von Schriften (I. Reihe: zur Theologie; II. Predigten; III., 9 Bde., zur Philosophie und vermischte Schriften), und durch somit entstehende Doppeltitel zum Citieren sehr unbequem eingerichtet, enthält auch nicht einmal alles bereits Gedruckte.

7. Nach den, wie es scheint, in Halle schon ganz fixierten Ansichten *Schleiermachers*, in denen es nicht schwer ist, die Anklänge an die bisher entwickelten Kantschen und Fichteschen Lehren, sowie an das bald zu betrachtende Identitäts-System (§ 317 ff.) erkennbar zu machen, gliedert sich die Wissenschaft so: Um nicht bloss den Wert von Ansichten oder Meinungen zu haben, müssen die besonderen Wissenschaften sich an das höchste oder absolute Wissen anlehnen, das, wenn es vollendet wäre, Centralwissenschaft, Transscendental-Philosophie, Wissenschaftslehre als Wissenschaft wäre, und das über allen Gegensätzen, namentlich über dem des Realen und Idealen erhabene Absolute zu betrachten und darzustellen hätte. Da aber ein solches absolutes Wissen als anerkanntes System noch nicht existiert, so wird an die Stelle der Darstellung des Absoluten das Suchen nach ihm, an die Stelle der (Transscendental-) Philosophie das Philosophieren, an die Stelle der Grundwissenschaft die Kunst des Begründens treten müssen. Sie wird am passendsten Dialektik genannt, und entwickelt als blosse Wissenschaftslehre (nicht Wissenschaft) die Prinzipien des Philosophierens, welche, weil das Wissen ein gemeinschaftliches Denken ist, zugleich die der Gesprächführung sind (*Schlegels* Symphilosophieren). Hauptquelle für die Darstellung ist die von *L. Jonas* herausgegebene Dialektik (W., III, 4, 2, 1839) und die Einleitung zu dem System der Sittenlehre, das in der doppelten Redaktion von *Al. Schweizer* (1835) und *A. Twesten* (*Schleierm.'s* Grundriss der philosophischen Ethik, 1841) vorliegt. Da der Dialektiker das Absolute nicht als Objekt darstellt, sondern sich durch die Idee desselben leiten lässt, es gewissermassen selbst ist, so giebt er die Kriterien nicht sowohl der Wahrheit als der Wissenschaftlichkeit an, das, wodurch sich das Wissen von der Meinung unterscheidet. Die bisherige Trennung der Logik und Metaphysik, deren Unhaltbarkeit von Seiten der Metaphysik *Kant* dargethan

hat, die aber für die Logik ebenso nachweisbar ist, ist in der Dialektik aufgehoben, aber in Form der Logik, weil sie Kunstlehre, nicht (wie durch *Hegel*) in Form der Metaphysik, denn da müsste sie Wissenschaft sein. Das Wissen, dessen Möglichkeit das Selbstbewusstsein als Einheit des Denkenden und Gedachten beweist, ist Übereinstimmung des Denkens und des Seins. Ihre Beziehung, die, wenn das Denken sowohl als das Sein ein ungeteiltes wäre, keine Schwierigkeit darböte, ist jetzt, da ein einzelnes Selbstbewusstsein die Möglichkeit der Zusammenstimmung eines geteilten Denkens mit einem geteilten Sein beweist, auf der anderen Seite aber jeder Irrtum darthut, dass einem Denken ein Sein auch nicht entsprechen kann, weniger klar. Das Aufheben der Teilung des Denkens, die Verständigung mit anderen Denkenden giebt uns die Sicherheit, dass unser Wissen nicht bloss eine (wenn auch richtige) Meinung, wie die Übereinstimmung mit dem Sein uns die giebt, dass es nicht ein (wenn auch allgemeiner) Irrtum ist. Die Dialektik wird also die Prinzipien aufstellen, durch deren Befolgung ein Denken aufhört, ein bloss individuelles und ein nur subjektives zu sein. Betrachtet man das Denken genauer, so findet man darin die organische Funktion, durch die wir Empfindungen haben, ebenso notwendig, wie die Vernunftthätigkeit, die denselben Einheit giebt. Das Chaos (von Empfindungen) oder die Materie ist darum ebenso wenig ein wirklich vollziehbarer Gedanke, wie eine höchste Vernunft ohne alle organische Thätigkeit. Nennt man das der organischen Funktion Entsprechende das Reale, das der Vernunftthätigkeit Korrespondierende das Ideale, so ist im denkenden Selbstbewusstsein die Identität beider gegeben. Das Vorwiegen des einen oder anderen Elementes im Denken macht es zum eigentlichen Denken oder zur Wahrnehmung, zwischen denen als die höhere Mitte die Anschauung steht, die erst das wirkliche Wissen giebt. Während das absolute Sein, das über dem Gegensatz des Realen und Idealen steht, sich der Anschauung und also dem Wissen entzieht, nähert sich das Wissen immer mehr dem Ziel, wo das Wissen alles Sein umfasst, und also Weltweisheit ist. Bei diesem (nie erreichten) Ziele gäbe es nichts Chaotisches mehr. Die Annäherung an dieses Ziel kann entweder so geschehen, dass in dem Wissen das Denken, dann aber auch die Begriffsform und die Vorliebe für das Sein, welches das Subjekt in den Wissenssätzen bildet, vorwiegt, wodurch es zum spekulativen wird; oder aber so, dass das Wahrnehmen, die Urteilsform, die Thätigkeiten, welche Prädikate des Seins sind, bevorzugt werden, wodurch das Wissen, dem als spekulativen die Äusserungen der substanziellen Kraft im Sein entsprechen, zum Abbilde des Kausalzusammenhanges, und damit zum empirischen oder historischen wird. Wie dieses nicht herabreicht zu dem Chaos, so jenes nicht hinauf zu der Identität des Seins und Denkens, welche

die stillschweigende Voraussetzung jedes Wissens als der Einheit eines Seins und eines Denkens, und darum der uns innewohnende Grund aller Gewissheit ist (darum schwört man). Aller Gewissheit; darum sowohl der, dass unser Denken richtig sei, als der, dass unser Wollen etwas vermöge, weswegen wir jenen transscendentalen Grund aller Gewissheit in der relativen Identität des Denkens und Wollens, d. h. im Gefühl in uns haben, er weder Objekt des Wissens ist, noch Objekt des Wollens, wozu ihn *Kant* macht. Wenn die Idee Gottes als Impuls alles Wissens der *terminus a quo* ist, dem wir stets gleich nahe bleiben, obgleich die Nähe intensiver empfunden werden kann, so dagegen die Idee der Welt der *terminus ad quem,* dem wir immer näher kommen. Im Gegensatz zum Pantheismus und Dualismus muss die Zusammengehörigkeit beider Ideen behauptet werden, vermöge der wir vom Sein Gottes nur in uns und in den Dingen, nie getrennt von der Welt oder an sich wissen können. Bei den methodologischen Regeln, die *Schleiermacher* in dem technischen Teil der Dialektik, welcher als zweiter zu dem transscendentalen als erstem hinzutritt, abhandelt, ist die wichtigste, dass es einen Gegensatz nur gebe zwischen solchen, die gleiche Elemente, aber mit verschiedenem Vorwiegen des einen oder anderen enthalten, so dass jeder Gegensatz fliessend (quantitativ) ist. Daraus wird dann gefolgert, dass das Gebiet des Wissens in die beiden Gebiete der Einheit des Realen und Idealen mit je vorwiegender Realität und Idealität zerfalle. Jenes ist die Natur, dieses die Vernunft. Zwischen beiden bildet der Mensch den Wendepunkt, nehme man ihn nun als Blüthepunkt des Irdischen, oder als Naturwerden des Vernünftigen. Bedenkt man nun, dass das Wissen entweder spekulativ oder historisch sein konnte, so wird die Wissenschaft wie alles systematisch Geordnete eine Vierteilung darbieten: Naturwissenschaft und Ethik, Naturlehre und Geschichtskunde. Alle vier gehören zusammen und sind stets im gleichen Werden begriffen. Was für die beiden spekulativen Wissenschaften die Dialektik, das soll für die empirischen die Mathematik sein, so dass sich in diesen nur so viel Wissenschaft finden soll, sie nur in soweit vollendet sein sollen, als sich in ihnen Mathematik findet.

8. Von diesen vier Wissenschaften, in welche die Weltweisheit zerfallen soll, hat *Schleiermacher* nur die Ethik bearbeitet, die in der Schweizerschen Redaktion nachgeschriebener Hefte in die Gesammelten Werke aufgenommen ist. (Die Twestensche Redaktion weicht in manchem ab, und enthält eine vortreffliche Einleitung vom Herausgeber). Die Ethik stimmt als spekulative Wissenschaft hinsichtlich ihrer Form darin mit der Naturwissenschaft überein, dass beide die Gesetze betrachten, denen dort das menschliche Handeln, hier die

Natur folgt; wirklich folgt. Daher ist es falsch, Natur- und Sittengesetze einander so entgegenzusetzen, als hätten jene es mit dem blossen Sein, diese mit dem blossen Sollen zu thun. (Eine akademische Abhandlung von 1825 betrachtet diesen Gegensatz). Wegen dieser Übereinstimmung ist es erklärlich, dass *Schleiermacher* die mechanische, dynamische und organische Naturbetrachtung der Behandlung der Ethik als Pflichtenlehre, Tugendlehre, Güterlehre parallelisiert. Durch ihren Inhalt wieder stimmt die Ethik mit der Geschichtskunde überein, indem sie als feste Normen aufstellt, was diese in der Aktion zeigt, so dass die Ethik nie besser ist als die Geschichtskunde. Dies aber rechtfertigt nicht Vermischungen beider, wie die sogenannten Philosophieen der Geschichte und angewandten Sittenlehren. Höchstens kann die Geschichte von der Ethik aus kritisch betrachtet werden, und die Erfahrung dem Ethiker technische Winke geben. Kritik aber und Technik sind nicht Wissenschaft, sondern Kunst; daher sind Politik und Pädagogik Künste. Die Ethik, indem sie das Handeln der Vernunft auf die Natur betrachtet, setzt voraus und behandelt daher als ausserhalb ihrer fallend das vor allem Handeln der Vernunft gegebene Kraftsein derselben in der Natur, d. h. ihr Sein im menschlichen Organismus, das die Naturwissenschaft oder vielleicht auch eine zwischen sie und die Ethik fallende Disziplin (Anthropologie) abzuleiten hat. Ebenso fällt das letzte Ziel alles Handelns, das selige Leben, ausserhalb der Ethik, die es nur mit dem zwischen jene beiden Punkten Fallenden zu thun hat, mit dem irdischen (widerstrebenden) Leben. Obgleich der in der Kritik der Sittenlehre durchgeführte Gedanke von *Schleiermacher* streng festgehalten wird, dass die Ethik dürfe, ja wenn sie vollständig sein wolle, müsse abgehandelt werden sowohl als Pflichtenlehre als in Form der Tugendlehre als endlich als Lehre vom höchsten Gut (Güterlehre), und dass keiner dieser Behandlungsweisen der Vorzug vor der anderen gebühre, indem die Vorteile der einen durch andere der anderen aufgewogen werden — als Pflichtenlehre hat die Ethik die grösste technische Brauchbarkeit wegen ihrer Anlehnung an die Geschichtskunde; als Tugendlehre lehnt sie sich am meisten an die spekulative Naturwissenschaft; als Güterlehre schliesst sie sich am meisten an das höchste Wissen, die spekulative Vernunftlehre, und hat darum am meisten weltweisheitlichen Charakter —, so ist doch eine Vorliebe für den Güterbegriff nicht zu verkennen; und die Lehre vom höchsten Gut nimmt viel mehr Raum in *Schleiermachers* Ethik ein, als die beiden anderen Teile zusammen. Dieselbe zerfällt ihm in drei Abteilungen. In der ersten (§ 145—197) werden die Grundzüge entwickelt, indem der in der Dialektik gegebenen Regel gemäss nach einem doppelten Gegensatz in dem Begriffe des Gutes, das heisst in

jeder Einigung von Natur und Vernunft gesucht wird. Da zeigt sich, dass das Handeln, das diese Einigung hervorbringt, dies einerseits so thut, dass es sich die Natur anbildet oder dieselbe zum Werkzeug macht, braucht; so kann es organisierendes Handeln genannt werden; es befasst alle Formen des Anbildens, von dem den Leib organisierenden (Bildungs-) Trieb an bis hinauf zu jedem Werkzeug schaffenden und umbildenden Willen. Ihm gegenüber steht das Handeln, das darauf ausgeht, alles in ein Zeichen der Vernunft zu verwandeln, das daher symbolisierendes oder bezeichnendes genannt werden kann, und dessen erste Spuren im Wahrnehmbarmachen, dessen höchste Stufe im Verständlichmachen sich zeigt, so dass Sinn und Verstand hier dem Triebe und Willen dort entsprechen. Dieser Gegensatz, der wie jeder ein fliessender ist, indem jedes Organ der Vernunft auch Symbol, jedes Symbolisieren auch ein als Werkzeug-Brauchen ist, verbindet sich mit einem zweiten, so dass durch eine Kreuzung beider die im technischen Teil der Dialektik geforderte Vierteilung entsteht. Die Vernunftthätigkeit ist nämlich entweder eine allen gemeinsame, identische, oder sie ist eine eigentümliche; natürlich wieder so, dass in jenem die Identität, in diesem die Eigentümlichkeit (nur) prävaliert. Verbindet man nun diese beiden Gegensätze, so giebt die organisierende Thätigkeit unter dem Faktor der Gemeinsamkeit ein Gebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder des Verkehrs. Das Organisieren unter dem Faktor der Eigentümlichkeit giebt das Eigentum. Zwischen dem Äussersten der Gemeinsamkeit, der Erde als Wohnsitz aller, und dem Maximum der Unübertragbarkeit, dem eigenen Leben als dem exklusiven Besitz des eigenen Leibes, ergeben sich die beiden Verhältnisse des Rechts und der freien Geselligkeit. Jenes bedingt Erwerbung durch Gemeinsamkeit und umgekehrt, während das Unrecht erwerben will ohne Gemeinsamkeit; diese wieder erkennt die fremde Eigentümlichkeit an, um sie aufzuschliessen, schliesst die eigene auf, um anerkannt zu werden. Drittens ergiebt die symbolisierende Thätigkeit unter dem Faktor der Gemeinsamkeit das Gebiet des Wissens, dessen Mitteilung zu seiner Bedingung den Glauben, das Vertrauen zum Lehrer hat. Viertens: dieselbe Thätigkeit unter dem Faktor der Eigentümlichkeit setzt das eigene und abgeschlossene Bezeichnungsgebiet der Erregung und des Gefühls, in welchem die Mitteilung nicht durch Belehrung geschieht, sondern durch Offenbarung des Gefühlten. — Die zweite Abteilung der Lehre vom höchsten Gut, die *Schleiermacher* den elementarischen Teil nennt (§ 198—256), betrachtet die sittliche Kultur. Nach einander wird zuerst die bildende (organisierende), dann die bezeichnende (symbolisierende) Thätigkeit, jede zuerst im allgemeinen, dann unter ihren entgegengesetzten Charakteren (der Iden-

tität und Individualität) betrachtet. In sich entsprechenden Formeln, die oft an die trigonometrischen für Sinus und Cosinus erinnern, wird gezeigt, dass die bildende Thätigkeit, je nachdem der eigene Sinn und das Talent oder die unorganische Natur oder die organische zum Werkzeug der Vernunft gemacht wird, Gymnastik, Mechanik oder Agrikultur ist, an die sich als viertes Sammlung von Apparaten als Werkzeugen des Erkennens schliesst, womit die bildende Thätigkeit an die bezeichnende grenzt. Was nun diese letztere betrifft, so fällt in den Kreis des ethisierten bezeichnenden Handelns die Richtigkeit des Erkennens, sowohl des alle anderen Weisen begleitenden transscendentalen und mathematischen, als des spekulativen und empirischen, die von jenen begleitet werden. Die Vermeidung aller Einseitigkeiten durch Verbinden der Gewissheit mit der begleitenden Skepsis, durch Abwenden vom einseitigen *a priori* und *a posteriori*, rettet vor dem Irrtum, der nur an der Wahrheit vorkommt und nur in der Übereilung besteht. Die sittliche Kultur befasst dies alles und vermeidet die Einseitigkeiten, die dadurch entstehen, dass bildende und bezeichnende Thätigkeit in Gegensatz treten, und man (ökonomisch) jene ohne diese, oder (kynisch) diese ohne jene fördert, das Erkennen nur um des Bildens willen statuiert, wie die eine Einseitigkeit will, oder sich mit einem Minimum von Organen begnügt, um in der Betrachtung zu bleiben, wie die zweite. Ebenso werden dadurch die Einseitigkeiten überwunden, welche entstehen, wenn (athletisch) die Ausbildung auf Kosten der Anbildung oder (dissolut Reichtum suchend) diese im Gegensatz zu jener gewollt wird. Weder Produktivität ohne Besitz noch Lust ohne Thätigkeit ist das Rechte. Das bisher Entwickelte betraf die beiden Thätigkeiten ganz im allgemeinen. Werden sie nun betrachtet unter dem Gegensatz des Gemeinsamen und Individuellen, so bildet sich der Verkehr zur Teilung der Arbeit und zum durch Geld vermittelten Tausch der Erzeugnisse aus, vermöge deren ein gemeinschaftlicher Gebrauch erzielt wird, der die Sittlichkeit nicht fährdet. Beide sind hinsichtlich des Gymnastischen am schwächsten, hinsichtlich des Gesammelten am stärksten. Sittlich ist nur Hinausgehen aus dem Besitz vermittels des Tausches, daher gemeine Wohlthätigkeit höchstens zu entschuldigen. Nennt man den Komplex der eigentümlichsten Organe Haus, so zeigt sich die sittliche Kultur in diesem Gebiete als Hausrecht und Gastlichkeit, die je nach den verschiedenen Gebieten verschieden sein wird, indem im gymnastischen Gebiete die Abgeschlossenheit, in dem des Apparates die Gastlichkeit am grössten sein muss. Einseitiges Hervortreten des einen Elementes ohne das andere, wie z. B. in der Sklaverei, ist unsittlich, höchstens als Durchgangspunkt zu entschuldigen; ebenso Gütergemeinschaft. Das Wissen ist sittlich vermöge der

Identität von Entdeckung und Mitteilung, mit welchem Gegensatz sich der von Virtuosität und Gemeingut verbindet, jene der Teilung der Arbeit, diese dem Tausche entsprechend. Der Kulminationspunkt des Entdeckens ist Reife der Jugend, des Mitteilens Jugend des Alters. Das Mittel der Übertragung ist bei räumlicher Trennung die Sprache, bei zeitlicher die Tradition; das Vertrauen verhält sich zu ihnen wie zum Gelde der Kredit. Was dann endlich das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewusstsein betrifft, so ist es, weil es neben dem sich als gesondertes auch das sich als gehalten Wissen enthält, Abhängigkeitsgefühl oder Religion. Sittlich ist es nur, wo Gefühl nicht ohne Darstellung, Darstellung nicht ohne Gefühl ist. Das Mittel der Darstellung ist der Ausdruck, der für den Wahrnehmenden Zeichen ist. Da dieser Ausdruck zugleich das Verhältnis zum Universum mitenthält, synthetisch ist, so wirkt Phantasie mit; und Kunst ist die Sprache der Religion und das eigentliche Offenbarungsmittel, in dem sich Begeisterung mit der Besonnenheit, Genialität mit Korrektheit zu verbinden hat. — Die fundamentalen Untersuchungen der ersten und zweiten Abteilung setzen in Stand, in der dritten, dem konstruktiven Teil der Lehre vom höchsten Gut (§ 247—251), das System der Güter aufzustellen. Da das Gesetztsein der Vernunft in einem anbildenden und bezeichnenden Naturganzen, das ebenso wohl Mittelpunkt einer eigenen Sphäre als angeknüpft an die Gemeinschaft ist, den Begriff einer Person giebt, so sind alle Güter moralische Personen, d. h. sittliche Gemeinschaften; und als das höchste Gut kann nur das Zusammensein jener organischen Massen, d. h. die Person der Menschheit, der Erdgeist bestimmt werden, dessen Abbild jedes einzelne Gut ist. Die Familie, das ursprüngliche Abbild jenes höchsten Gutes, welche, da der Gedanke eines ersten Menschen nicht vollzogen werden kann, für den Einzelmenschen die Voraussetzung bildet, enthält als Keim die vier sittlichen Gemeinschaften, in denen die betrachteten Handlungsweisen durch die an die Familiarität sich anschliessende Nationalität sich zu Naturganzen gestalten. Diese sind erstlich der Staat, in welchem das Recht in einer Mehrzahl von Verbindungen, die durch Volkstümlichkeit abgeschlossen sind, zu einem Gut wird. Er hat an dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen sein Bestehen, welcher durch den Begriff der bürgerlichen Freiheit relativ wird, und durch die Verfassung seine bestimmte Art und Weise hat. (Ausführlich finden sich *Schleimachers* Ansichten über diesen Gegenstand in seiner Lehre vom Staat, die nach einem wahrscheinlich 1829 ausgearbeiteten Entwurf und nachgeschriebenen Kollegienheften aus den Jahren 1817 und 1829, nebst Aphorismen aus den Jahren 1807 und 1808, im Jahre 1845 in Druck erschienen ist [W., III, 8]). Die zweite

sittliche Gemeinschaft ist die Schule als nationale Gemeinschaft des Wissens, in der dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen der von Gelehrten und Publikum entspricht, der sich in der Schule, Universität und Akademie (früher als Gelehrten-Republik gedacht) verschieden gestaltet, von denen die geistreiche Schrift über Universitäten ausführlicher handelt. Die dritte Gemeinschaft, die der freien Geselligkeit, ist bedingt durch die verschiedenen Stände oder Bildungsstufen, schliesst sich an das Haus, in welchem der Gegensatz von Wirt und Gästen konstituierend ist, und bedingt sich gegenseitig mit der Freundschaft, welche von allen Schulen, die das Moment der Eigentümlichkeit ausschliessen, verachtet werden muss. (Dies scheint auf *Hegel* zu zielen). Die letzte Gemeinschaft, die Kirche, beruht auf den von Natur gegebenen verschiedenen Gefühlsschematismen, besteht in der organischen Verbindung des sich (relativ) entgegengesetzten Klerus und der Laien, und realisiert sich in der Kunst, in welcher darum der religiöse Stil der höchste ist. (An diese Sätze von der Kirche schliessen sich *Schleiermachers* ausführliche Darstellungen des christlichen Glaubens und der christlichen Sitte, d. h. seine Dogmatik und Moral, die er beide zur historischen Theologie rechnet, weil die eine die in einer kirchlichen Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre, die zweite die jener entsprechende herrschende Sitte darzustellen hat. Die erstere hat *Schleiermacher* selbst in seinem weltberühmten Buche entwickelt, die zweite ist nach Kollegienheften von *Jonas* 1843 herausgegeben (W., I, 12). Übrigens stehen diese sittlichen Gemeinschaften in diesem Verhältnis zu einander, dass der Staat über die kirchlichen, geselligen und Schulunterschiede, die Kirche über die geselligen, staatlichen und Schulunterschiede u. s. w. hinausgehen.

9. Weder die Vollständigkeit, noch die feine Ausarbeitung, wie die Lehre vom höchsten Gute, haben die beiden anderen Teile der Ethik, die Tugendlehre (§ 292—317) und Pflichtenlehre (§ 318 bis 346). Wenn die Güterlehre die Totalität der Vernunft gegenüber der Totalität der Natur betrachtet hatte, so die Tugendlehre die Vernunft in dem einzelnen Menschen, daher den Weisen als die Personifikation der Tugend. Das Verhältnis der letzteren zum höchsten Gut kann so formuliert werden, dass jede Sphäre des höchsten Gutes aller Tugenden bedarf, und jede Tugend durch alle Sphären des höchsten Gutes hindurchgeht. Bezeichnet man den Anteil des Einzelnen an dem höchsten Gute als Glückseligkeit, so wird die Tugend Würdigkeit glücklich zu sein heissen. Je nachdem bei dem persönlichen Einswerden von Vernunft und Natur (Sinnlichkeit) mehr auf das gesehen wird, was in jener oder dieser enthalten ist, den Idealgehalt oder die Zeitform, je nachdem ist die Tugend Gesinnung oder Fertigkeit,

die natürlich nie von einander getrennt sind, sich aber dadurch unterscheiden, dass die Gesinnung erwacht, die Fertigkeit wächst. Wird dieser Gegensatz durch den von Erkennen und Darstellen gekreuzt, so ergeben sich vier Tugenden: Gesinnung im Erkennen und Darstellen, d. h. Weisheit und Liebe; Fertigkeit in beiden, d. h. Besonnenheit und Beharrlichkeit. Jede einzelne Tugend wird wieder nach sich kreuzenden Gegensätzen betrachtet, und demgemäss werden in der Weisheit Kontemplation und Intuition, Imagination und Spekulation, in der Liebe Gleichheit und Ungleichheit, Freiheit und Gebundenheit, in der Besonnenheit und Beharrlichkeit Kombinatorisches und Disjunktives, Universelles und Individuelles als teilende Gegensätze angewandt, wodurch sich sechzehn Modifikationen ergeben, deren Namen zum Teil sehr willkürlich gewählt werden. Was die Pflichtenlehre betrifft, so enthält die Kritik der bisherigen Sittenlehre, namentlich aber die akademische Abhandlung über den Pflichtbegriff (W., III, 2) manches, was die Darstellung in den Vorlesungen ergänzt und rektifiziert. Da Pflicht als das Sittliche in Beziehung auf das Gesetz definiert war, so wird daraus gefolgert, dass in jeder pflichtmässigen Handlung alle Tugenden vereinigt sein müssen, und also der Pflichtbegriff gerade so berechtigt ist, wie die beiden anderen formalen Begriffe. Die Formel: handle in jedem Augenblicke mit der ganzen sittlichen Kraft (mit allen Tugenden) und die ganze sittliche Aufgabe (alle Güter) anstrebend, hebt den Zusammenhang mit den anderen beiden Teilen hervor. Die beiden folgenden: thue jedesmal, wozu du dich lebendig angeregt fühlst, und: thue, wozu du von aussen aufgefordert wirst, werden, weil sie einen Gegensatz bilden, eine Kollision aber von Pflichtformeln nicht statuiert werden darf, zu der dritten vereinigt: thue jedes Mal was sich durch dich am meisten fördern lässt, nach welcher die Pflichtmässigkeit auf der subjektiven Überzeugung von der grössten Zuträglichkeit für das ganze sittliche Gebiet beruht. Da darin aber zugleich enthalten ist, dass die sittliche Aufgabe nur in der Gemeinschaft vollkommen gelöst werden kann, so ergiebt sich durch den doppelten Gegensatz des Gemeinschaftbildens und Aneignens wie des Universellen und Individuellen ein vierfaches Pflichtgebiet. Das universelle Gemeinschaftbilden giebt die Rechtspflicht, das individuelle die Liebespflicht, das universelle Aneignen die Berufspflicht, das individuelle die Gewissenspflicht. Jede dieser Pflichten wird in vier Formeln entwickelt, also die Rechtspflicht in den Formeln: tritt in Gemeinschaft, aber so, dass du aneignest mit Vorbehalt deiner Individualität, so dass Hineintreten und Sich-Finden, endlich dass innere Anregung und äussere Aufforderung zusammentreffen. Ganz analog die drei anderen Pflichten. Die Darstellung der Ethik hat zu der in der Kritik ausgesprochenen Behauptung,

dass die Ethik nach allen drei formalen Begriffen behandelt werden müsse, den praktischen Beweis geliefert, und zugleich gezeigt, dass weil alle drei Darstellungen ganz verschiedene Einteilungsgründe befolgen, die einzelnen Pflichten ebenso wenig den einzelnen Tugenden und Gütern entsprechen können, wie Segmente den Zonen eines Kreises. Er stellt die drei Behandlungsweisen so zusammen, dass er sie mit der Formel der Kurve, der Kurve selbst und dem Instrument, das sie beschreibt, vergleicht.

10. Bei *Schleiermachers* oft ausgesprochener Behauptung, dass es ein Wissen vom göttlichen Wesen nicht gebe, kann von einer Theologie im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Was er so nennt, müsste eigentlich Pisteologie genannt werden; es besteht nämlich in der wissenschaftlichen Reflexion über die frommen Erregungen, ist Frömmigkeitslehre, oder hat die Religion zu seinem Objekte. Der beste Name wäre daher Religionsphilosophie, wenn nicht *Schleiermacher* dieses Wort für einen einzelnen Teil der Aufgabe des Theologen brauchte, für die kritische Vergleichung der verschiedenen Religionen. Verbindet sich mit diesem Wissen um die Religion die praktische Bethätigung in der Kirchenleitung, so wird der Theolog zum Kleriker. Wer beides im höchsten Grade wäre, könnte Kirchenfürst genannt werden. Was *Schleiermacher* in der Einleitung zu seiner Glaubenslehre, die hier als Hauptquelle anzusehen ist, über Religion überhaupt sagt, stimmt ganz und gar mit dem zusammen, was er in der Dialektik und Ethik darüber teils gesagt, teils angedeutet hatte. Mit dem, was seine jugendlichen Reden über die Religion entwickelt hatten, streitet es lange nicht so sehr, wie einige meinen. Jedoch scheint sein Nachweis vollständiger Übereinstimmung auch nicht gelungen. Wie schon in den Reden, so hat *Schleiermacher* sein ganzes Leben hindurch festgehalten, dass die Religion weder ein Wissen noch ein Thun, sondern ein Fühlen, d. h. kein gegenständliches, sondern ein unmittelbares zuständliches Bewusstsein sei. In der Ethik kommt die nähere Bestimmung hinzu, dass es Gefühl der Abhängigkeit, endlich in der Glaubenslehre, dass dies Abhängigkeitsgefühl schlechthinnig sei, d. h. dass es jedes Freiheitsgefühl oder das Gefühl des Sichselbstsetzens ausschliesse. Das, wovon wir uns so schlechthin abhängig fühlen, ist Gott, das über alle Gegensätze Erhabene, während der Welt, dem Inbegriff aller Gegensätze gegenüber wir uns in Wechselwirkung, d. h. frei und abhängig fühlen. In seiner Reinheit kommt das Gottesbewusstsein nie vor; es existiert immer nur mit dem Weltbewusstsein vermischt. (Viele Differenzen zwischen der Glaubenslehre und den Reden verschwinden oder mindern sich wenigstens, wenn man bedenkt, dass jene von der reinen [idealen] Frömmigkeit spricht, diese dagegen an die in der Wirklichkeit sich

zeigende denken). Die Verschmelzung des reinen Abhängigkeitsgefühls mit dem sinnlichen (Welt-) Bewusstsein, durch die jenes erst unter die Form der Lust und Unlust tritt, hat zur Folge, dass in den Reflexionen über dasselbe das Anthropomorphische nicht fehlt. Zu solchen Reflexionen aber muss es kommen, weil, wie die Ethik gezeigt hat, das Gefühl zur Gemeinschaft führen muss, diese aber durch den sprachlichen Ausdruck bedingt ist. Solcher religiösen Gemeinschaften sind im Laufe der Geschichte viele aufgetreten, die sich teils als Stufen (so Fetischismus, Vielgötterei und Monotheismus), teils als Arten (so innerhalb des Monotheismus: Judentum, Christentum, Islam) zu einander verhalten. Da das Weltbewusstsein in Physik und Ethik zerfällt, so bieten die auf einer Stufe stehenden monotheistischen Religionen einen Gegensatz dar, indem der Islam durch das Vorwiegen des Naturelements einen ästhetischen, dagegen das Christentum (und im geringeren Grade auch das Judentum) einen ethischen Charakter hat. Was nun das letztere betrifft, so setzt *Schleiermacher* das Wesentliche darein, dass in der christlichen Religion alles bezogen werde auf die durch Jesus von Nazareth vollzogene Erlösung, eine Eigentümlichkeit, die höchstens insoweit *a priori* konstruiert werden kann, als die Religionsphilosophie die Möglichkeit einer Glaubensweise darthut, in der eine befreiende Thatsache die Gottvergessenheit aufhebt. Je nachdem das Bewusstsein des Zusammenhanges mit der Kirche bedingt ist durch das der Einheit mit Christus oder umgekehrt, je nachdem ist das christliche Bewusstsein evangelisch oder katholisch. Wie bei allen Religionen, so entstehen auch in der christlichen alle Lehren und Dogmen nur durch Reflexion auf die frommen Erregungen, sind also nur Beschreibungen der frommen Gemütszustände. Darum kann von keinem Streit, ebenso wenig aber von einer Übereinstimmung zwischen Glaubens- und Wissenssätzen die Rede sein; und der Zusammenhang zwischen Philosophie und Dogmatik beschränkt sich darauf, dass jene den dialektischen Sprachgebrauch und die systematische Anordnung überhaupt, also auch für die Dogmatik regelt. Daher die verschieden gefärbten Dogmatiken je nach der Herrschaft eines philosophischen Systems. Neben der Grundform der dogmatischen Sätze, dass sie Beschreibungen frommer Lebenszustände sind, können sie aber auch als Begriffe von göttlichen Eigenschaften oder Aussagen von Beschaffenheit der Welt ausgesprochen werden, wobei nur nie vergessen werden darf, dass die ersteren die Metaphysik, die letzteren die Naturwissenschaft gar nicht tangieren, nicht etwa eine höhere objektive Lehre an die Stelle der spekulativen oder empirischen Wissenschaft stellen. Den weiteren Inhalt der Glaubenslehre, deren erster Teil das fromme Selbstbewusstsein betrachtet, wie es in jeder, der zweite dagegen, wie es sich gestaltet in derjenigen Gemütserregung,

die durch den Gegensatz der Sünde und Gnade bestimmt ist, anzugeben, ist Sache einer Geschichte der Dogmatik, welche die Epoche machende Bedeutung *Schleiermachers* als Theologen anzuerkennen haben wird. An diese reicht die philosophische nicht heran, obgleich auch sie nicht unterschätzt werden darf.

§ 316.

Übergang zum Identitätssystem.

1. Die Notwendigkeit des Fortschrittes zu einer höheren Stufe muss um so mehr in der ursprünglichen Wissenschaftslehre, und nicht in ihren Ausläufen nachgewiesen werden, als das System, welches diese höhere Stufe bildet, der Zeit nach jenen Ausläufen vorausgeht und nachweisbaren Einfluss auf sie gezeigt hat. Doch aber mussten sie zuerst abgehandelt werden, da dieser Einfluss nicht so weit geht, sie ganz zu sich herüberzuziehen. Wenn z. B. *Schleiermacher*, der (nicht nur in der Terminologie) vieles von *Schelling* entlehnt, diesem seinen Pantheismus vorwirft, so thut er es nicht wie einer, welcher den Pantheismus hinter sich hat, sondern die Unerreichbarkeit des Absoluten, an der er festhält, lässt ihn als einen erscheinen, der noch nicht einmal bis zum Pantheismus gelangte. Ganz dasselbe gilt von *Fichtes* veränderter und von *Schlegels* späterer Lehre. Derselbe Punkt, in dem die Wissenschaftslehre über den Kritizismus *Kants* hinausgeht, ist es auch, in welchem sie sich in Widerspruch zu dem setzt, was sie sein und leisten wollte. Der Fortschritt gegen *Kant* ist oft so formuliert worden, dass an die Stelle des Kantschen Bewusstseins *Fichte* das Selbstbewusstsein gestellt habe, eine Formel, die man adoptieren kann, wenn unter jenem das Ich (in Fichtescher Terminologie gesprochen; in Kantscher die Vernunft) verstanden wird, wie es sich das Nicht-Ich gefallen lässt, unter diesem, wie das Nicht-Ich sich alles von ihm muss gefallen lassen. Gerade durch diese Fassung aber wird es *Fichte* unmöglich, die Forderungen zu erfüllen, die er selbst an die Wissenschaftslehre stellt. Einmal die, welche schon oben (§ 315, 1) hervorgehoben ward: wo das dem Ich gegenüberstehende Reale nur die Bedeutung einer zu durchbrechenden Schranke hat, da kann nur das Ideale (Ich) Ausgangspunkt sein, und in der etwaigen Vereinigung muss es das entschiedene Übergewicht haben. Also höchstens Ideal-Realismus, nicht aber Real-Idealismus ist hier möglich; und doch sollte die wahre Philosophie nach *Fichte* beides sein. *Fichte* hat aber noch eine andere Forderung an die Wissenschaftslehre gestellt, die, wenn jene ihren Inhalt betraf, mehr formeller Art ist. Die Wissenschaftslehre sollte, indem Anfang und Ende zusammenfielen, ein geschlossener Kreis sein. Vom Ich = Ich als Prinzip wird ausgegangen, bei Ich = Ich als Idee angekommen. Weil aber das letztere nie zu Stande

kommt, so gesteht *Fichte* ein, dass zwischen beiden ein Unterschied gemacht werden müsse, also dass es ihm gegangen ist, wie manchem Knaben, der, während er einen Kreis zog, die Zirkelspitzen einander annäherte, und nun statt eines Kreises eine Spirale beschrieben hat. Auch dieser Mangel ist eine notwendige Folge davon, wie *Fichte* sein Prinzip selbst gefasst hat. Da dem Ich sein kontradiktorisches Gegenteil gegenübergestellt ist, so kann von einer wirklichen Vereinigung nicht die Rede sein. Da wieder dieses Gegenteil dem Ich, damit es praktisch sei, notwendig ist, so kann es nie vernichtet werden, weil sonst die Langeweile des erreichten Zieles einträte. Es bleibt also nur die unendliche Annäherung, d. h. die Spirale anstatt des Kreises übrig. Ausser diesen beiden Forderungen, welche den Inhalt und die Form der Wissenschaftslehre betreffen, hatte *Fichte* noch ein Drittes zu leisten versprochen, was ihre historische Aufgabe genannt werden kann: nicht wie die Elementarphilosophie nur für einen Teil dessen, was *Kant* gelehrt hatte, sondern für den ganzen Kritizismus sollte die tiefere Begründung gegeben werden. Nun hatte *Fichte* selbst wiederholt darauf aufmerksam gemacht, eigentlich gebe es bei *Kant* drei verschiedene Anfänge, wie auch drei verschiedene Absolute, und hatte dabei immer gesagt, die Fassung des Absoluten, wie sie in der Kritik der Urteilskraft gegeben, sei die vollkommenste und höchste, zu der sich *Kant* erhoben habe. Dennoch ignoriert *Fichte* dieses Werk beinahe ganz, erklärt die Einleitung für das Beste daran, und schliesst sich ihm wirklich an nur in dem ethikotheologischen Schluss. Und doch hätte ein Hereinnehmen dessen, was hier gelehrt wird, den materiellen sowohl als formellen Mangel der Wissenschaftslehre vermeiden lassen. Denn wo nicht nur die Frage beantwortet wird, wie Freiheit zur Natur wird, sondern auch die, wo der Übergang zu finden von Natur zur Freiheit, da steht dem Ideal-Realismus ein ergänzender Real-Idealismus zur Seite. Und wieder, wo dem Realen die Ehre angethan wird, dass auch von ihm in der Betrachtung ausgegangen wird, da kann die Untersuchung auch zu einem wirklichen Schluss, anstatt des rastlosen Strebens nach einem solchen gelangen. Freilich um dies zu können, hätte *Fichte* wie *Kant* zwei Begriffe fassen müssen, die ihm fremd bleiben, den des Organismus und den des Kunstwerks. In jenem hatte er (s. oben § 313, 2) nur Wechselwirkung, nicht immanenten Zweck gesehen; dieses wieder ist ihm kaum etwas mehr, als zur Ausschmückung des Hauses dienendes Beiwerk. Und wieder, um den Organismus und das Kunstschöne richtig zu würdigen, musste das sinnliche, sowie das Sein überhaupt nicht als blosser Gegensatz zum Ich, als blosses kraftloses Objekt gedacht werden, dessen Bedeutung ist, blosse Schranke zu sein oder blosses Gesetztes.

2. Alle drei Forderungen, deren Erfüllung die Wissenschaftslehre schuldig blieb, weisen darauf hin, dass dem Realen eine andere Bedeutung gegeben werde, als die des bloss Gesetzten oder blossen Gegen- (Wider-) standes. Dann aber kann, da Korrelate nicht ohne einander verändert werden können, auch das Ideale die Bedeutung nicht behalten, ausschliesslich das Setzende zu sein. So berechtigt *Fichte* sein mag, dagegen zu reklamieren, dass sein Ich nur Subjekt sei: dagegen kann er nichts einwenden, dass nach ihm nur es Subjekt ist, dass dem Nicht-Ich alle Subjektivität (Urheberschaft) mangelt. Dies aber hört natürlich auf, wenn das bisherige blosse Objekt als solches gefasst wird, dem auch Fähigkeit zu setzen (Subjektivität) zukommt. Nur für das exklusive Subjekt ist der Name Ich, nur für das, was jede Subjektivität ausschliesst, der des Nicht-Ich passend. An die Stelle des letzteren wird, da in diesem Worte die zeugende (urheberische, d. h. subjektive) Thätigkeit angedeutet ist, passend der Name Natur treten; und wieder wird, wo das negative Verhältnis gegen die Objektivität aufgehört hat, kaum ein anderer Name für das, was bisher Ich hiess, gewählt werden können, als der der Vernunft oder der Intelligenz, da mit beiden, wenn man z. B. von der Vernunft oder Intelligenz in allen Natureinrichtungen spricht, auch Objektives bezeichnet wird. Welche Namen aber für die beiden Seiten gewählt werden mögen, dies wird das Wesentliche sein, dass auf beiden sowohl Subjektives als auch Objektives, also was oben Subjekt-Objekt genannt wurde, sich finden muss. Wegen dieses Verhältnisses, dass auf jeder Seite dieselben Momente enthalten sind, ist der Name Identitätssystem der passendste. Dasselbe ist durch die Wissenschaftslehre so nahe gelegt, dass als es aufgestellt wurde, die Rückwirkung auf die, welche zu jener hielten, nicht ausbleiben konnte. Es ist möglich, dass *Schelling* die, welche es auf den Urheber der ersteren gezeigt habe, überschätzt hat, und dass einiges, was er und andere nach ihm Einwirkung des Identitätssystems nannten, aus *Fichtes* früherem Verhältnis zu *Spinoza* erklärlich ist. Wer aber meint, es ehre *Fichte*, nichts von *Schelling* gelernt zu haben, vergisst, dass nichts lernen nie ehrt, dass aber hier ein Entlehnen um so eher zugestanden werden kann, als nicht nur *Schelling* eingeständig ist, im Anfange seiner Laufbahn nur *Fichtes* Mitarbeiter gewesen zu sein, sondern sich nachweisen lässt, dass zu seinem späteren Hinausgehen über das Identitätssystem seine Streitigkeiten mit der Wissenschaftslehre ein Wesentliches beigetragen haben. Es stehen darum diese beiden Männer, die ihren Versuch, Freunde zu sein, gerade so und aus demselben Grunde wie früher *Hume* und *Rousseau* den gleichen, teuer bezahlt haben, so zu einander, dass *Schelling* *Fichte* und *Fichte* *Schelling* über seinen ursprünglichen Standpunkt hinaus getrieben hat.

Der Greis *Schelling* hat die Bedeutung der „prometheischen That" *Fichtes* richtiger gewürdigt, als der junge Mann, der in ihr nur einen „Sündenfall" sah.

IV.

Das Identitätssystem.

§ 317.

Schellings Leben und Schriften.

Aus Schelling's Leben (in Briefen), erster Band 1775—1803, Leipzig 1869 zweiter Band 1803—1820, Leipzig 1870; dritter Band 1821—1854, Leipzig 1870.

1. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (später geadelt) ist am 27. Jan. 1775 in Leonberg in Württemberg geboren, ward bereits in seinem siebzehnten Jahre in Tübingen Magister, und zeigte in seiner Dissertation sowie in einer Abhandlung über Mythen, dass er *Herder* fleissig studiert habe. Das Studium der Kritik der reinen Vernunft, an welches sich sogleich das von *Reinhold*, dem Schulzeschen Aenesidem und *Maimon* schloss, besonders aber *Fichtes* erste Schriften sprachen ihn so an, dass er wegen der oben angeführten Schriften (§ 314, 2) als der treueste Anhänger der Wissenschaftslehre genannt werden konnte. Im J. 1796 verliess *Schelling* Tübingen, um in Leipzig neben der Philosophie besonders Physik und Mathematik, aber auch Philologie zu studieren. Hier liess er die Schrift erscheinen, in welcher, ohne dass beide es ahnten, er sich von *Fichte* trennt. Es sind die Ideen zu einer Philosophie der Natur (erster [einziger] Teil, Leipzig 1797), an welche sich als Ergänzung von der Weltseele (Hamb. 1798) anschliesst. In diesen beiden Schriften meint *Schelling*, und *Fichte* bestärkt ihn in dieser Ansicht, ganz mit *Fichte* darin einverstanden zu sein, dass die Wissenschaftslehre die Fundamentalphilosophie sei, auf welche sich alle anderen Disziplinen gründen. Wenn nun aber *Fichte* an diese Grundwissenschaft seine Rechts- und Sittenlehre angeschlossen hatte, in welcher, ausführlicher und tiefer begründet, das gegeben werden sollte, was *Kant* in seiner Metaphysik der Sitten versucht hatte, so will jetzt *Schelling* als Gegenstück dazu eine Philosophie der Natur geben, die, sie tiefer begründend, an die Stelle von *Kants* Metaphysik der Natur treten soll, welche dieser teils in seinen Metaphysischen Anfangsgründen, teils in seiner Kritik der (teleologischen) Urteilskraft gegeben hatte. Also eine Physik nach den Grundsätzen der Wissenschaftslehre zu der von *Fichte* gegebenen Ethik. Freilich bedachten beide Männer nicht, dass dies ein Widerspruch in sich war, indem, wie oben gezeigt worden ist (§ 313, 2), die Wissenschaftslehre

keine Natur statuiert, und also die Naturwissenschaft verkümmern muss. Darum ist es auch viel mehr *Kant* als *Fichte*, an welchen *Schelling* in den Ideen sowohl als in der Weltseele anknüpft. In jenen ist es besonders der von *Kant* in seiner Dynamik (§ 299, 5) geltend gemachte Gedanke, dass die quantitativen Unterschiede der Materie nicht aus der verschiedenen Zahl der Teile, sondern aus dem verschiedenen Verhältnis der Repulsions- und Attraktionskraft abzuleiten seien, den *Schelling* als die Morgenröte der wahren Naturwissenschaft begrüsst. Was er daran tadelt ist, dass bei *Kant* es den Anschein gewinnt, als solle an die Stelle einer Hypothese eine andere gesetzt werden, während doch eine transscendentale Untersuchung der Anschauung, wie die Wissenschaftslehre sie anstellt, zeige, dass die Anschauung alle ihre Objekte wie als räumlich und zeitlich, so auch als Einheit zweier widerstrebender Kräfte fassen muss, so dass also nicht die Materie jene beiden zu ihren Eigenschaften hat, sondern gar nichts anderes ist als diese Kräfte, deren genauer Zusammenhang mit Raum und Zeit noch besonders hervorgehoben wird. Neben der Aufgabe, *Kants* dynamische Ansicht von der Materie zu begründen, hat sich *Schelling* in seinen Ideen noch die andere gestellt, an den entgegengesetzten Theorieen, die damals fast in jedem Kapitel der Physik einander entgegenstanden, nachzuweisen, dass sein oft ausgesprochener Grundsatz: überall vereinigt sich Entgegengesetztes zum Dritten, Wahren, richtig sei. Bei diesem Grundsatz mussten ihm natürlicherweise alle die Erscheinungen willkommen sein, die namentlich seit ihm als polarische bezeichnet werden, weil sie eigentlich gar nichts anderes zeigen, als die Verkörperung jenes Grundsatzes selbst. Daher die Neigung *Schellings*, das Gesetz der Polarität als das höchste geltend zu machen und überall den Gegensatz in der Einheit, die Einheit im Gegensatz wieder zu erkennen, eine Neigung, die sehr begreiflicher Weise zur Dreigliederung in jeder Untersuchung führt. Mit Hilfe dieses Gesetzes sucht er nachzuweisen, dass mit der Lavoisierschen Theorie vom Verbrennen eine Modifikation der phlogistischen vereinbar sei, wobei er sich den Versuchen *Cavendishs* und *Kirwans*, im Wasserstoff das Phlogiston zu retten, annähert. In der Theorie vom Licht sucht er neben der damals fast allein herrschenden Emanationstheorie die fast von *Euler* allein vertretene Undulationslehre gleichfalls festzuhalten. In der Elektrizitätslehre sucht er *Franklin* und *Symmer* dadurch zu vereinigen, dass er nur eine Elektrizität annimmt, die aber, durch unsere Mittel entzweit, sich sucht. Ganz ähnlich ist sein Verhalten *Aepinus* und *Hauy* gegenüber in der Lehre vom Magnetismus. Was in dem zweiten Teil der Ideen abgehandelt werden sollte, die Lehre von der Wärme und vom Leben, bildet den Inhalt der Schrift über die Welt-

seele, mit welchem Worte *Schelling* das gemeinschaftliche Medium der Kontinuität aller Naturursachen bezeichnet, so dass sie ziemlich mit der allgemeinen Wechselwirkung zusammenfällt, die *Kant* in der dritten Analogie der Erfahrung, sowie in der an sie sich anschliessenden Mechanik (s. § 299, 5) behauptet hatte. Auch in ihr werden natürlich zwei entgegengesetzte Tendenzen angenommen; eigentlich fällt sie mit dem Gesetz der Polarität zusammen. Hinsichtlich der Wärmelehre ist zu bemerken, dass *Schelling* erwartet, die damals eben erst entdeckten Gesetze der Wärmekapazität würden, verbunden mit denen der Wärmeleitung, einst der Mittelpunkt der Wärmelehre werden, dass er sich gegen den Wärmestoff erklärt und die Wärme eine Modifikation des Lichts nennt, nicht aber so weit geht, das Umgekehrte gleichfalls zu behaupten. In der Lehre vom Organismus und Leben, die sich zu *Kants* Kritik der Urteilskraft so stellt, wie die bisher betrachteten Untersuchungen zu dessen Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, erklärt sich *Schelling* mit gleicher Entschiedenheit gegen die Iatrochemiker seiner Zeit, die im Leben nur einen chemischen Prozess sahen, und (was die heutigen Empiriker, wenn sie über das Unheil klagen, welches die Schellingsche Naturphilosophie angerichtet habe, nicht nur vergessen, sondern geradezu umkehren) gegen die Verteidiger einer spezifischen Lebenskraft. Vielmehr besteht das Leben darin, dass das Zustandekommen des chemischen Prozesses stets verhindert wird, wozu die Verbindung positiver und negativer Lebensbedingungen gehört; die Permanenz des Lebendigen ist eine andere als die des Materiellen, nämlich die der sich erhaltenden Gestalt, in welchem das Ganze die Teile bedingt, und jedes sowohl Ursache als Wirkung ist. Nur eine Hindeutung auf das Leben ist der Krystallisierungsprozess, nicht aber selbst schon ein Leben. Der Lebensprozess ist nicht Wirkung der Mischung und Form, sondern Ursache derselben. *Hallers* Theorie von der Reizbarkeit ahnt, dass es von aussen kommender (eben jener hemmenden) Reize bedürfe; *Blumenbach* erkennt in seinem Bildungstriebe richtig an, dass die Form von der Funktion abhängt.

2. Gleich nachdem die Schrift von der Weltseele erschienen war, trat *Schelling* in Jena als akademischer Lehrer auf, und befreundete sich jetzt auch persönlich mit *Fichte*, namentlich aber mit *A. W. Schlegel*, später auch mit dessen Bruder *Friedrich*. Nur ein Semester lasen *Fichte* und *Schelling* neben einander; dann ging *Fichte* nach Berlin. Wären sie länger zusammen geblieben, so wäre es wohl noch früher zum Bruch gekommen; denn die Vorlesungen, welche *Schelling* im Winter des Jahres 1798/99 hielt, aus welchen die Schriften Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799) und

System des transscendentalen Idealismus (1800) wurden, beweisen, dass die Wissenschaftslehre bereits aufgehört hatte für *Schelling* mehr zu sein, als ein der Naturphilosophie koordinierter Teil, dass also das Identitätssystem in seinen Grundzügen vollendet war. Die Zeitschrift für speculative Physik, die *Schelling* seit dem Jahre 1800 herausgab, enthält im ersten Bande die Allgemeine Deduction des dynamischen Processes, im zweiten die stets von ihm als die allein authentische bezeichnete Darstellung seines Systems im Ganzen, die leider unvollendet geblieben ist. Ausser den Aufsätzen in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik (ein Band, 1804) und dem mit *Hegel* herausgegebenen Kritischen Journal für Philosophie (6 Stücke, 1802), hat er während seines Aufenthaltes in Jena den Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge (Berlin 1802) und die Vorlesungen über akademisches Studium (Stuttgart und Tübingen 1803) herausgegeben. Im J. 1804 nach Würzburg gerufen, gab er, veranlasst durch eine Eschenmayersche Arbeit, seine Schrift Philosophie und Religion (Tübingen 1804) heraus, in der sich die ersten Spuren eines Hinausgehens über das Identitätssystem zeigen möchten. Die als Anhang zur zweiten Auflage der Weltseele geschriebene Abhandlung über das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur (Hamburg 1806), sowie der sehr gereizte Absagebrief an *Fichte*, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur veränderten Fichteschen Lehre (Tübingen 1806), endlich die Abhandlungen, welche *Schelling* zu den mit *Marcus* zusammen herausgegebenen Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft (3 Bde., 1806—1808) lieferte, sind die letzten Schriften *Schellings* über Naturwissenschaft. Mit den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie und den Aphorismen zur Naturphilosophie scheint er auch von allen Studien, die sie betreffen, Abschied genommen zu haben, zugleich aber auch von dem engen Anschluss an *Spinoza*.

3. Als *Schelling* den zuletzt genannten Aufsatz veröffentlichte, war er bereits in München, als Mitglied, und bald nach der Herausgabe der Festrede über das Verhältniss der bildenden Kunst zur Natur (München 1807) als Generalsekretär der Akademie. In dieser Stellung liess er in dem ersten (einzigen) Teil seiner Philosophischen Schriften (Landshut 1809) die berühmten philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit drucken, in denen der in Philosophie und Religion angedeutete Schritt wirklich gethan wird. *Jacobis* nicht gerade unschuldige Äusserungen über die in diese Sammlung aufgenommene Festrede in dessen Schrift von den göttlichen Dingen, sowie *Eschenmayers* Bedenken gegen die Abhandlung

über die Freiheit veranlassten *Schelling*, gegen den ersteren sein unbarmherziges Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. w. (1812), gegen den zweiten seine sehr gemessene Antwort an Eschenmayer in seiner Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (erster [einziger] Jahrg., Nürnberg 1813) herauszugeben. Als *Schelling* die letztere schrieb, war er schon seit Jahren mit einer grösseren Schrift beschäftigt, die unter dem Titel Die Weltalter erscheinen sollte, deren begonnener Druck aber immer wieder von ihm inhibiert ward; statt ihrer erschien (Tübingen 1815) eine akademische Vorlesung über die Gottheiten zu Samothrake, als Beilage zu den Weltaltern bezeichnet. (Das erste Buch der Weltalter in der Gestalt, die es wohl 1815 erhalten hat, ist nach *Schellings* Tode in den gesammelten Werken erschienen.) Im Jahre 1820 erbat sich wegen Jahre langen Kränkelns *Schelling* das Recht in Erlangen zu leben und Vorlesungen zu halten, und hat bis zum Jahre 1826 davon Gebrauch gemacht. Als die Universität Landshut nach München versetzt ward, erhielt *Schelling* an ihr die Professur der Philosophie, und begann seine Reihe von Vorlesungen mit der über die Weltalter, an die sich dann Allgemeine Philosophie, historisch-kritische Einleitung in die Philosophie, Philosophie der Mythologie, endlich Philosophie der Offenbarung schlossen. Die Mythologischen Vorlesungen, deren Erscheinen der Messkatalog von 1830 ankündigte, waren bis zum 16. Bogen gelangt, als *Schelling* den Druck inhibierte. (Ein Exemplar, das sich erhalten hat, besitze ich selbst). Im nördlichen Deutschland wurde man erst nach *Hegels* Tode auf *Schellings* Wirksamkeit in München aufmerksam, seit *Stahl* und *Sengler* Nachricht von seiner veränderten Lehre gaben, besonders aber, seit *Schelling* selbst in seiner beurtheilenden Vorrede zu der von *Hubert Beckers* veranstalteten Übersetzung einer Cousinschen Schrift sich herb über *Hegel* ausgesprochen hatte (Tübing. 1834). Im Jahre 1841 nach Berlin gerufen, benutzte er das Recht der Mitglieder der Akademie, an der Universität Vorlesungen zu halten, und begann am 15. November die Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung vor einem nur zum Teil aus Studenten bestehenden, sehr grossen Publikum. Die Antrittsvorlesung gab er selbst heraus. Sie ist das letzte, was er drucken liess. Der Verdruss darüber, dass als sein alter Feind Dr. *Paulus* ein eigens zu diesem Behuf nachgeschriebenes Heft der Offenbarungsphilosophie (Darmstadt 1843) abdrucken liess, *Schellings* Klage über Nachdruck abgewiesen wurde, verleidete ihm die Vorlesungen. Dagegen hat er viele Abhandlungen in der Akademie gelesen, die, wie sich herausgestellt hat, alle Bruchstücke aus seiner Einleitung in die Philosophie der Mythologie sind.

4. Mit Ordnen seiner früheren Schriften und mit dem Ausarbeiten

derjenigen Teile seines Systems beschäftigt, denen die Vorlesungen seiner letzten Jahre bestimmt waren, ward *Schelling* als fast Achtzigjähriger, dabei aber bewundernswert rüstig, am 20. August 1854 im Bade Ragaz vom Tode überrascht. — Nie vielleicht ist während seines Lebens ein Philosoph so verschieden beurteilt worden, wie *Schelling*. Von den einen fast zum Gott erhoben, von den andern (*Paulus, Kapp, Salat* u. a.) beinahe als Inkarnation des Bösen angesehen, erinnert er auch in dieser Hinsicht an den Mann, der ihm, während er sein Identitätssystem ausarbeitete, der Weltheros von mehr als menschlicher Würde zu sein schien, an *Bonaparte*. Diese Sympathie ist ebenso wenig ein Zufall, als dass *Fichte* es mit den Jacobinern hielt. Die Darstellung des Identitätssystems wird zeigen, wie dieser Spinozismus des neunzehnten Jahrhunderts gerade so dem aus seiner Mutter, der Wissenschaftslehre, hervorgegangenen Subjektivismus entgegentrat, wie der, den die Revolution zu solcher Höhe erhoben hatte, der aus ihr hervorgehenden Anarchie. Diese Analogie beweist die welthistorische Notwendigkeit dieses Systems, wie die im § 316 gerügten Mängel der Wissenschaftslehre seine philosophie-historische Notwendigkeit dargethan hatten. Nach *Schellings* Tode vereinigten sich zwei seiner Söhne zur Herausgabe seiner sämtlichen Werke. Dieselben sind in den Jahren 1856—1861 in vierzehn Bänden (*Cotta*) erschienen, so dass in der ersten Abteilung (Bd. 1—10) alles früher bereits Gedruckte chronologisch geordnet, sowie ungedruckt Gebliebenes an der richtigen Stelle eingeschoben, in der zweiten Abteilung aber (Bd. 11—14) nach *Schellings* eigenem Willen die Einleitung in die Mythologie, die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung sich finden. Leider hat der Tod den einen Herausgeber verhindert, die von ihm angefangene Biographie des Vaters zu vollenden. So weit dieselbe gediehen war, ist sie, ergänzt durch eine Auswahl von Briefen an und von *Schelling*, gedruckt.

§ 318.

Schellings ursprüngliches Identitätssystem.

1. Das System des transscendentalen Idealismus (WW., III), in formeller Hinsicht vielleicht *Schellings* abgerundetste Schrift, geht als von etwas Selbstverständlichem davon aus, dass es sich in der Philosophie darum handle, das Wissen zu erklären. Da aber das Wissen in Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven besteht, so zerfällt jene Aufgabe sogleich in zwei. Einmal: wie kommt das Objektive, dessen Inbegriff man Natur nennen kann, dazu gewusst zu werden? Zweitens: wie kommt der Inbegriff des Subjektiven, die In-

telligenz, zu Objekten und zu einer Natur? Die erste Aufgabe hat die Naturphilosophie, die zweite die Transscendental-Philosophie zu lösen. Der Transscendental-Philosophie ist nun das eben genannte Werk gewidmet; und wenn es gleich zu viel gesagt ist, was die Vorrede bekennt, es sei darin nichts enthalten, was nicht *Fichte* und *Schellings* früheste Schriften schon gelehrt hätten, so ist die Verwandtschaft mit der Wissenschaftslehre doch sehr gross. Die Aufgabe ist, unsere Annahme, dass Dinge sind, als notwendig abzuleiten, was nur möglich ist, indem das Handeln, welches das gemeine Bewusstsein über seinen Produkten stets vergisst, selbst zum Objekt gemacht wird. Das ist nun freilich nicht Jedermanns Sache, sondern es bedarf dazu wie zum Dichten eines angeborenen Talents, der inneren Anschauung; nur durch sie sind wir im Stande, das Prinzip alles Wissens, das nicht mehr von einem anderen Wissen abhängig ist, zu gewinnen. Dies ist das durch den Akt des Selbstbewusstseins zu Stande kommende, nur in ihm bestehende Ich, das nicht (für anderes) Objekt ist, sondern durch seine eigene Thätigkeit wird und sich zu seinem eigenen Objekt macht, welches nicht als individuelles zu denken ist, das als ein der Zeit unterworfenes „Ich denke" die Vorstellungen begleitet, sondern als das reine, das sich durch intellektuelle Anschauung hervorbringt, ausser aller Zeit steht, weil es erst die Zeit konstituiert. Diesen, weil es für das Ich kein anderes Sein giebt, als es selbst, absolut freien Akt hat ein willkürlicher Akt, ohne den es nicht zur Philosophie kommt, zum Objekt zu machen, was, da dies auch nicht ohne intellektuelle Anschauung möglich ist, diese gleichsam in höherer Potenz nötig macht. In dem ersten Teil der Transscendental-Philosophie, dem System der theoretischen Philosophie (p. 388—531), wird nun von jenem ersten Akte, der das absolute Selbstbewusstsein konstituiert, aus- und bis dahin fortgegangen, wo die Erfahrung erklärt, d. h. wo es abgeleitet ist, warum gewisse Vorstellungen von dem Gefühl begleitet sind, dass wir genötigt sind, sie zu haben. Wie *Fichte* von einer pragmatischen Geschichte, so spricht auch *Schelling* hier stets von einer Geschichte des Selbstbewusstseins, in welcher die Reihe von Selbstbegrenzungen der im absoluten Selbstbewusstsein zu unterscheidenden reellen und ideellen Thätigkeiten die einzelnen Handlungen desselben geben. Würden sie alle abgeleitet, so wäre jede einzelne Empfindung deduziert. Nur die Epoche machenden sollen hier betrachtet werden. Durch sie wird der Gang in drei Perioden (*Schelling* nennt sie unpassend Epochen) geteilt, deren erste von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung geht. Das Empfinden als das sein Negatives in sich selbst oder sich ohne sein Zuthun begrenzt Finden, hat seinen Grund in einer vorhergehenden Handlung, die aber, weil das Empfinden das erste Be-

wusstsein ist, nicht in das Bewusstsein fällt. Der Fortgang von dieser Stufe zu der folgenden und von dieser wieder weiter wird nun so gemacht, dass gezeigt wird, wie durch das Hinausgehen der unendlichen ideellen Thätigkeit über den bisherigen Selbstbegrenzungspunkt das, als was wir das Bewusstsein bisher erkannt hatten, von ihm selbst gewusst wird („was es für uns gewesen war, es für sich selbst wird"), so dass es allmählich aus dem nur empfundenen zum empfundenen und empfindenden, endlich zum sich als empfindend anschauenden wird. Hier wird gezeigt, warum das Angeschaute als Räumliches in drei Dimensionen, d. h. als Materie erscheinen muss. Von da beginnt die zweite Periode, die von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion geht. Auch hier besteht der Fortgang darin, dass gezeigt wird, wie die Anschauung dazu kommt, für sich selbst zu sein, was sie für den betrachtenden Philosophen gewesen war. In diese Periode fällt die ganze Mannigfaltigkeit der objektiven Welt, d. h. der bewusstlosen Produktionen des Ich. Das Interessanteste ist hier die, an den zum Bewusstsein kommenden Gegensatz von äusserem und innerem Sinn angeknüpfte Ableitung von Zeit und Raum, und die Verbindung dieser mit den Kategorieen, zunächst der Substanz und des Accidens. Diese Verbindung, bei der sich *Schelling* ausdrücklich auf *Kants* transscendentalen Schematismus beruft, zeigt, wie aufmerksam er *Becks* Lehren studiert hatte. Dabei wird die Kategorieentafel sehr reduziert, indem die Kategorieen der Relation als die angegeben werden, aus denen alle anderen abzuleiten seien; sie selbst aber oder vielmehr zwei von ihnen, die Kausalität und Wechselwirkung, sind mit der zuerst angegebenen, der Substanzialität gegeben. Da Wechselwirkung in räumlich-zeitlicher Erscheinung das giebt, was man Organismus nennt, so ist in dem bisherigen das Universum als Totalorganismus deduziert, dadurch aber auch erklärt, wie das Ich, das bis dahin sich durch Objektivität überhaupt begrenzt hatte, dazu gelangt, in einer zweiten Begrenzung das Universum von gewissen Punkten aus anzuschauen, d. h. zu einer Vielheit von Ich zu werden, die ihre gegenwärtige Lage als Schicksal oder Verhängnis vorfinden, obgleich sie durch die vorausgehende eigene That gebunden sind. Eine dritte Begrenztheit endlich, durch welche jedes dieser Ich einen Teil des Universums als seinen exclusiven Besitz ansieht, wird in der dritten Periode deduziert, die von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt geht. Es ist klar, dass die Frage, warum ich nur einen Teil des Universums als meinen Organismus ansehe, zusammenfällt mit der Frage, wie ich dazu komme, das übrige Universum als Dinge ausser mir (was etwas ganz anderes heisst als im Raum) anzusehen. Das Resultat der sehr ausführlichen Untersuchung ist, dass dies durch einen Akt des Willens geschehe, also dem entsprechend,

dass *Fichte* gesagt hatte, ein theoretischer Grund lasse sich dafür nicht angeben, der Anstoss dazu sei theoretisch nicht abzuleiten. Ganz wie bei *Fichte* ist damit der Übergang gemacht zum

2. System der praktischen Philosophie (p. 532—611), in welchem sich besonders die Übereinstimmung mit dem zeigt, was *Fichte* in seinen Einleitungen zur Rechts- und Sittenlehre gesagt hatte, zugleich aber auch die Lehren über Recht, Staat und Geschichte in Form von Zusätzen abgehandelt werden. Was *Fichte* Deduktion des Anstosses genannt hatte, bildet hier den Ausgangspunkt. Es soll jener Willensakt erklärt werden. Die Schwierigkeit, dass dieser als frei und doch als notwendig zu denken, löst sich so, dass er provoziert wird durch das Handeln von Intelligenzen ausser dem eigenen Ich. Durch das Kooperieren vieler Intelligenzen entsteht eine gemeinschaftliche Welt, für die man also des unverständlichen Begriffs eines Einrichters nicht bedarf. Durch das Dasein und die Einwirkung anderer Intelligenzen (Erziehung), sowie durch die dagegen reagierende eigene Thätigkeit (Talent) entsteht die dritte Begrenztheit oder Individualität, die mit der Nötigung zusammenfällt, sich als ein organisches Individuum anzuschauen. An dieser gemeinschaftlichen, d. h. von allen statuierten Welt haben wir den Schauplatz unseres bewussten Handelns, d. h. die Sphäre, innerhalb deren wir uns als Kausalität wissen. Die Möglichkeit liegt darin, dass ja unser Anschauen dieser Welt selbst nur unser (unbewusstes) Handeln ist, darum was wir Handeln zu nennen pflegen nur ein fortgesetztes und modifiziertes Anschauen heissen kann. Weil es im Grunde nur ein und dasselbe Handeln ist, durch welches wir eine Natur statuieren, und das uns unsere Kausalität beweist, so kann nichts, was den Naturgesetzen widerspricht, als Produkt freien Handelns, und kann wieder freies Handeln nie angeschaut werden als nicht durch den Leib vermittelt. Auch der Trieb, als welcher sich mein Wollen zunächst zeigt, muss als Naturtrieb angeschaut werden. Wird nun der Widerspruch, der darin liegt, dass so die Freiheit selbst nach Naturgesetzen möglich sein soll, dem in diesem Widerspruch befangenen Subjekt bewusst, d. h. kommt ihm zum Bewusstsein, was der betrachtende Philosoph sieht oder was für uns war, dann entsteht der angeschaute Widerspruch zwischen Sittengesetz und Naturtrieb, durch welchen der absolute Wille als Willkür erscheint. (Diese Unterscheidung zwischen der absoluten Freiheit und der empirischen [transscendentalen] rechtfertigt *Kants* Unterscheidung von intelligiblem und empirischem Charakter). Nachdem diese Untersuchungen dahin geführt haben, zu erklären, wie das Ich dazu komme, objektive Vorgänge sich zu imputieren, fügt *Schelling*, wie eben bemerkt ward, als Zusätze weitere Betrachtungen ethischer Art hinzu. Der in der Aussenwelt herrschende reine Wille

wird zuerst als das höchste Gut hingestellt, und dann gezeigt, dass damit die Erreichung dieses Ziels nicht vom Zufall abhängig werde, eine Einrichtung getroffen werden muss, die auch den eigennützigen Naturtrieb zwinge, gegen sich selbst zu handeln. Dies geschieht im Rechtsgesetz, einer unerbittlichen Naturordnung, deren Umwandlung in eine moralische zum furchtbarsten Despotismus führt. Im Staate, der nur Rechtsanstalt ist, soll nicht die Eifersucht der Gewalten, sondern die Macht der Exekutive herrschen, deren mögliche Überschreitungen der Völkerverkehr verhütet, der sich in der Geschichte bethätigt, diesem grossen Drama, dessen Dichter nicht ist (denn dann wären wir nicht, die es spielen), sondern durch uns wird, die wir als Mitdichter und Selbsterfinder der Rolle ihn, Gott, den Geist der Geschichte hervorbringen. Dass dieser nicht als substanzielles, persönliches Wesen zu denken ist, versteht sich. Zwei Perioden der Geschichte hat es gegeben: die vergangene, in der Gott als Schicksal oder Vorsehung gewusst wurde, die tragische, in der glänzende Reiche stürzten, und die gegenwärtige, wo an die Stelle des Schicksals der Naturplan tritt und eine mechanische Gesetzgebung die ausgelassene Willkür zügelt. In der dritten, zukünftigen wird Gott sein.

3. Was die theoretische und praktische Transscendental-Philosophie *Schellings* nicht gezeigt hatte, eine wesentliche Abweichung von der Wissenschaftslehre, das tritt ganz entschieden hervor, wo er zu beiden als einen dritten Teil die Grundzüge einer Philosophie der Kunst (p. 612—629) hinzufügt. Durch sie wird zugleich jene historische Aufgabe gelöst, die *Fichte* (s. § 316, 1) nur zu stellen, nicht zu erfüllen vermochte. Der Gegensatz des bewusstlosen Produzierens, durch das wir von Natur, sowie des bewussten, durch das wir von Freiheit wissen, hätte zu einer Lösung aufgefordert, auch wenn *Kant* nicht gezeigt hätte, dass das Kunstwerk über dem Gegensatz des Natur- und Freiheitsproduktes stehe. Was der unkünstlerische *Fichte* überhören konnte, musste dem mit dem Schlegelschen Kreise befreundeten, ästhetisch gebildeten *Schelling* ein fruchtbarer Wink werden. In dem Kunstprodukt, das die bewusst-unbewusste Begeisterung hervorbringt, erscheint was die Praxis zu erreichen nur strebt als erreicht und als beglückende Gabe. Dabei enthält ein jedes Kunstwerk die Ausgleichung eines unendlichen Gegensatzes, nämlich Schönheit, dieses unbegreifliche Wunder, worin Idee zu Materie, Freiheit zu Natur wurde. Mit dem Kunstwerk ist aber auch der Punkt erreicht, auf welchen als auf ihr Ziel die Transscendental-Philosophie hinstrebte. Auf die Frage, die sie zu beantworten hatte, wie Intelligenz zur Natur kommt, ist hier die Antwort erfolgt: durch die Kunst, in dem schönen Kunstwerk. Weil aber hier die künstlerische Thätigkeit ebenso die höchste Stelle ein-

nimmt, wie in der Wissenschaftslehre die praktische (moralische), so ist es erklärlich, warum *Schelling* die Forderung, sich zur intellektuellen Anschauung zu erheben nicht, wie *Fichte*, allen ins Gewissen schiebt, sondern als nur von den Auserwählten erfüllbar darstellt, und sie stets mit der poetischen Begabung vergleicht. Die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene transscendentale; sie ist das wahre Organon und Dokument der Philosophie, das stets aufs neue bekundet, was die Philosophie äusserlich nicht darzustellen vermag: das Bewusstlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewussten. Für die Kunst ist die Ansicht, die sich der Philosoph künstlich von der Natur macht, die ursprüngliche und natürliche; dem Künstler wie dem Philosophen ist sie ein Widerschein der Welt, die in ihm ist. Gewiss aber ist, dass mit der Philosophie der Kunst die Transscendental-Philosophie zu einem in sich geschlossenen Kreise wird, indem an dem Punkte, wo sie sich zuerst hinstellte, sie wieder angelangt ist. Den Anfangspunkt des Systems bildet die intellektuelle, den Schlusspunkt die ästhetische Anschauung. Was die erstere für den Philosophen, ist die letztere für sein Objekt; jene kommt im Bewusstsein nie vor, diese kann in jedem vorkommen. Darum wird Philosophie als Philosophie nie allgemeingiltig werden. Die allgemeine Anmerkung zum ganzen System (p. 629—664) rekapituliert den bisherigen Gang und hebt die wichtigsten Stufen in dem fortwährenden Potenzieren der Selbstanschauung übersichtlich hervor, vergleicht noch einmal die Kunst und die Philosophie, und schliesst damit, dass wie ursprünglich Philosophie und Poesie in der Mythologie eins waren, so vielleicht eine neue Mythologie, die freilich nicht ein Mensch, sondern das Geschlecht zu dichten hätte, beide wieder vereinigen könne.

4. Auch wenn *Schellings* Transscendental-Philosophie nicht zu dem, was *Fichte* in der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre gesagt hatte, den dritten, ästhetischen Teil hinzugefügt hätte, dürfte man von einer Übereinstimmung beider nicht mehr sprechen, seit *Schelling* in den Einleitungsworten des Systems des transscendentalen Idealismus die Naturphilosophie als der Transscendental-Philosophie koordinierten Teil neben diese gestellt, damit aber die Fundamental-Philosophie in eine Lateraldisziplin verwandelt hatte. Davon war er weit entfernt gewesen, als er die „Ideen" und die „Weltseele" schrieb. Er kam aber dazu und musste dazu kommen, als er nicht mehr, wie in jenen beiden Schriften, analytisch zu dem in der Erfahrung Gegebenen den von der Vernunft postulierten Grund aufsuchte, sondern umgekehrt darauf ausging, die Natur synthetisch zu konstruieren, oder um seinen eigenen kühnen Ausdruck zu brauchen, sie zu schaffen. (*Kant*, der den Stoff gegeben sein liess, hatte nur sagen dürfen, zu machen. Anders die

Philosophie, welche sich rühmt, das gegebene Ding an sich los geworden zu sein). Dies geschieht zuerst in dem **Ersten Entwurf u. s. w.** und der Einleitung dazu (WW., III, p. 1—268, 269—326). Hier wird der Unterschied zwischen Naturgeschichte und Naturwissenschaft oder spekulativer Physik darein gesetzt, dass jene die Natur als Produkt, diese dagegen als produktiv (als *natura naturans)* betrachte, eben darum zu ihrem Organ nicht die zersplitternde Reflexion, sondern die das Ganze festhaltende Anschauung habe. Da sich ein Produzieren nicht ohne Produkt denken lässt, im Produkt aber das Produzieren erlischt, so wird die Natur (ganz ähnlich wie oben das Ich) als sich selber begrenzendes Produzieren oder als zwei entgegengesetzte Thätigkeiten in sich enthaltend gedacht werden müssen. Vermöge dieses Gegensatzes ist es nun möglich, dass die Natur ihre Unendlichkeit behauptet, obgleich sie fortwährend endliche (Schein-) Produkte setzt, denen aber durch den in ihnen liegenden Gegensatz der Trieb unendlicher Entwicklung innewohnt. (So erhalten sich durch die geschlechtliche Einseitigkeit der Individuen die Gattungen). Wie im Strom der Wirbel unveränderlich ist, trotz des steten Wegfliessens der einzelnen Tropfen, so auch in dem Strome der unendlich produzierenden Natur, wo die Hemmungspunkte Qualitäten oder auch Naturmonaden, also die Naturphilosophie ein qualitativer Atomismus heissen könnten. Später wird anstatt jener beiden Ausdrücke Kategorieen der Natur gesagt. Vermöge dieses Gegensatzes erscheint die Natur als ein Kampf des verallgemeinernden und individualisierenden Prinzips, welcher die verschiedensten Versuche darstellt, das absolute Gleichgewicht herzustellen. In diesen Versuchen tritt uns eine dynamische Stufenfolge entgegen, die in dem Ersten Entwurf in abwärtsgehenden, dagegen in der **Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses** (WW., IV, p. 1—70) und später immer in aufsteigender Ordnung dargestellt wird. Die erstere Anordnung, die ganz gegen den Geist des Systems diesem fast das Ansehen einer Emanationslehre giebt, ist wohl besonders gewählt, weil in der organischen Welt, namentlich bei dem Gattungsprozess, am prägnantesten sichtbar wird, wie die Natur durch Krieg gegen die Permanenz die Permanenz befördert. Dazu kam, dass *Schelling* die höhere Dignität des Organischen nur so glaubte retten zu können, dass er das Leben in dem Toten erlöschen liess. Später zeigte sich, dass es kein so grosser Unterschied war, ob man in der früheren Weise sagte, das Höhere verliert sich im Niederen, oder, es erhebt sich aus ihm. Eine wesentliche Differenz zwischen den Behauptungen des Ersten Entwurfs und späterer Darstellungen betrifft die drei physiologischen Funktionen. Der von *Herder* angeregte *K. Fr. Kielmeyer* hatte nicht nur durch seine Rede **über die Verhältnisse der**

organischen Kräfte (1793), sondern auch durch Hefte, die in Abschriften im Schellingschen Kreise zirkulierten (ich selbst besitze eine von *Steffens* Hand) auf *Schelling* ebenso mächtig gewirkt, wie auf den späteren Gegner der Naturphilosophie *Cuvier*. Bei ihm war die Sensibilität stets der Irritabilität und Reproduktion vorgesetzt. Dies behielt *Schelling* bei, und parallelisierte ihnen, weil das Organische nur in höherer Potenz wiederholt, was das Anorganische (*Schelling* schrieb eine Zeit lang: Anorgische) zeigt, den Magnetismus, die Elektrizität und den chemischen Prozess, so dass dem Magnetismus die höchste Stelle eingeräumt wird. Dies nun hat er später zurückgenommen, und der Umgang mit *Steffens* möchte zu dieser und anderen Modifikationen wohl beigetragen haben. In der Deduktion der Kategorieen der Natur handelt es sich um dreierlei. Erstlich um die Konstruktion der Materie aus jenem ursprünglichen Produzieren. Da zeigt sich, dass die hinausstrebende Thätigkeit die erste Dimension und Repulsionskraft *Kants*, die zurückstrebende, individualisierende Thätigkeit aber *Kants* Attraktionskraft und die zweite Dimension giebt, deren Vereinigung dritte Dimension, Materie, Schwere ist, so dass Schwere nicht Attraktion (allein), und dass sie nicht Eigenschaft, sondern das eigentliche Wesen der Materie ist. Das Zweite ist hier nun die Wiederholung dieser selben Konstruktion als Selbstkonstruktion der Materie in den dynamischen Kategorieen: Magnetismus (Linearkraft), Elektrizität (Flächenkraft), chemischem Prozess (gegenseitige Raumerfüllung), der also ebenso Schwere in zweiter Potenz genannt werden kann, wie Magnetismus höhere Potenz der linearen Thätigkeit ist, die als Bedingung aller Erscheinung nie in Erscheinung tritt. Neben diesen Potenzierungen aber jener drei primitiven Kategorieen muss es eine Erscheinung geben des sie alle drei bedingenden Potenzierens und Konstruierens, und diese, gleichsam ein Ansatz zum Reflektiertsein und Denken, ist das Licht. Während die Konstruktion erster Potenz höchstens Gewichts- und Dichtigkeitsunterschiede abzuleiten vermag, bildet diese Konstruktion zweiter Potenz oder Rekonstruktion die Grundlage für das, was *Kant* Qualitäten nennt: der Magnetismus für die Kohäsionszustände, die Elektrizität für die sinnlich empfindbaren Qualitäten (Farbe u. s. w.), der chemische Prozess für die chemischen Eigenschaften, die sich eben darum im Zustande der Flüssigkeit (des nicht durch Länge und Breite Alleinbestimmtseins) am meisten zeigen. Der chemische Prozess enthält den Magnetismus und die Elektrizität in sich, aber in seiner Weise als Stoffe, den ersteren nach *Steffens* im Kohlen- und Stickstoff, die letztere im Sauer- und Wasserstoff. Alle drei Prozesse sollen sich im Galvanismus vereinigen, den *Schelling*, da er sich für *Galvani* und gegen *Volta* erklärt, als die Schwelle zur dritten Stufe ansieht, auf welcher

sich der Magnetismus zur Sensibilität, die Elektrizität zur Irritabilität, der chemische Prozess zur Reproduktion potenziert, welche letztere, wo geschlechtlicher Gegensatz gegeben ist, als Gattungs-, wo nicht, als Kunst-Trieb sich zeigt. Die Frage aber, welche die Naturphilosophie zu beantworten hat: wie kommt Natur zur Intelligenz, beantwortet sich hier so: sie kommt dazu im Organismus, und zwar in dem höchsten Organismus, im Menschen, in welchem die Intelligenz erwacht. Es bedarf keiner besonderen Hinweisung auf *Kants* Kritik der teleologischen Urteilskraft, um zu sehen, wie *Schelling* deren Resultat benutzt.

5. Bei dem entschiedenen Parallelismus zwischen der Transscendental- und Naturphilosophie, den die ausdrücklichen Hinweisungen in jeder von ihnen auf die entsprechenden Stufen der anderen noch mehr hervortreten liessen, so dass sich jedem fast unwillkürlich das Schema zweier in entgegengesetzter Richtung sich bewegenden Strömungen aufdrängt, lag der Gedanke, dem System durch eine Verbindung beider einen formellen Abschluss zu geben, zu nahe, als dass *Schelling* eine solche nicht hätte versuchen sollen. Alles drängte dazu, sagt er mit Recht. Dass er dieselbe, „früher als er selbst wollte", in der stets von ihm als die einzig authentische bezeichneten Darstellung seines Systems (WW., IV, p. 105—212) dem Publikum vorlegte, dazu bewogen ihn die ganz entgegengesetzten schiefen Beurteilungen seines Systems. Einmal derer, die es Naturphilosophie nannten, denen er hier abermals zeigen wollte, dass Naturphilosophie nur ein Teil des Systems sei; zweitens derer, die mit *Reinhold* sein System mit der Wissenschaftslehre identifizierten. Diesen will er zeigen, nicht nur dass die Transscendental-Philosophie nur ein Teil des Systems sei, sondern dass *Fichte*, indem er sie zur ganzen Philosophie machte, über den Standpunkt der Reflexion und einen bloss subjektiven Idealismus nicht herauskomme, während sein System produktiv verfahre und objektiver Idealismus sei. Er nennt es eben deswegen absolutes Identitätssystem, und erklärt die Annäherung an die Form des Spinozistischen Philosophierens aus der Verwandtschaft des Inhalts beider Lehren. Er beginnt diese Darstellung mit der Definition der Vernunft als der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven (Subjekt-Objekt), zu welchem Begriff man komme, wenn man im Denken vom Denkenden abstrahiere. Die Vernunft ist das Wahre an sich; daher heisst die Dinge an sich erkennen, sie erkennen wie sie in der Vernunft sind. Sie ist das Absolute, ausser dem nichts ist. Weil sie die absolute Identität, deswegen ist das Gesetz der Identität Gesetz alles Seins. Indem sie das Sein schlechthin, so ist alles, was ist, seinem Wesen nach oder absolut betrachtet, die absolute Identität selbst. Nur *Spinoza* hat bis jetzt erkannt, dass von einem Heraustreten des Absoluten aus sich

nicht die Rede sein kann, sondern dass alles die Unendlichkeit, das Absolute das All selbst ist. (Der Ausdruck Gott kommt, worauf *Schelling* später Gewicht gelegt hat, in dieser authentischen Darstellung für das Absolute nicht vor). Wenn aber ausser dem Absoluten nichts ist, so folgt, dass auch das wirkliche und wahre Erkennen desselben, wie es die Philosophie darbietet, nur Selbsterkennen des Absoluten sein kann, so dass, um es zu erkennen, man sich in dieses Selbsterkennen versenken, das Absolute selbst sein muss. Findet aber ein Selbsterkennen nur statt, wo eines sich als Subjekt und Objekt setzt, so muss auch das Absolute in diesen Gegensatz eingehen, und wir haben also die Identität (das Subjekt-Objekt) als subjektive und als objektive, d. h. in der quantitativen Differenz, dass dort die Subjektivität, hier die Objektivität vorwiegt. Die Vernunft als jene ist Geist, als diese Natur; in beiden, die vom Standpunkt der Vernunft aus betrachtet dasselbe sind, ist das Absolute *actu* gesetzt. Innerhalb jeder von beiden geben die verschiedenen Verhältnisse von Subjektivität und Objektivität die bestimmten Ausdrücke oder Potenzen des Absoluten, von denen natürlich die mit vorwiegender Objektivität der Natur, die mit vorwiegender Subjektivität dem Geiste (der Geschichte) angehören, jene in dem realen, diese in dem idealen Teile der Philosophie betrachtet werden. Das ganze System kann daher sehr gut unter dem Schema eines grossen Magneten vorgestellt werden, in welchem der Indifferenzpunkt mit $A = A$, dagegen die auf beiden Seiten von ihm sich befindenden Pole mit $^{+}A = B$ oder $A = B^{+}$ bezeichnet werden können, zwischen welche dann die sich korrelaten oder entgegengesetzten Stufen vorwiegender Subjektivität und Objektivität fallen. Die Frage, ob dieses System Realismus oder Idealismus sei, hat keinen Sinn, indem es nur Einheit des Reellen und Ideellen statuiert, ja jedes einzelne ihm nur insofern ist, als es Ausdruck dieser Einheit ist. Die Darstellung stellt sich nun, um an das von ihr gebrauchte Schema anzuknüpfen, an den Pol der vorwiegenden Objektivität, also zu derjenigen Naturpotenz, in welcher die Subjektivität am meisten zurückgedrängt ist, und die daher als die erste (A^1) bezeichnet wird. Als dieses *primum existens* wird die Materie bezeichnet, in der die beiden Momente als Expansiv- und Attraktionskraft zur Schwerkraft verbunden sind, welche letztere also als der Grund anzusehen ist, auf dem als dem verborgen bleibenden die existierende Materie ruht. Wegen der Wichtigkeit, die auf der folgenden Stufe, bei den dynamischen Prozessen, das Licht hat, wird diese ganze Stufe (A^2) mit seinem Namen bezeichnet. Wie in der allgemeinen Deduktion wird auch hier der Magnetismus als Wiederholung der linearen Funktion und die Kohäsion als seine Erscheinung bestimmt. Hinzugefügt wird aber *Steffens* Lehre von einer

Kohäsionsreihe der Körper, in welcher Kohlen- und Stickstoff die Pole, Eisen den Indifferenzpunkt bilde (s. § 322, 5). Die schon früher ausgesprochenen Sätze über Elektrizität, nach denen Sauerstoff und Wasserstoff sich wie Pole, Wasser wie ihr Indifferenzpunkt verhalten, werden mit jener Lehre verbunden, beiden Gesetzen kosmische Bedeutung gegeben, und nun von einer Nord- und Süd-, sowie von einer Ost- und Westpolarität gesprochen; die Ausgleichung der letzteren giebt, das Festwerden des Gegensatzes von Ost und West verhindert das Wasser (so beim Monde). Neu sind in dieser Partie die Sätze über das Licht und die Farben, in denen *Schelling* sich *Goethe* annähert. Neu ist ferner, dass der chemische Prozess, der hier nach Magnetismus und Elektrizität abgehandelt wird, weil er über beiden steht, mit dem Galvanismus als eins gesetzt wird. Die Vereinigung von Schwerkraft und Licht, in der jene als blosse Potenz gesetzt wird, ist der Organismus (A^3), bei dem die Form erhalten wird durch die unter A^2 behandelten Prozesse, zu denen aber, wie früher gezeigt worden ist, ein sie hinderndes hinzutritt. Wie A^2 auf A^1 als seinem Grunde ruht, so bilden beide den Grund für A^3. Der Organismus zeigt die absolute Identität als existierend, er ist der alleinige Zweck. Darum ist auch die anorganische Natur organisiert, nämlich für die Organisation, der, nachdem sie hervorgegangen, das untaugliche Residuum als unorganische Masse gegenüber stehen bleibt. Die Erde bringt Tiere und Pflanzen nicht hervor, sondern wird sie; was keins von beiden werden konnte, nennen wir das Tote. Nach einigen antithetischen Bemerkungen über Pflanzen und Tiere, die mit früher dagewesenen Antithesen (des Nordens und Südens, des Wassers und Eisens u. s. w.) parallelisiert werden, bricht die Abhandlung ab und verspricht für die Zukunft eine Darstellung, „wo ich die Leser von einer Stufe der organischen Natur zur anderen bis zu den höchsten Thätigkeitsäusserungen in derselben, von da zur Konstruktion der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkte führe, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wo ich sie hierauf von diesem Punkte aus zur Konstruktion der ideellen Reihe einlade, und ebenso wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Faktors positive Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negative zur Konstruktion des absoluten Schwerpunktes führe, in welchen als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz Wahrheit und Schönheit fallen".

6. Es hat eigentlich etwas Auffallendes, dass in den eben angeführten Schlussworten nur von Wahrheit und Schönheit die Rede ist, da doch in den Vorlesungen über Philosophie der Kunst (WW., V, p. 353—736), die *Schelling* um dieselbe Zeit hielt, wo er seine Authen-

tische Darstellung schrieb, er eine Übersicht des ganzen Systems giebt, die völlig übereinstimmt mit der im Jahre 1806 in seinen Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (WW., VII, p. 140—197) gegebenen Übersichtstafel. Nach dieser aber manifestiert sich Gott als All; und zwar einerseits in den drei Potenzen des relativ realen Alls: Schwere (Materie), Licht (Bewegung), Organismus (Leben), welche zusammen das Weltgebäude geben, das im Menschen gipfelt, andrerseits in den drei Potenzen des relativ idealen Alls: Wahrheit (Wissenschaft), Güte (Religion), Schönheit (Kunst), die zusammen die Geschichte mit ihrem Gipfelpunkt, dem Staate bilden. Beide Reihen aber fasst zusammen die Philosophie, die nicht nur Wissenschaft, sondern auch Tugend und Kunst ist und die absolute Identität wieder herstellt. Dass die Güte in den Schlussworten der Authentischen Darstellung ausgefallen ist, muss demnach als ein blosses Versehen angesehen werden. Hätte *Schelling*, dessen Erster Entwurf und Transscendentaler Idealismus, sowie die gleich zur Sprache kommenden Vorlesungen über akademisches Studium allmählich die Erwartung verbreitet hatten, er lasse jede seiner Vorlesungen drucken, ja von dem wegen der vielen, stets einen neuen Ansatz nehmenden Untersuchungen man angefangen hatte zu glauben, er mache seinen Bildungsgang nur vor dem Publikum, die eben erwähnten Vorlesungen über Philosophie der Kunst, sowie die aus Jenaer und Würzburger Kollegienheften im Jahre 1804 redigierte ausführliche Arbeit System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (WW., VI, p. 131—576), die beide erst nach seinem Tode nach seinem handschriftlichen Nachlass gedruckt worden sind, selbst herausgegeben, so wäre nicht mit scheinbarem Recht bis heute wiederholt worden, dass *Schelling* nur Fragmentisches geleistet habe, überall in den Anfängen stecken geblieben sei. Die beiden eben genannten Schriften behandeln mit grosser Ausführlichkeit gerade die Schlusskapitel, die erstere der Geistes- oder Geschichtswissenschaft, die zweite der Naturphilosophie. In der Wirkung haben freilich die wirklich Fragment gebliebenen Schriften diese vollendeten übertroffen, welche bloss den Zuhörern bekannt wurden, es sei denn, dass man darauf ein grosses Gewicht legen wollte, dass unter denen, welche sie gehört haben, auch *Hegel* sich befunden haben soll. Die Philosophie der Kunst, aus der übrigens einzelne Partieen früh gedruckt wurden, so die Partie, welche das Christentum betrifft, in den Vorlesungen über akademisches Studium, der Aufsatz über Dante im kritischen Journal u. s. w., stützt sich ebenso auf *Kants* Kritik der ästhetischen Urteilskraft, wie sich die naturphilosophischen Arbeiten *Schellings* auf *Kants* Metaphysik der Natur und Kritik der teleologischen Urteilskraft gestützt hatten. *Schelling* spricht es wiederholt

aus, dass *Kant* hier den Grund gelegt habe, was doppelt bewundernswert sei, da die eigene Anschauung von Kunstwerken ihm ganz abgegangen sei. Ausser *Kant* ist es besonders *Winckelmann*, „der Unübertroffene und Unübertreffliche", an den er sich anlehnt. Nach ihm *Schiller*, dessen ästhetische Abhandlungen vielfach angezogen werden. Endlich die beiden *Schlegel*. Sowohl *Friedrich*, den seine geniale Betrachtung der Geschichte der Kunst zu Resultaten geführt hatte, die sich mit dem berühren, was *Schiller* durch Betrachtung ihres Wesens gefunden hatte, als auch *Aug. Wilhelm*, dessen Berliner Vorlesungen vom J. 1801 *Schelling* bekannt waren, noch ehe sie gehalten wurden. Dass beider Männer Verdienste von ihm nicht mehr hervorgehoben werden, hat wohl persönliche Gründe. Charakteristisch ist dabei für die ganze Vorlesung die Begeisterung für das Altertum. Gegen die Griechen treten die Römer zurück, neben beiden werden eigentlich nur noch die Italiener berücksichtigt, unter den anderen Nationen nur *Calderon*, *Shakespeare* und *Goethe*. Unter diesen dreien kommt der Mittelste beinahe am niedrigsten zu stehen, obgleich *Schelling* eingesteht, von *Calderon* nur ein einziges Stück zu kennen. Die Vorlesungen zerfallen in einen Allgemeinen Teil (p. 373—487), der die Kunst im allgemeinen, dann ihren Stoff, endlich ihre Form, und in einem besonderen Teil (p. 488—736), welcher die besonderen Kunstformen konstruiert. Diesen kunstphilosophischen Erörterungen werden aber andere allgemeinerer Art vorausgeschickt, die von den Anfangsparagraphen der Authentischen Darstellung sich durch grössere Ausführlichkeit, dann aber auch dadurch unterscheiden, dass hier immer anstatt Absolutes Gott gesagt wird. Das Gleiche gilt von dem ungedruckt gebliebenen System der gesamten Philosophie. Dadurch kann er mit dem Worte Vernunft den bestimmteren Sinn verbinden, dass darunter der Reflex Gottes verstanden wird, in welchem die Potenzen des reellen und ideellen Alls zusammengefasst werden, und der sich zu Gott verhält wie Abbild zu Urbild oder wie Indifferenz zu Identität. In beiden Darstellungen übrigens tritt er einer Menge von Missverständnissen entgegen, die sein System erfahren habe. Namentlich kann er nicht eindringlich genug einprägen, dass es für den Philosophen, dessen erste und einzige Voraussetzung es sei, dass es ein und dasselbe sei, das da weiss und das da gewusst wird, so etwas wie das Endliche gar nicht giebt, dass uns das Endliche, darum auch die quantitativen Unterschiede der Potenzen nur dadurch entstehen, dass wir von dem Absoluten absehen, also das All ansehen, wie es nicht ist. Nicht wenn es vom Standpunkt des Absoluten betrachtet wird, dagegen aber für den Standpunkt der Reflexion ist es. Beides zusammen: es ist blosse Erscheinung. Durch den Vorwurf des Pantheismus solle man sich von dieser allein

wahren Lehre nicht abschrecken lassen. Ebenso solle man nicht das Absolute ansehen als die dem Gegensatz des Subjektiven und Objektiven gleichsam nachfolgende Einheit beider. Vielmehr müsse die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, des Affirmierenden und Affirmierten, in der das Affimierte immer auch das Affimierende sei, als das absolute *Prius* gedacht werden. Aus dem allgemeinen Teil der Kunstphilosophie ist hervorzuheben, dass da den Stoff der Kunst die Dinge bilden sollen, wie sie in Gott sind, d. h. ihre ewigen Urbilder oder göttlichen Formen, Ideen aber als real dargestellt Götter sind, Mythologie der eigentliche Stoff der Kunst ist. Der auch sonst durch die Kunst hindurchgehende Gegensatz des Antiken und Modernen zeigt sich hierin so, dass die Mythologie der Alten von dem Geschlecht (das ähnlich produzierte wie der Bienenschwarm die Waben), die der Modernen von den Einzelnen gebildet wird. Die Untersuchungen über das Erhabene und Schöne, das Naive und Sentimentale, über Stil und Manier bilden den Übergang zu dem besonderen Teil und dem System der einzelnen Künste. Der in der allgemeinen Philosophie konstruierte Gegensatz des (relativ) Realen und Idealen begründet den Gegensatz der bildenden Kunst und der Poesie. Jene gliedert sich in Musik, Malerei, Plastik. In jeder von ihnen aber wiederholen ihre drei Momente eigentlich die drei Künste selbst, indem der Rhythmus, die Melodie und die Harmonie das Musikalische, Malerische und Plastische in der Musik, das Helldunkel, die Zeichnung und das Kolorit in der Malerei die Architektur, das Basrelief und die Skulptur in der plastischen Kunst wiederholen. Ebenso wiederholen sich alle drei in der redenden Kunst als Lyrisches, Episches und Dramatisches. Wie innerhalb der Epen *Dantes* grosses Gedicht, so bildet innerhalb der Dramen der Faust eine Gattung für sich. Genaues Eingehen in einzelne Kunstwerke macht diese Vorlesungen, bei denen stets bedacht werden muss, dass sie im J. 1802 geschrieben wurden, höchst anziehend. Man wird schwerlich es einen Zufall nennen können, dass *Schelling* über das Lyrische am schnellsten hinweggeht.

7. Nicht in mathematischer, stets an *Spinoza* erinnernder Form, sondern in der Weise anregenden Räsonnements entwickelt *Schelling* sein System als Ganzes in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (WW., V, p. 207 ff.). Sie beginnen damit, den Begriff der absoluten Wissenschaft zu fixieren oder das Urwissen, auf welchem als der unmittelbaren Einheit des Idealen und Realen alles andere Wissen beruht. In diesem Wissen erscheint das Universum (oder Gott) gerade so, wie es in der Natur erscheint, nur als Selbsterkennen. In der zweiten Vorlesung wird gezeigt, dass die Wissenschaft nicht Sache des Einzelnen, sondern der Gattung, darum

für eine vollkommenere Vergangenheit zeugende Tradition sei, von welcher die Akademieen durch das stete Zurückführen auf das Urwissen zu zeigen haben, dass sie nicht nur durch Tradition und Autorität gelte. In der dritten Vorlesung werden die Vorbedingungen der Wissenschaft, das, was gelernt wird, sowie das, wodurch gelernt wird, das Gedächtnis, betrachtet und gepriesen, nicht ohne Seitenblicke auf die moderne Pädagogik, die beides verachte. Mit der vierten Vorlesung beginnt die enzyklopädische Übersicht der Wissenschaften, so dass mit der reinen Vernunftwissenschaft der Anfang gemacht wird. Hier wird die Mathematik der Alten als die ideenvollere der modernen, die nur an den Symbolen der Ideen festhalte, als Muster vorgehalten; dann wird zur Philosophie übergegangen, und in der fünften Vorlesung deren angebliche Gefährlichkeit für Staat und Religion beleuchtet. Nur wo der gemeine Verstand, der auch in der Wissenschaft zur Ochlokratie führe, sich Philosophie nennt, wie in Frankreich, d. h. wo Ideenlosigkeit sich diesen Namen giebt, führt sie zur Pöbelherrschaft. Denn dem gemeinen Verstande steht spanische Schafzucht höher als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers, und die Nützlichkeit und bürgerliche Moral mit ihren ersten Bürgern anstatt der Könige höher als der durchaus aristokratischen Philosophie das Absolute und die Ideen, die ihr wie der Monarch und die Freien über den einzelnen Dingen, den Leibeigenen, erhaben sind. Dann wird in der sechsten Vorlesung das Studium der Philosophie genauer betrachtet und die Thatsachenphilosophie, der Verstandesdogmatismus, die Herrschaft der auf ganz empirischer Basis ruhenden Logik, die nur für das Endliche Giltigkeit hat, endlich der Dualismus, der verhindert, die Psychologie als einen Teil der Physik anzusehen, als die Haupthindernisse wahrer Philosophie angegeben. Die siebente Vorlesung macht durch Vergleichung der Philosophie mit den positiven Wissenschaften den Übergang zu den Fakultäten, die achte enthält die berühmte historische Konstruktion des Christentums, welche dasselbe, namentlich in seinem Gegensatz zum Griechentum als dem Kulminationspunkt der Naturreligion dahin definiert, dass die christliche Religion nicht an Göttern Symbole des Unendlichen habe, sondern auf das Unendliche unmittelbar gehe, nicht die Religion auf die Mythologie, sondern vielmehr die Mythologie auf Religion gründe, freilich auch, während den Heiden die Natur offenbar war, in der Natur ein Geheimnis sehe, und darum der Wunder bedürfe. Die Versöhnung des Unendlichen und Endlichen ist der eigentliche Inhalt der Trinitätslehre, und das hat *Lessing* in dem Spekulativsten, das er je geschrieben, geahnt. Freilich hat, wie die neunte Vorlesung klagt, die Theologie die Tiefe jener Lehre verkennen lassen, und die ewige Menschwerdung als eine einmalige gefasst, so

dass hierin die Bewohner Indiens mit ihren vielen Inkarnationen mehr Verstand beweisen, als die ihnen gesandten Missionare. Zu solcher Verkümmerung kam die Theologie durch die Vergötterung der Bibel, die nicht von fern einen Vergleich mit den indischen Religionsbüchern aushält, und aus deren dürftigem Stoff nur die philosophische Bildung der Kirchenväter so viel Spekulatives herausziehen konnte. Die Bibel ist so das eigentliche Hindernis der Vollendung der Kirche geworden, ein toter Buchstabe ist an die Stelle der früheren, wenigstens lebendigen Autorität getreten; und nun, nachdem man die Theologie in Philologie verwandelt hat, giebt man sich Mühe, jüdische Fabeln, welche nach Anleitung der messianischen Weissagungen des Alten Testaments erfunden wurden, zu erklären. Die wahre, ewige Idee des Christentums bezeugt sich in Philosophie und Poesie mehr, als in solcher Theologie. Die zehnte Vorlesung betrachtet Historie und Jurisprudenz und charakterisiert die verschiedenen Formen der Historiographie. Der Staat wird als der objektive Organismus der Freiheit bestimmt, der antike Staat dem modernen mit seiner sogenannten bürgerlichen Freiheit, der nur zu viel Sklaverei beigemengt sei, deshalb vorgezogen, weil er mehr als Selbstzweck erscheine. Dies schliesst nicht aus, dass durch ihn Nebenzwecke, wie Sicherheit, miterreicht werden. In der elften Vorlesung wird die Naturwissenschaft abgehandelt und gezeigt, wie die Hineinbildung des Absoluten in die besonderen Formen die ewigen Naturideen gebe, welche die Naturphilosophie darzustellen habe. Physik und Chemie werden in der zwölften, Medizin in der dreizehnten Vorlesung abgehandelt. Bei der letzteren wird *Brown* nicht unbedingt gelobt, aber anerkannt; die Krankheit wird als Organismus, die Pathologie als Naturgeschichte dieser Organismen gefasst, und die Hoffnung ausgesprochen, dass vergleichende Anatomie zu einer wirklichen Geschichte der zeugenden Natur führen werde. Den Schluss der anziehenden Schrift, deren ganzer Inhalt hier angegeben ward, weil *Schelling* hier sich über Gegenstände aussprach, über die er bisher nie zum Publikum gesprochen hatte, bildet in der vierzehnten Vorlesung die Philosophie der Kunst, welche vieles aus den eben charakterisierten Vorlesungen herüber nimmt. Mehr als dort geschehen war, wird hier der Zusammenhang zwischen Kunst und Staatsleben hervorgehoben, welcher sich namentlich im Altertum zeige, das mit seinen Festen und Denkmälern ein grosses Kunstwerk darstelle.

8. Der Ausdruck Ideen für das in den besonderen Formen sich manifestierende Absolute, der in den Vorlesungen zuerst erscheint, war eine Folge Platonischer Studien, denen *Schelling* sich in dieser Zeit hingab. Sie brachten ihn auch dahin, in seinem Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge (WW., IV) anstatt

der mathematischen Konstruktion, die ihrerseits von dem antithetisch-synthetischen Verfahren der ersten Schriften sich entfernt hatte, die Form des wissenschaftlichen Gespräches zu seiner Darstellung zu wählen. Bemerkenswert ist, dass hier der Urgegensatz als der des Unendlichen und Endlichen gefasst wird, die in dem Ewigen ihre Identität haben sollen, das von allen Gegensätzen nicht tangiert wird, in seinem Idealsein real, in seinem Denken Sein ist u. s. w. Diese Drei-Einigkeit, deren Manifestation in dem Universum sich zeigt, in dem die Gestirne als selige Götter leben, in deren von *Kepler* gefundenen Bewegungsgesetzen *Hegels* Dissertation den spekulativen Grund nachgewiesen haben soll, offenbart sich ebenso im spekulativen Erkennen, in dem sie im Anschauen dem Endlichen, im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft dem Ewigen untergeordnet wird. Das Denken wird am ausführlichsten behandelt, und dabei gezeigt, dass Begriff, Urteil und Schluss nicht empirisch aufzunehmen seien, sondern sich durch die Aufnahme des Unendlichen, Endlichen und Ewigen unter das Unendliche als notwendige Denkformen ergeben. Freilich als solche, die für die Vernunftbetrachtung nicht ausreichen; wie denn die unberechtigte Herrschaft der Logik im Vernunftgebiet die Folge gehabt habe, dass den drei Schlussformen entsprechend man das Absolute in Seele, Welt und Gott habe zerfallen lassen. Die Charakteristik der vier einseitigen Auffassungen des Absoluten (Materialismus, Intellektualismus, Realismus, Idealismus), die mit den vier Weltgegenden verglichen werden, und im Gegensatz zu ihnen die Schilderung der wahren Philosophie mit ihrer ewigen Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen schliesst die Darstellung. An den Bruno schlossen sich als Ergänzung die Ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie (WW., IV) in der Neuen Zeitschrift für spekulative Physik, welche sich sehr ausführlich über die absolute Erkenntnisart auslassen, und mit steter Polemik gegen *Fichte,* der sich nicht genug über das empirische Ich, darum auch nicht zur intellektuellen Anschauung erhoben habe, die letztere preisen. Sie den Schwachen zugänglich zu machen, dazu verpflichte nichts; sie besteht darin, dass man sich mit dem Absoluten ganz als eins setzt, selbst zum Absoluten wird, und darum eine ganz unmittelbare Erkenntnis des Absoluten besitzt. Sie ist darum weit entfernt von dem, was *Fichte* durch Beobachtung des eigenen Thuns findet; hier vielmehr hört das eigene Thun auf. Darum wird auch im Gegensatz zu *Fichte Spinoza* gepriesen, der dem viel näher komme, das Absolute als wirkliche Einheit, nicht als blosse Vereinigung oder Synthesis zu fassen. Im Absoluten ist alles absolut, vollkommen, ewig; es existiert in ihm als Idee. Darum ist es auch ein Missverständnis, dass die Philosophie das Besondere abzuleiten, das Tier, die Pflanze

u. s. w. zu konstruieren habe; vielmehr zeigt sie, dass und warum das Universum in Gestalt der Pflanze, in Form des Tieres u. s. w. gedacht werden müsse. Das Besondere konstruiert die Philosophie so wenig, dass für sie, was man Besonderes nennt, vielmehr gar nicht da ist. Was man wirkliche Welt nennt, muss für die Konstruktion des Universums aufgegeben werden: so weit ist sie davon entfernt, das Wirkliche zu konstruieren. Hinsichtlich der Terminologie ist bemerkenswert, dass ähnlich wie bei *Spinoza* (s. 272, 7) hier das Wort Gott nicht gebraucht wird, um das ganze Absolute, sondern um die eine Erscheinungsform desselben zu bezeichnen, so dass die Einbildung des Unendlichen in das Endliche die Natur, die des Endlichen in das Unendliche Gott geben soll. Die Abbilder beider sind dann die erscheinende Natur und die Ideen, Natur und Gott aber die Absolutheit der Form und des Wesens in ewiger Durchdringung. Die Abhandlungen in der neuen Zeitschrift sind, abgesehen von den genauen Betrachtungen des Weltgebäudes, auch darin interessant, weil sie zeigen, inwieweit sich Modifikationen seiner Naturphilosophie im Einzelnen mit dem Festhalten des ganzen Standpunktes vereinigen lassen. Wo er diesen selbst verlassen hat, darüber hat sich *Schelling* in den Zusätzen zur zweiten Ausgabe der Ideen (1803) ausgesprochen. Nicht als Ergänzung, wohl aber als Rechtfertigung schliesst sich an den Bruno die Schrift Philosophie und Religion (WW., VI) an, veranlasst dadurch, dass *Eschenmayer* in einer später zu nennenden Schrift (s. § 319, 3) das Identitätssystem, dessen vollkommenste Darstellung er im Bruno sah, nur als einen Teil der Erkenntnis der Wahrheit wollte gelten lassen, und ferner in demselben den Nachweis vermisste, warum die besonderen Potenzen Realität gewännen, die jetzt wie eine blosse Zufälligkeit erschienen. *Schelling* sucht nun in dieser Schrift hauptsächlich jene beiden Behauptungen zu widerlegen, und also erstlich darzuthun, dass das Heilige nicht noch über das Ewige, die Religion nicht noch über die Philosophie, Gott nicht noch über das Absolute hinausgehe. Dies müsse allerdings denen so erscheinen, die keine andere Philosophie vor Augen haben, als die dogmatische oder kritische, von denen jene (kategorisch) das Absolute als Weder-Noch der Gegensätze, diese (hypothetisch) nur als Verbindung von ihnen fasse; während die wahre Philosophie (*Spinoza* und das Identitätssystem), welche darin dem disjunktiven Schlusse analog ist, diesen Gegensatz ganz leugnet, das Absolute fasst, wie es durch sein Realsein ideal ist und umgekehrt, darum aber auch ein unmittelbares Erkennen, intellektuelle Anschauung ist, von der *Fichtes* vermitteltes Erkennen weit entfernt ist. Wichtiger, weil hier die ersten Spuren der späteren Schellingschen Lehre erkennbar werden, ist die Behandlung der zweiten Aufgabe, die sich *Schelling* stellt, die Ab-

leitung der endlichen Dinge aus dem Absoluten. Sowohl der Dualismus als der Emanatismus wird verworfen, und als einzig mögliche Ansicht die aufgestellt, dass die im Absoluten nur als Möglichkeit enthaltenen Dinge durch ein nicht aus jenem, sondern nur aus ihnen selbst zu erklärendes sich Verselbständigen, also durch einen Abfall oder eine Entfernung vom Absoluten, die mit den höchsten Problemen der praktischen Philosophie zusammenhänge, in Existenz treten. Dieser Akt der Freiheit, auf dessen Bedeutung niemand ein klareres Licht geworfen hat, als *Fichte*, realisiert das, was als Trennung vom allein wahren Sein das Nichts ist, und erzeugt daher nur Nichtiges, das in der unendlichen Reihe endlicher Ursachen und Wirkungen steht. Dieses in Ichheit verwandelte Nichts mit *Fichte* zum Prinzip der Philosophie machen, heisst sie auf den Sündenfall gründen, während die wahre Philosophie darin nur den freilich unabwendbaren Abfall sieht, der in sich Nichts ist, darum dem Nichtigen, Nichtabsoluten verfallen lässt. Wenn *Leibnitz* die sinnliche Welt als verworrene Vorstellung fasste, so ahnte er wohl so etwas; nur dass er nicht einsah, dass hier ein Punkt sei, der mit der Frage nach dem Bösen genau zusammenhänge. Die wiederhergestellte Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, die Versöhnung, ist das Ziel in dem Epos der Weltgeschichte, die eine Ilias und Odyssee der Menschheit darstellt. Dieses Epos beginnt mit den höheren Naturen, den Göttern und Heroen, welche die ersten Erzieher der Menschen waren und mit wachsender Deterioration der Erde von ihr verschwanden. Da aber die sinnliche sowie die endliche Existenz überhaupt das Gegenteil des wahren Seins ist, so ist die Sehnsucht nach einer individuellen Unsterblichkeit ein Verlangen nach dem, was der Weise schon jetzt los zu werden sucht. Man könnte demgemäss sagen, je nichtiger ein Mensch, desto mehr verdiene er die Fortexistenz; je vollendeter er ist, desto früher werde er als reine Idee ohne jedes andere Beiwerk ewig sein. Wenn in der Versöhnung der Abfall getilgt ist, so ist das Resultat nicht der blosse Ausgangspunkt, sondern der Abfall ist zum Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes geworden, indem die Ideen, die in dem zur Selbstheit gewordenen Angeschauten gleichsam geopfert waren, dazu gelangen, wieder in der Absolutheit zu sein, was in der vollendeten Sittlichkeit geschieht. Da, wie sich später zeigen wird, die veränderte Schellingsche Lehre den Gegensatz zwischen der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem überwindet, so ist es erklärlich, dass *Fichte* in der Zeit seines grössten Zorns gegen das letztere diese Schrift am erträglichsten findet. Was er nicht so offen bekennt, und was auf der anderen Seite *Schelling*, oft zu weit gehend, in seiner Streitschrift gegen *Fichte* hervorgehoben hat, ist, dass vieles aus dieser Schellingschen Schrift in *Fichtes* spätere

Lehren übergegangen ist. Mit Stolz pflegte *Schelling* später zu bemerken, dass selbst der Titel „Anweisung zum seligen Leben" nicht von *Fichte* selbst erfunden sei.

9. In derselben Zeit wie der Bruno und Philosophie und Religion wurde an einer Schrift gearbeitet, die ihren letzten Abschluss aber erst im Jahre 1805 erhielt; es ist das System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (s. unter 6). Es blieb ungedruckt; vielleicht weil er es für unnütz hielt, da *Kleins* Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des Alls (Würzburg 1805), die *Schelling* oft als eine gute Darstellung seiner Lehre gerühmt hat, in ihrem zweiten Abschnitte (der erste, historisch-kritische, ist *Kleins* eigene Arbeit) ziemlich vollständig das geben, was in diesem Heft seiner Jenaer und Würzburger Vorlesungen zu finden ist. Die allgemeine Philosophie (p. 137—214) wird darin zuerst abgehandelt, und hier ausführlicher und zum Teil deutlicher als in der Authentischen Darstellung gezeigt, dass das Absolute, hier stets Gott genannt, von dem Gegensatz des Subjektiven und Objektiven oder dem des Affirmierens und Affirmiertseins gar nicht tangiert werde, und dass sich die Vernunfterkenntnis von der Reflexion darin unterscheide, dass die letztere immer von dem Gegensatz als dem Ersten ausgehe, höchstens es zur Synthese der Differenten bringe, während für jene der Gegensatz gar nicht da ist, das Affirmierte als solches affirmierend sei. Die Vernunft als das Selbsterkennen Gottes hat deswegen zu ihrem einzigen unmittelbaren Gegenstande Gott. Nur muss dies nicht im Sinne des Dogmatismus verstanden werden, dem durch die Anwendung endlicher Denkformen Gott zu einem blossen Höchsten werde, einem Objekt, neben welchem andere Objekte existieren; während für die Vernunfterkenntnis Gott das Eine ist, aus dem nicht etwa anderes entspringt, sondern der die Affirmation seiner selbst ist. Neben dem Absoluten als dem alleinigen Sein kann ebenso wenig ein anderes Sein statuiert, wie daran gezweifelt werden, dass es das Sein ist. Was ist ist, sofern es ist, das Absolute; sofern es endlich ist, ist es nicht. Die Vernunft, für die es kein Endliches giebt, fragt daher nicht nach seinem Ursprunge. Wie kein Endliches, so giebt es für die Vernunfterkenntnis auch keinen Gegensatz. Darum steht auch in dem Selbsterkennen des Absoluten nicht auf der einen Seite blosses Subjekt, auf der anderen blosses Objekt, sondern auf jeder die ganze Identität; und auch die quantitative Differenz der einzelnen Stufen (Potenzen) ist nur da, wenn eine von ihnen isoliert wird. Im ganzen giebt es gar keine, auch keine quantitative Differenz. Der Standpunkt der Philosophie ist daher der der All-Einheit; sie statuiert nur das Sein des einen unterschiedslosen ewigen Alls, das lediglich der endlichen Betrachtungsweise als alles, als un-

endliche Zahl von Dingen erscheint. Bei dieser Begriffsbestimmung muss es eine Menge von Berührungspunkten mit *Spinoza* geben. Kaum in einer Schrift *Schellings* finden sich so viele Sätze, die wörtliche Entlehnungen aus der Ethik *Spinozas* sind, als in dieser. (Wenn ich dies früher, Entwickl. d. deutsch. Spekulation, II, p. 193, von den Aphorismen in den Jahrb. f. Medic. sagte, so ist beides leicht zu vereinigen: die Aphorismen sind Auszüge aus dieser Schrift). Übrigens muss man nicht denken, dass die Anlehnung an *Plato*, wie sie der Bruno gezeigt hatte, spurlos verschwunden, und *Schelling pure* zu *Spinoza* zurückgekehrt wäre. Wie wir es auch sonst wissen, gelten ihm in dieser Zeit *Plato* und *Spinoza* als die weitaus grössten Philosophen; und so knüpft er denn an die eben angeführten rein Spinozistischen Sätze sogleich die an, welche die Ideen als die ewigen Wesenheiten der Dinge in Gott betreffen, und warnt davor, die Ideen mit *Spinoza* für blosse Modi des Denkens zu nehmen. Zwischen diesen, die nur subjektiv, und den Dingen, welche nur objektiv wären, oder vielmehr als Identität beider über beiden sollen die Ideen, die Urgestalten der Dinge, gleichsam ihr Herz, stehen. Wie die Ideen über dem Gegensatz des Subjektiven und Objektiven stehen, so hat auch der des Allgemeinen und Besonderen für sie keine Bedeutung, durch den sie zu blossen Gedankendingen gemacht würden. Vielmehr sind sie, d. h. ist das Sein der Dinge im All das allein Wahre, und die blosse Besonderheit und Endlichkeit das Nichtsein der Dinge. Dies ist, was ihre Erscheinung heisst. Die Erscheinung ist was konkrete Wirklichkeit heisst: konkret, weil Sein und Nichtsein darin verbunden ist; Wirklichkeit im gemeinen Sinne des Wortes. In sie fällt die Vielheit, in sie das Bedingtsein durch ein anderes Konkretes; sie alle zusammen als Allheit bilden den Widerschein des Alls, die *natura naturata*, in welche (nicht in die *natura naturans*) der Gegensatz des reellen und ideellen Alls fällt, die nothwendig jedes als eine Totalität endlicher Dinge erscheinen müssen. In der Vernunft verbinden sich beide wieder, so dass sie zum Absoluten sich verhält wie Indifferenz zur Identität oder zum Urbild das Gegenbild. Der zweite oder besondere Teil (p. 215—576) zerfällt in drei Abteilungen, von denen die ersten beiden die Naturphilosophie befassen, indem zuerst in der allgemeinen Naturphilosophie die Konstruktion des realen Alls (p. 215—277), dann in der besonderen Naturphilosophie die Konstruktion der einzelnen Potenzen desselben (p. 278—494) gegeben wird. Nachdem hier zuerst aus der Identität des Affirmierens und Affirmiertwerdens gefolgert ist, dass es nichts absolut Unbeseeltes in der Natur gebe, werden in ähnlicher Weise wie schon in früheren naturphilosophischen Schriften, nur ausführlicher und zum Teil deutlicher, zuerst Raum und Zeit als

Formen des in sich selbst Seins oder der Besonderheit der Dinge überhaupt, damit aber auch der Nichtigkeit deduziert, dann die Materie mit ihren zwei Attributen der Ruhe und Bewegung, welche, indem sie sich zu der realen Substanz als blosser Grund, als mütterliches Prinzip verhält, Schwere ist. Ihr steht gegenüber als Wesen, als väterliches Prinzip, das Lichtwesen, sich bethätigend in der Bewegung, oder vielmehr die Bewegung selbst, nur ohne Bewegliches. In ihm bethätigt sich das eigene Leben der Dinge, wie in der Schwere ihr Gehaltensein von dem All; denn durch dieses gravitieren sie gegen einander. Die verschiedenen Verhältnisse beider geben die quantitativ verschiedenen Potenzen der Natur, die nun ausführlich in Betracht gezogen werden. Zuerst wurden zwölf oberste Grundsätze oder Axiome der Naturphilosophie aufgestellt, welche die bisherigen Untersuchungen resumieren. Dann wird ähnlich wie in der Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses, ganz zuerst der Gestaltungs- oder Dimensionsprozess betrachtet, bei dem auch das Gesetz der Polarität sowie das der Triplicität als Typus aller Differenzen in der Natur zur Sprache kommt. *Steffens* Untersuchungen über absolute und relative Kohäsion, sowie über die Kohäsionsreihe der Körper werden hier vielfach benutzt. Hatte sich hier, in der ersten Potenz, die Bewegung (Form des besonderen Lebens) dem Sein untergeordnet gezeigt, so gilt in der zweiten Potenz das Entgegengesetzte. Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozess, denen Klang, Licht und Wärme entsprechen sollen, werden durchgenommen, das Feuer als das Auflösende aller Formen kurz berührt, und dann zu der dritten Potenz oder der organischen Natur übergegangen. Von dieser Partie gilt nun insbesondere, was oben (unter 6) gesagt wurde, dass *Schellings* Naturphilosophie nicht so sehr ein Torso ist, als viele meinen. Nach der Deduktion des Organismus überhaupt wird der Gegegensatz des Pflanzen- und Tierreichs, sowie ihr Indifferenzpunkt, die Infusionswelt deduziert, und dann zu den ihnen allen gemeinschaftlichen Funktionen übergegangen, so dass zuerst gezeigt wird, dass sich die erste Dimension und der Magnetismus in der Reproduktion, die zweite sowie die Elektrizität in der Irritabilität, die dritte Dimension und der chemische Prozess in der Sensibilität potenziert wiederhole. (Früher hatte *Schelling* anders parallelisiert). In jeder dieser drei Funktionen aber wiederholen sich alle drei, so dass Resorption, Sekretion und Assimilation in der Reproduktion, Kreislauf, Respiration und willkürliche Bewegung in der Irritabilität dieselbe Dreiheit darbieten. In der Sensibilität als der synthetischen Einheit beider weist *Schelling* nach, dass sich alle früheren Formen in den Sinnen verklärt wiederholen. Darum stehen auch die Tiere in ihrer Stufenreihe je nachdem hoch oder niedrig, als sich wenig oder viel

Sinne in ihnen zeigen. (Die durchgeführte Systematik nach den Sinnen ist *Oken* entlehnt). Während das Tier in seinen höchsten Lebenserscheinungen heranstreift an das Potenzlose, d. h. über alle Potenzen Erhabene, erscheint dieses einmal im Weltkörper, dann aber auch im Menschen. In diesem erhebt sich die Seele zum Bewusstsein und zur Vernunft, vermöge der er sich an das All hingeben und das schon hier opfern kann, was die sinnlich Gesinnten sogar nach dem Tode noch haben wollen, Erinnerung an das Erlebte, Selbstheit u. s. w. An diesen Kulminationspunkt der Naturphilosophie schliesst sich gleichsam als Fortsetzung, so dass man insofern sagen könnte, die Philosophie sei nur Naturphilosophie, der dritte Abschnitt des zweiten Teils, die Konstruktion der idealen Welt und ihrer Potenzen (p. 495—576). Die drei Potenzen sind hier Wissen, Handeln, Kunst. In dem ersteren werden entsprechend den Dimensionen im Realen Selbstbewusstsein, Empfindung und Anschauung unterschieden, und dann sehr ausführlich die Formen des reflektierten Wissens erörtert, welche die gewöhnliche Logik empirisch aufnehme und über das Gebiet hinaus, in dem sie Geltung haben, ausdehnen lehre. Das absolute Erkennen wird demselben entgegengestellt. Unter der Überschrift „Handeln" wird ausführlich von der Freiheit gesprochen, und diese in die gewusste Notwendigkeit gesetzt, die Willkür für Wahn und die schlechteste Weise des Wollens erklärt. Die gewöhnliche Ansicht von der Religion, von der Unsterblichkeit wird streng kritisiert, und die Heiden als Muster vorgehalten, die gerade aus der Lethe trinken wollten. Das ewige Leben ist das in den Ideen. Bei der Betrachtung der Kunst verweist *Schelling* selbst auf seine Vorlesungen über Ästhetik.

10. Die veränderte Fichtesche Lehre war in den Grundzügen der gegenwärtigen Zeit der Welt vorgelegt, und in ihr eine herbe Polemik gegen *Schellings* Naturphilosophie, der freilich eine gleichfalls strenge von Seiten *Schellings* vorausgegangen war. Zugleich war *Schelling* hinterbracht worden, in welcher Weise sich *Fichte* in seinen Vorlesungen über die Naturphilosophie äussere. So vereinigten sich subjektive und objektive Gründe, um *Schellings* Absagebrief an *Fichte* so bitter werden zu lassen, wie er ist. Die Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur veränderten Fichteschen Lehre (W. W., VII) hob die Differenzpunkte zwischen der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem in einer solchen Weise hervor, dass dadurch das letztere, welches bis dahin die vornehme Stellung eingenommen hatte, dass die ganze Wissenschaftslehre (als Transscendental-Philosophie) in ihm als eine Hälfte enthalten war, diese einbüsst und zu einem diametralen Gegensatz derselben herabsinkt, ähnlich wie im Altertum die höhere Lehre *Heraklits* durch seine Polemik

gegen den Eleatismus zu einem Korrelat desselben herabgesunken war (s. § 44). Die Streitschrift erwähnt sehr oft die Untersuchungen in Philosophie und Religion, und wirft *Fichte* vor, diesen und anderen Schellingschen Schriften vieles entlehnt zu haben. Richtiges und Unrichtiges ist in diesem Punkte gemischt, der übrigens wenig sachliches Interesse hat. Viel wichtiger dagegen ist, wie *Schelling* den Gegensatz der ursprünglichen Wissenschaftslehre zum Identitätssystem formuliert. *Fichte* soll den wahren Begriff des Erkennens, das nur als Selbstbejahung Gottes richtig gefasst werde, nicht haben, sondern nur als unser Wissen vom Absoluten nehmen. Eben darum trete er nie aus dem eigenen Bewusstsein heraus, statuiere nur Thatsachen seines Bewusstseins, während die von ihm angefeindete Naturphilosophie auch in den Thatsachen des Bewusstseins, aber nicht in ihnen allein, sondern überall, auch in der Natur die Selbstbejahung Gottes nachweist. Ferner sei *Fichte*, wie unsere ganze Bildung, von der selbstverschuldeten Unnatur beherrscht, die Subjekt und Objekt, eines und vieles sich entgegensetzt; ja er erkläre sogar das willkürliche, von dem wahren Realen absehende Denken für eine notwendige Schranke. Darum habe er auch keine Ahnung davon, dass nach *Schelling* die Dinge, die als einzelne nur durch dieses Denken existieren, weder in noch ausser dem Denken existieren, sondern bloss das Produkt einer verdorbenen Reflexion sind. Ebenso wenig, dass das Eine ohne alle Vielheit gleichfalls nur für das willkürliche reflektierende Denken existiert; während die Vernunft, die sich vom Verstande nicht wie ein ganz anderes Vermögen, sondern bloss darin unterscheidet, dass der Verstand alles in der Nicht-Totalität, sie in der Totalität, betrachtet, nur in dem Bande der Einheit und Vielheit, in der lebendigen Einheit — als welche Gott, wie die Pflanze, die dadurch eine ist, dass sie viele in sich bindet, die Kopula des Einen und Vielen ist — das Wahre anerkennt. Wird Gott so gefasst, so wird auch erkannt, dass sein Sein darin besteht, sich in dem Wirklichen zu offenbaren, wahrhafte Wirksamkeit zu sein, wodurch die ganze Philosophie zur Naturphilosophie wird, weil Gott wesentlich die Natur ist. Wenn *per impossibile* keine Natur wäre, und ich dächte Gott klar, so würde für mich die wirkliche Welt sich erfüllen, was eben der Sinn der so häufig missverstandenen Einheit des Idealen und Realen ist, welche besagt, dass für das wahre Wissen die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist. Das wahre Erkennen Gottes ist darum ein Schauen, ein Sehen; wo wir aber aus diesem Sehen heraustreten wollen, da geschieht es, und verwandelt sich das Sehen jenes Bandes in das reflektierte Denken der Vielheit auf der einen und der Einheit auf der anderen Seite. Die Aufgabe ist, von diesem bildlichen Denken (Imagination) sich erlösen zu lassen und zur Einfalt des

Sehens und des Sinnens zurückzukehren, um die Dinge als ewige zu sehen, während wir sie jetzt als zeitliche und räumliche, d. h. nichtige denken.

§ 319.

Aufnahme des Identitätssystems.

G. H. Schubert, Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem künftigen Leben, eine Selbstbiographie, 2 Bde., Erlangen 1854, 55.

1. Je rapider sich seit *Kant* die philosophischen Systeme gefolgt waren, desto mehr gab es der Standpunkte, von denen aus *Schelling* angegriffen worden wäre, auch wenn er nicht, was jetzt noch hinzukam, durch seinen übermütigen Ton dies hervorgerufen hätte. Dass solche, denen schon die Kantsche Philosophie als Verirrung galt, auch in dem Identitätssystem eine sahen, war natürlich. So berührten sich in ihren Angriffen gegen dasselbe die Mitarbeiter an *Nicolais* Neuer Allgemeinen Deutschen Bibliothek mit den Theologen *Franz Berg* in seinem *Sextus* (Würzburg 1801) und *Dan. Jenisch* in seiner Kritik des dogmatischen, idealistischen u. s. w. Religions- und Moralsystems (Leipzig 1804). Die Jacobische Schule folgte ihrem Meister in seiner Polemik gegen *Schellings* Pantheismus, und *Köppen*, *v. Weiller*, namentlich aber *Salat* thaten es in Heftigkeit ihrer Angriffe demselben zuvor. Zu den Kantianern und Halbkantianern, die mehr noch als gegen die Wissenschaftslehre gegen das Identitätssystem polemisierten, zu *C. Chr. Ehrh. Schmid*, *Bouterwek*, *Krug*, *Fries* gesellte sich dann *Reinhold*, nicht minder aber dessen Gegner *Aenesidem-Schulze* und *Beck*, sowie der in vielem an *Beck* erinnernde *W. Mackensen*. Zu diesen Gegnern aber, die mehr oder minder auch die Wissenschaftslehre bekämpft hatten, kam endlich der Urheber der letzteren, *Fichte*, der mit einer Bitterkeit sondergleichen über den früheren Genossen sich aussprach, den er natürlich zu den Realisten und Empiristen zählt, während *Reinhold* und andere ihm gerade einen einseitigen Idealismus, sowie seine Konstruktionen *a priori* vorwerfen. Während alle die Genannten das Identitätssystem im Namen einer anderen Philosophie bekämpften, erwuchs diesem ein anderer Gegner an den empirischen Naturwissenschaften. Haupt-Repräsentanten derselben erklärten sich gegen die Schellingsche Naturphilosophie, teils weil sie ihr ganz andere Absichten unterschoben, als sie wirklich hatte, teils weil eine Menge von Umständen, unter denen die Verehrung *Goethes* nicht der unwichtigste war, *Schelling* und seine Freunde zu ungerechten Verächtern *Newtons* gemacht hatte. *Lichtenberg* sprach laut gegen die Naturphilosophie. *Gilberts* Annalen wurden das Organ für eine Menge von Angriffen. *Cuvier*, trotzdem er wie *Schelling* eine Menge von

Ideen *Kielmeyer* verdankte, trat an die Spitze der Gegner der deutschen Naturphilosophie in Frankreich. In Deutschland gehörten zu den gediegensten Angriffen dagegen die von *D. H. F. Link*, der namentlich an ihr tadelte, dass sie die Grenzen nicht respektiere, innerhalb deren das Polaritätsgesetz Giltigkeit habe.

2. Was dann die Anhänger *Schellings* betrifft, so waren die Bedingungen zur Bildung eines geschlossenen Schulphalanx nicht gegeben, wo Methode und Terminologie so oft wechselten, und die meisten Schriften des Meisters Fragment blieben. Als Schellingianer ganz strenger Observanz ist eigentlich nur der schon oben erwähnte *Georg Michael Klein* (8. April 1776 bis 19. März 1820) zu nennen, dessen Hauptwerk, die Beiträge zum Studium der Philosophie (1805), wirklich sind, wofür *Joh. Josua Stutzmanns* (1777—1816) Philosophie des Universums (1806) von seinen Gegnern fälschlicher Weise ausgegeben wurde: ein Schellingsches Heft. Selbständiger erscheint *Klein* in seiner Verstandeslehre (1810), seinem Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen (1811) und der Darstellung der philosophischen Rechts- und Sittenlehre (1818); diese Schriften aber haben alle das Interesse nicht wie seine Hauptschrift. Auch *Stutzmann* hat mit seinen späteren Schriften, der Philosophie der Geschichte der Menschheit (1805), den Grundzügen des Standpunktes, Geistes und Gesetzes der universellen Philosophie (1811), sowie seinem pseudonymen Denkmal, dem Jahre 1813 gesetzt von *Machiavel dem Jüngeren* (1814) solche Aufmerksamkeit nicht erregt, wie mit seiner ersten Schrift. Gewissermassen kann zu *Klein* und *Stutzmann* *Georg Anton Friedrich Ast* (1778—1841) gestellt werden, dessen Handbuch der Aesthetik (1805) und Grundlinien der Philosophie (1809) viel weniger Anklang gefunden haben, als sein Grundriss der Geschichte der Philosophie (1807), in dem eine Konstruktion derselben versucht wird. Der Monographie über Plato (1816), veranlasst durch *Schleiermachers* Werk, mangelt es an besonnener Kritik. Endlich gehört hierher ein Mann, der den Pantheismus des Identitätssystems popularisiert und dadurch in weiteren Kreisen verbreitet hat, *Bernh. Heinr. Blasche* (1776—1832), von dessen Schriften Das Böse im Einklange der Weltordnung (1827), Philosophie der Offenbarung (1829), Die göttlichen Eigenschaften (1831) und Philosophische Unsterblichkeitslehre (1831) zu erwähnen sind. Bezeichnet man mit dem Namen Anhänger *Schellings* oder Schellingianer alle die, welche, durch seine Ideen angeregt, diese in eigentümlicher Weise verarbeiteten, so ist das System, von dem eben gesagt wurde, es zähle nur wenige Anhänger, eines der reichsten daran. Vor allem waren es die Natur-

wissenschaften, in denen sich die Einwirkung dieser Ideen nachweisen lässt; und wenn dies heutzutage pflegt beklagt zu werden, so wird vergessen, dass vorausgesetzt sogar, dass die heutige antiphilosophische Naturwissenschaft eine höhere Stufe sein sollte, sie ohne die niedere nicht möglich wäre. Es grenzt an Verblendung, wenn die Arbeiten eines *Autenrieth, Döllinger, Carus, Nees v. Esenbeck, Treviranus, Burdach* u. a. als wertlos angesehen, oder wenn gesagt wird, sie hätten Wert trotz ihrer naturphilosophischen Farbe. Weniger zahlreich sind die Werke, in denen Schellingsche Ideen auf das Gebiet der Geisteslehre, der Ethik und Geschichte, angewandt wurden, und hier treten die Namen *S. Ehrhardt, Fr. Ign. Thanner, Fessler* u. a. hervor. Endlich verbindet sich beides, Natur- und Geisteswissenschaft, in den Arbeiten von *Görres* u. a. Ausführlichere Angaben, namentlich ein Register der Werke dieser Männer, finden sich in dem § 36 meines öfter erwähnten grösseren Werkes.

3. Zwischen Anhängern und Gegnern in der Mitte stehen die Verbesserer des Identitätssystems, hinsichtlich derer ebenfalls auf den § 38 meines eben genannten Werkes zu verweisen ist. Dieselben lassen sich in zwei Gruppen sondern, indem die einen das Identitätssystem so modifizieren, wie die Halbkantianer (s. § 305) es mit dem Kritizismus gemacht hatten, durch ein Versetzen mit anderen Elementen, während die Leistung der anderen mit der *Reinholds* und seiner Gegner (§§ 307 u. 308) verglichen werden kann, die eine Veränderung von innen heraus damit vornahmen. Von den ersteren seien hier zuerst *Eschenmayer* und *Schubert* erwähnt. *Adam Carl August Eschenmayer* (4. Jan. 1770 bis 17. Nov. 1852), zuerst angeregt von *Kielmeyers* Vorlesungen und der Kantschen Naturphilosophie, deren Einfluss sowohl in seiner Doktordissertation (1796), als auch in seinen Sätzen aus der Naturmetaphysik (1797) erkennbar ist, trat infolge dieser Schriften mit *Schelling* in Briefwechsel, in dem sie sich gegenseitig förderten. Ganz mit *Schelling* und seinen Freunden in der Naturphilosophie einverstanden, glaubte *Eschenmayer* schon früh gefunden zu haben, dass ausser und über dem All der Meister desselben, den die Philosophie nicht kenne, angenommen werden müsse. Daher der Titel seiner Schrift: Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie (1803), die *Schelling* eine merkwürdige nannte, und die ihn, wie oben gesagt ward (§ 318, 8), zum Abfassen von Philosophie und Religion veranlasste. Im populären Gewande wurden dieselben Gedanken in Der Eremit und der Fremdling (1805), sowie der Einleitung in Natur und Geschichte (1806) entwickelt, und ganz wie in der zuerst genannten Schrift über dem Endlichen, Unendlichen und Ewigen das Selige, über Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft die

Seele, über das Vorstellen, die Einbildungskraft und die intellektuelle Anschauung das Gewissen, kurz über die Spekulation der Glaube gestellt, der jene nicht verwerfe, sondern ergänze, indem er mit dem Gebiete zu thun habe, zwischen dem und der Spekulation das Absolute die Grenze bilde. Seit 1811 Professor der Medizin und Philosophie in Tübingen, wo er sich namentlich für die Erscheinungen des animalischen Magnetismus sehr interessierte, veröffentlichte er, wieder durch eine Schellingsche Schrift, die Abhandlung über die Freiheit, dazu veranlasst, sein Sendschreiben an *Schelling* (1813), auf welches dieser in derselben Zeitschrift antwortete. Im J. 1817 erschien seine Psychologie in drei Teilen, die im J. 1822 eine zweite Auflage erlebte. An sie schliessen sich als an ihre Grundlage das System der Moralphilosophie (1818) und das Normalrecht (2 Bde., 1818/19), endlich als Spitze des Systems die Religionsphilosophie (3 Bde., 1818 bis 1824), die über den Rationalismus (von *Kant, Fichte, Schelling, Chr. Weiss*) und den Mystizismus (*Swedenborgs* und *Böhmes*) den Supranaturalismus stellt. In der letzten Zeit seines Lebens war es die bis zur Blindheit gehende Vorliebe für Geistererscheinungen und der nicht minder blinde Hass gegen die Hegelsche Philosophie, der seine Schriften ziemlich ungeniessbar macht. Der Grundriss der Naturphilosophie (1832), die Hegel'sche Religionsphilosophie (1834), der Ischariotismus unserer Tage (1835, gegen *Strauss*), die Charakteristik des Unglaubens u. s. w. (1838), die Grundzüge einer christlichen Philosophie (1838) zeigen ihn in diesem Stadium seiner Entwicklung.

4. In vieler Beziehung erinnert an *Eschenmayer*, obgleich er in anderer sehr von ihm abweicht, *Gotthilf Heinrich Schubert* (26. April 1780 bis 1. Juli 1860), als Schüler in Weimar von *Herder*, als Student in Jena von *Schelling* persönlich angeregt. Seine ersten Schriften sind naturphilosophischer Art, so die Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens (Leipzig 1806—1821), die oft aufgelegten Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft (1808), über Grössenverhältnisse und Excentricitäten des Weltalls (1808), werden später aber von ihm als solche bezeichnet, die über den Spiegel (die Natur) oft das Antlitz (Gott) vergessen. Schon in dem Handbuch der Naturgeschichte (1813), mehr noch in Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde (1817) und der Allgemeinen Naturgeschichte (1826), die später zur Geschichte der Natur (3 Bde., 1835—1837) umgearbeitet ward, tritt die religiöse Seite in den Vordergrund. Die Urwelt und die Fixsterne (1823) sowie über die Einheit im Bauplan der Erdveste (1835) sind die letzten Schriften *Schuberts*, welche die unter-

menschliche Natur betreffen. Seit dem ersten Erscheinen seiner oft aufgelegten Geschichte der Seele (1830), aus welcher das Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde (1838) nur einen Auszug giebt, beschäftigte er sich fast ausschliesslich mit Psychologie. Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele (1845) behandeln ein einzelnes Kapitel derselben und zeigen, namentlich in der Art wie der Somnambulismus behandelt wird, eine viel besonnenere Ansicht als die *Eschenmayers*. Auch die Religiosität, welche *Schubert* beseelt, ist viel gesunder als die *Eschenmayers*. Endlich aber unterscheidet er sich von *Eschenmayer* durch eine Modifikation des von *Schelling* Herübergenommenen, die ihn viel mehr als jenen denen annähert, die über das Identitätssystem hinausgehen (s. §§ 322, 323). Nach ihm nämlich findet Gegensatz nur statt zwischen verschiedenen Stufen, d. h. eigentlichen Gegensatz, der dasselbe Niveau der Entgegengesetzten fordert, giebt es gar nicht. Darum steht, wie das Männliche dem Weiblichen nur gegenüber steht, weil es über ihm steht, so auch der Geist nicht sowohl der Natur gegenüber, als vielmehr über ihr. Wie dieser Grundsatz ihn vor der pantheistischen Gleichstellung Gottes und der Welt sicher stellt, so bedingt er die Stellung, welche *Schubert*, trotzdem er sich des Oetingerschen Ausspruchs: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“ sehr freut, der Seele weit über dem Leibe anweist. Nicht nur erschwert ihm dies klar darzustellen, wie sich zu beiden das dritte Prinzip im Menschen, der Geist, verhalte, sondern er läuft dadurch oft Gefahr, in die Irrtümer derer zu fallen, die er selbst doch streng tadelt, welche den Leib des Menschen wie ein äusseres Gewand, die Seele allein als den ganzen Menschen ansehen. Die verschiedenen Verhältnisse, in denen *Schubert* als praktischer Arzt, als Bergmann, als Schuldirektor, Prinzenerzieher und Professor der Naturgeschichte gelebt hat, die Reisen, die er gemacht hat, geben der ohnedies sehr anziehenden Persönlichkeit eine Vielseitigkeit der Interessen, die sie doppelt liebenswürdig machte. Daher der ausgedehnte Kreis von Bekannten, Freunden und Verehrern in allen Ständen, Konfessionen, Geschlechtern und Lebensaltern, für die sein warmes, liebedürftiges Herz schlug.

5. Wo ein System durch hineingenommene Religionslehren modifiziert wird, muss auch der, welcher in einer Geschichte der Philosophie alle konfessionellen Rücksichten verbietet, zugestehen, dass diese Modifikation sich anders gestalten wird, wo der Ergänzer Protestant, als wo er Katholik ist. Darum sind von den Bestrebungen *Eschenmayers* und *Schuberts* zu trennen, ja gewissermassen ihnen entgegenzusetzen die Arbeiten des älteren *Windischmann* und *Molitors*. *Karl Hieronymus Windischmann*, am 24. Aug. 1775 in Mainz geboren, ging in Würz-

burg vom philosophischen zum medizinischen Studium über, das er in Wien unter P. *Frank* fortsetzte, und lebte dann als Hofmedicus in Aschaffenburg, dabei aber in Vorträgen und Schriften mit Philosophie beschäftigt. Er schloss sich dabei so sehr an *Schelling* an, dass dieser seine Arbeiten teils in seine Zeitschrift aufnahm, so die Abhandlung über den Begriff der Physik (1802), teils empfahl, während andere ihm „äffisches Nachsprechen" vorwarfen. Ausser einer Übersetzung des Platonischen Timäus (1804), die *Schelling* gewidmet ist, und deren Anmerkungen für das *ἓν καὶ πᾶν* begeistert sind, nach welcher der Briefwechsel mit *Schelling* für eine Zeit lang sehr gereizt wurde, gab *Windischmann* Ideen zur Physik (Würzburg 1805) heraus, denen die Schrift von der Selbstvernichtung der Zeit (Heidelberg 1807) folgte, in der gegen den subjektiven Idealismus polemisiert wird und die schon im Timäus angedeuteten Gedanken über Zeit und Ewigkeit ausgeführt werden. Die Untersuchungen über Astrologie, Alchemie und Magie (Frankf. 1813) zeigen etwas von der damals bei vielen Schellingianern herrschenden Vorliebe für magnetische und visionäre Zustände. Sehr wichtig wurde für *Windischmanns* Ausbildung und Wirksamkeit, dass er im J. 1818 als Professor der Medizin und Philosophie nach Bonn kam. Hier ward er bald der Mittelpunkt der geistvollsten, namentlich der katholischen Männerkreise in der Rheinprovinz und ihrer Nachbarschaft. Zugleich trat sein und seiner Freunde Antagonismus gegen die Hermesianer (s. § 305, 8—11) stark hervor. In dem, was *Windischmann* in Bonn geschrieben hat, lässt sich der Einfluss *Hegels*, dessen Polemik gegen die Reflexions-Philosophie (s. § 329, 1) er früher sehr getadelt hatte, der ihn aber durch seine Phänomenologie, mehr noch durch die Logik und sie betreffende mündliche Unterhaltungen eingenommen hatte, deutlich erkennen. Als Beilage zu den Abendstunden des Grafen *de Maistre* (vgl. *G. Cogordan*, Jos. de Maistre, Paris 1894) erschienen zuerst, wurden dann aber besonders herausgegeben die Kritischen Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit (Frankf. 1828). Hier geht an einzelnen Stellen das Anlehnen an *Hegel* so weit, dass dieser sich darüber beklagt. Vielleicht wäre dies nicht geschehen, wenn nicht die vorher erschienene Schrift, Etwas was der Heilkunst Noth thut (Leipzig 1824), durch ihren streng katholischen Standpunkt *Hegel* Nahestehende, z. B. *Goethe*, gegen *Windischmann* eingenommen hätte. Als dieser Aufsatz erschien, arbeitete *Windischmann* schon seit dreissig Jahren an seinem ausführlichen Werke, Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte (4 Bde., Bonn 1827—1834). An den nach *Hermes'* Tode beginnenden literarischen Streitigkeiten hat sich *Windischmann* nicht beteiligt, obgleich er be-

schuldigt worden ist, die Verurteilung der Hermesianischen Lehre in Rom veranlasst zu haben. Gewiss ist, dass diese Streitigkeiten ihn immer mehr in eine extreme Stellung hineindrängten, die eigentlich nicht in seiner Natur lag. Als er am 23. April 1839 starb, galt er vielen als das Haupt der rheinländischen Ultramontanen. — Der doppelte Beruf *Windischmanns* legte ihm die Verschmelzung des pathologisch-therapeutischen mit dem philosophie-historischen Standpunkt nahe, und so sieht er in den Bewegungen der Philosophie einen durch gehemmte Krisen oft unterbrochenen Heilungsprozess der gefallenen Menschheit. Unter den Erscheinungen der neueren Zeit ist ihm eine der bedeutsamsten *Hegels* Logik, weil sie einen grossen Schritt zu der Erkenntnis gemacht habe, dass nur durch Hingabe an den ewigen Logos, dessen Bewegung die Logik, die Philosophie zu retten sei. Er will dabei nicht mit *Hegel* darüber rechten, wenn derselbe besonders dies urgiert, dass man zur Erreichung jenes Zweckes sich abarbeiten, der strengsten Zucht sich unterwerfen müsse; er hofft namentlich nach seinen mündlichen Gesprächen mit *Hegel*, dass auch dieser einsehe, dass jenes Abarbeiten nur der erste Schritt sei, und die ergänzende Vollendung in der Erkenntnis liege, dass unser Erkennen des Logos nur seine hingebende Offenbarung an uns gewesen ist. Ohne diese Ergänzung können sich an *Hegels* Logik Irrtümer anschliessen, ärger als alle bisherigen. Nimmt man hinzu, dass in dieser wie in seinen anderen Schriften *Windischmann* sich der Mystik gegen den im Endlichen gefangenen Verstand annimmt, so kann man sich wundern, dass er nicht mehr auf *Franz von Baader* (s. § 325) hielt, der seinerseits *Windischmann* sehr zu loben wusste. Ein Grund war gewiss der, dass die Mystiker, an denen *Baader* seine Freude hatte, besonders der vorreformatorische Meister *Eckehart* und der protestantische *Böhme* waren, während *Windischmann*, wenn er die Mystik rühmt, ganz besonders an *Malebranche* denkt, Umstände, die es erklärlich machen, dass *Windischmann* orthodoxer, *Baader* freisinniger erscheint. — Das Hauptwerk *Windischmanns* sollte die Geschichte der Philosophie so darstellen, dass in ihr die Geschichte der Intelligenz im Fortgange der Weltgeschichte erkannt werde. Der von den Anhängern der angeborenen Ideen geahnte, vom Menschengeiste untrennbare Glaube an Wahrheit entwickelt sich zur Erkenntnis derselben, so dass die Geschichte der Philosophie die Geschichte des Begriffs der Wahrheit im Menschengeschlechte ist. Nach dem Plane des Werkes sollte der erste Teil die Grundlage der Philosophie im Morgenlande, der zweite die Lehrgebäude der Philosophie im klassischen Altertum, der dritte den vollen Inhalt, die Kritik und wissenschaftliche Ausbildung der Philosophie im christlichen Weltalter darstellen. Nicht einmal der erste Teil ist vollendet, da seine

vier Abteilungen (in ebenso viel Bänden) nur Sina und Indien behandeln, Persien aber und Ägypten, durch welches der Übergang zur griechischen Philosophie gemacht werden sollte, nicht geschrieben wurde. Was vorliegt zeigt zwar nicht die, als die indische Weisheit zuerst bekannt wurde, bei einigen herrschende masslose Überschätzung derselben, idealisiert aber doch noch immer zu sehr, wenn nicht den gegenwärtigen, so doch den Urzustand bei Chinesen und Indern. Die Einleitung bespricht das Verhältnis der Philosophie zur Weltgeschichte, und kommt abermals zu dem Resultate, dass das Erlangen der Weisheit und das Wachsen in ihr nicht als das Thun des Menschen, sondern als das Sichzuerkennengeben der höchsten Weisheit zu fassen sei.

6. Wie *Windischmann*, den er sehr verehrt, ist auch *Franz Joseph Molitor* (1799—1860) zuerst von *Schelling* angeregt. So erscheint er in seiner mit *Kollmann* herausgegebenen Zeitschrift für eine künftig aufzustellende Rechtswissenschaft (Frankfurt a. M., 1802). So auch in seinen Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte (Frankfurt a. M., 1805), nur dass er in diesen fordert, dass *Schellings* Ideen mit den von *Fr. v. Schlegel* und *Görres* verkündigten Lehren ergänzt werden. Dann tritt in den Vordergrund der Einfluss Baaderscher Schriften. Schon in dem Wendepunkt des Antiken und Modernen (Frankfurt a. M., 1805), mehr noch in seiner Epistel an *Sinclair* über die Philosophie der modernen Welt (1806) zeigt sich dies. Viel mehr aber lässt er sich erkennen in seinem unvollendet gebliebenen Hauptwerk: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition (I, Frankfurt a. M., 1827, ganz umgearbeitet 1855, II—IV, 1, Münster, 1834, 1839, 1853). Den Hauptanstoss zu diesem merkwürdigen Buche gaben die ernsten Studien über das Judentum und namentlich über die Kabbala, auf die ein Offenbacher Jude Namens *Metz* ihn hingewiesen hatte. Zugleich aber erkennt *Molitor* die grossen Verdienste der späteren Schellingschen Schriften, sowie der *Schuberts*, *Eschenmayers*, *Baaders*, *Günthers* u. a. an. Da unter diesen einige sich finden, die erst in dem Anhange dieses Grundrisses abgehandelt werden, so könnte der Zweifel entstehen, ob nicht auch *Molitor* in ihn zu verweisen. Es geschah deswegen nicht, weil der Einfluss, den er als geistiger Mittelpunkt eines grossen Kreises fast mehr geübt hat, als durch seine Schriften, vor den dreissiger Jahren am mächtigsten, auch seine Ansicht damals schon ganz abgeschlossen war. — Da zwischen der Herausgabe des ersten und des vierten Bandes ein Vierteljahrhundert liegt, so ist es erklärlich, dass früher Besprochenes später genauer zur Sprache kommt; daher die Wiederholungen sowie die Sprünge in der Darstellung, welche die Lektüre des Werkes erschweren. Nachdem in dem ersten Bande in zehn Abschnitten die

Geschichte der mündlichen Überlieferung bei den Juden erzählt, die Wichtigkeit derselben für das Christentum erörtert, Untersuchungen über Sprache und Schrift, über M'sorah und Gesetzestradition angestellt sind, verlässt der zweite Band den historischen Boden, indem er im ersten Abschnitt die spekulative Erkenntnis Gottes bespricht, im zweiten den Versuch macht, die allgemeinen Grundsätze der Theosophie zu entwickeln, endlich im dritten die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und das Verhältnis des Wissens zum Glauben betrachtet. Dagegen kehrt der dritte Band wieder zur geschichtlichen Untersuchung zurück, indem von seinen drei Abschnitten der erste Heidentum, Judentum und Christentum im allgemeinen bespricht, der zweite eine spezielle Darstellung des Judentums, namentlich die jüdische Lehre von der Unreinheit, der dritte die sich daran anschliessende von der Reinheit und Versöhnung behandelt. Der vierte Teil kündigt in seinem ersten Abschnitt sich selbst als Nachtrag zum fünften und sechsten des ersten Teiles an, indem er wie sie die Bedeutung der Kabbala für das Christentum darthut, während sein zweiter Abschnitt, welcher die christliche Philosophie behandelt, sich an das anschliesst, was im zweiten Teile entwickelt worden war. An diese beiden Bände wird sich die Darstellung von *Molitors* Lehren besonders zu halten haben. Da der menschliche Geist nur den Keim der Erkenntnis in sich trägt, so bedarf er wegen dieser weiblich-empfänglichen Natur der befruchtenden Einwirkung von aussen. Diese übt einerseits die Aussenwelt, andererseits die sich offenbarende Gottheit auf ihn aus, so dass jede Erkenntnis ohne Ausnahme mit *a posteriori* beginnt, welches dann durch die Selbstthätigkeit des Geistes in eine höhere Apriorität erhoben wird. Was nun die göttliche Offenbarung betrifft, so ist von jeher neben der sentenziösen und darum der Erklärung bedürftigen schriftlichen die erklärende, die nur mündlich fortgepflanzt wurde, hergegangen; zu jener als dem Körper bildet diese die Seele. Weil bei dem Übergange der Menschheit aus ihrem Kindes- in das Jünglingsalter nur ein kleiner Teil von ihr die unmittelbare Gottes-Intuition, das unmittelbare, an den Somnambulismus erinnernde Fühlen und Erleben Gottes bewahrte, während die übrigen ganz der Reflexion, aber auch der Abgötterei verfielen, deswegen ist jener kleine Überrest (die Juden) im exklusiven Besitz der Schrift und Tradition geblieben. (Dass auch die letztere später niedergeschrieben wurde, geschah nur, weil der lebendige Geist, der ihr Träger war, sich verlor). Wie sich innerhalb des Judentums das geschriebene Gesetz zu der mystischen Tradition verhält, so das Judentum selbst zum Christentum. Das letztere ist nur die Vollendung und Erfüllung des Judentums; und wie in dem Gesetz und der Patriarchengeschichte die ganze Zukunft der Kirche Christi in bildlicher

Weise verborgen liegt, so schliesst sich der neue Gnadenbund an den typischen Gesetzesbund an, und zwar so, dass ihm eigentlich die Thorah fehlt, es nur mündliche Überlieferung, mystisch verklärtes Judentum ist. Auch hier tritt übrigens eine Zeit ein, wo dieser mystisch ideale Zustand dem Realismus einer Kirche mit Dogmen und Satzungen weicht. Dass sich darin das Ideale nicht verliere, dafür hat eine höhere Mystik zu sorgen, die, weil sie zu der Kirchenlehre dieselbe Stellung einnimmt wie Tradition und Kabbala zur Thorah, mit jener Verwandtschaft zeigen muss, und wieder, weil in ihr die Einheit des Idealen und Realen erreicht wird, zu ihrem Boden die moderne Spekulation hat, die Real-Idealismus ist. Es ist daher begreiflich, dass *Molitor* bei dem Entwickeln dieser höheren Mystik stets die Formeln braucht, es werde hier nach Anleitung der Kabbala aus den Prinzipien der modernen Spekulationen abgeleitet, oder was die Kabbala dogmatisch lehre, werde hier spekulativ konstruiert u. dergl. Als die irrtümlichen Extreme, welche diese höhere Mystik, d. h. die christliche Philosophie, zu vermeiden hat, werden der Pantheismus und atheistische Atomismus, ebenso der Spiritualismus und Materialismus angegeben. Während der Deismus es nur zu einer inkonsequenten Halbheit bringe, ist die Lehre von dem persönlichen (dreieinigen) Gott ebenso konsequent und nicht so einseitig wie der Pantheismus. Namentlich ist sie allein im Stande, eine lebendige, auch das Magische begreifende Naturerkenntnis zu gewähren, und zu einer Ethik zu führen, welche die wahre Reinheit und Lauterkeit lehrt, die in dem Durchdrungensein von Gott, der „Vergottung" der älteren Mystiker besteht. Sie endlich allein setzt in Stand, die Bedeutung des Bösen richtig zu würdigen und einzusehen, dass das nicht quietistische, sondern mitwirkende Durchdrungensein von Gott in seinen drei Stufen, Heiligung, Erleuchtung und Verklärung, ein wirklicher Gottesdienst ist. Die selbstthätige Opferung der eigenen Persönlichkeit an Gott ist weder ein (pantheistisches) Absorbiertwerden noch ein (atheistisches) Behaupten derselben.

7. Ganz anders als *Eschenmayer* und *Schubert* oder als *Windischmann* und *Molitor* versuchen ziemlich gleichzeitig, aber mit sehr verschiedenem Resultate *Wagner* und *Troxler* das Identitätssystem zu verbessern. Was sie zu einer Modifikation des Systems bringt, ist nicht ein religiöses, geschweige denn ein konfessionelles Interesse, sondern die Erkenntnis, dass das System hinter seinen eigenen Forderungen zurückbleibe. Eben deshalb wäre es hier ungehörig, was bei den Vorgenannten notwendig war, darauf Gewicht zu legen, dass beide verschiedenen Konfessionen angehören. Nicht hierin hat es seinen Grund, dass sie einen schneidenderen Gegensatz darbieten, als dort die beiden Protestanten und die zwei Katholiken, sondern in einer Andeutung, die

man bei dem Urheber des Identitätssystems selbst finden konnte. Da *Schelling* selbst an vielen Orten die Indifferenz der Gegensätze von der Identität unterschieden hatte, in beiden aber, nur in entgegengesetzter Weise, der Gegensatz negiert ist, so ist genau genommen in dem Schema des Systems der Indifferenzpunkt zu einer Linie ausgedehnt und besteht in der Kreuzung zweier Gegensätze, und der Rythmus des Systems ist nicht die Triplizität, sondern die Vierzahl. Dies ging dem scharfsinnigen *Johann Jakob Wagner* (21. Jan. 1775 bis 22. Nov. 1821), der in seiner Theorie der Wärme und des Lichts (1802) und seiner Natur der Dinge (1803), sowie der Schrift über das Lebensprincip (1803) sich als reinen Schellingianer gezeigt hatte, ziemlich in derselben Zeit auf, wo er erkannte, dass *Schelling* im Begriff stehe sein Identitätssystem zu verlassen. In seinem System der Idealphilosophie (1804), der Schrift über das Wesen der Philosophie (1804), Grundriss der Staatswissenschaft (1805) wird der methodische Grundsatz: Konstruieren ist Kreuzigen, teils eingeprägt, teils durchgeführt, dem *Wagner* in allen seinen Schriften treu geblieben ist. So in der Schrift von der Philosophie und Medicin (1805), den Ideen zu einer Mythologie der alten Welt (1808), die mehr als irgend eine den Pantheismus des Identitätssystems festhält, während der Urheber desselben schon darüber hinausstrebte; so vor allem in seiner Mathematischen Philosophie (1811) und seinem Staat (1815), sowie der Schrift Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet (1819) und dem Organon der menschlichen Erkenntniss (1830). Wie in formeller Hinsicht nach *Wagner* *Schelling* nicht gethan haben soll, was er eigentlich musste, so auch nicht, oder wenigstens nicht genug, in materieller. Der Parallelismus der idealen und realen Seite, auf die *Schelling* mit Recht hingewiesen habe, fordere, dass die entschiedenste Übereinstimmung zwischen den Welt- und den Erkenntnisgesetzen nachgewiesen werde. Da nun die ersteren mathematisch sind, so fällt Mathematik und Erkennen zusammen, Denken ist Rechnen, Worte sind Brüche, Gerades und Ungerades ist dasselbe wie Männliches und Weibliches, eine chemische Zerlegung ist eine Division, in welcher das hinzugebrachte Reagens als Divisor fungiert u. s. w. *Wagner* war von der Notwendigkeit, alles methodisch zu betrachten, so überzeugt, dass er nicht nur in seinem System der Privatökonomie alles Detail tetradisch abhandelte, sondern es freudig begrüsste, dass ein anderer ebenso mit den Geräten einer Branntweinbrennerei verfuhr. Bewusste tetradische Methode ward so das A und O im Denken, dass er behauptete, mit *Goethe* sei die Periode abgelaufen, wo es des Genies zum Dichten bedürfe. Seine Dichterschule (2. Aufl., 1850) gab Anweisung, wie

man ganz ohne Genie die grossartigsten, namentlich mythologischen Kunstwerke hervorbringen könne.

8. Was die Quadruplizität der Glieder in der richtigen Methode betrifft, so stimmt mit *Wagner* *Ignaz Paul Vital Troxler* (17. Aug. 1780 bis 6. März 1866) überein. Auch er hatte sich in seinen ersten Schriften, den Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie (1803), den Versuchen in der organischen Physik (1804), dem Grundriss einer Theorie der Medicin (1805), der Schrift über das Leben und sein Problem (1807) und den Elementen der Biosophie (1807) als ein so treuer Anhänger *Schellings* bewiesen, dass Gegner ihn einen Plagiarius an seinem Meister nannten, der ihm bei dieser Gelegenheit ein sehr rühmendes Zeugnis gab. Die Blicke in das Wesen des Menschen (1812) sind sein Absagebrief an die Naturphilosophie. In diesen spricht er erstlich die Forderung aus, dass alles durch sich kreuzende Gegensätze viergliederig geordnet werde; dann aber zeigt sich auch schon, dass er aus der ganz gleichen Voraussetzung wie *Wagner* eine ganz entgegengesetzte Konsequenz zieht. Weil die Gesetze des (realen) Alls keine anderen seien können, als die des (idealen) Gemüts, dieses Mittelpunktes zwischen den sich kreuzenden Gegensätzen Körper und Geist, Leib und Seele, deswegen vertieft sich *Troxler*, um jene zu erkennen, in die Betrachtung des Gemüts, gründet die Philosophie auf Anthropologie, verwandelt sie, mit ihm selbst gesprochen, in Anthroposophie. Daher sind auch seine bedeutendsten Schriften die Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik (1828) und die Logik (3 Bde., 1830). Über seine Stellung zu *Schelling* einer- und *Jacobi* andererseits hat er sich in seinem Baseler Antrittsprogramm über Philosophie u. s. w. (1830) ausgesprochen. Als Professor in Bern hat er seine Vorlesungen über Philosophie als Encyclopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften (1835) herausgegeben. Die grosse, oft bis zur Wörtlichkeit gehende Übereinstimmung Wagnerscher und Troxlerscher Lehren hindert nicht, ja ermöglicht erst den diametralen Gegensatz beider. Derselbe beginnt bei ihrer Erkenntnistheorie, wo *Troxler* das grösste Gewicht legt auf das instinktartige unmittelbare Wissen, während *Wagner* sogar das Gedicht aus kühler Reflexion hervorgehen lässt. Er setzt sich fort durch ihre politischen und ethischen Ansichten, wo *Wagner* den Totalorganismen das entschiedene Übergewicht einräumt, früher dem Absolutismus des Monarchen, bis zuletzt des Staates das Wort redet, während *Troxler* ein Republikaner ist, der *Milton*, *Buchanan* und *Rousseau* als seine Lehrer verehrt. Er zeigt sich endlich in den allerhöchsten Regionen, indem *Wagner* Pantheist ist, und nie das Verlangen trägt, sein individuelles Dasein verewigt zu wissen, wahrend nach *Troxler*

die persönliche Unsterblichkeit die eigentliche Frage des Tages ist. Es hängt mit diesen Gegensätzen endlich zusammen, dass *Wagner* nur die ältesten, *Troxler* dagegen besonders die späteren Schriften *Schellings* gelten lässt. Nicht nur seine oft ausgesprochene Anerkennung der Troxlerschen Leistungen, sondern auch die wörtliche Übereinstimmung mancher Behauptungen mit Lehrsätzen *Troxlers* berechtigt dazu, als seinen Anhänger *W. J. A. Werber* zu nennen, der in seiner Lehre von der menschlichen Erkenntniss (Karlsruhe und Freiburg 1841) in den Quellen, Methoden und Systemen der Philosophie durch sich kürzende Gegensätze die Einseitigkeiten als möglich konstruiert, deren Hervortreten er historisch nachweist, und deren Überwindung die Aufgabe unserer Zeit sei.

§ 320.

Schlussbemerkung zum Identitätssystem.

1. Der von *Fichte* ausgesprochenen, von uns schon früher adoptierten Forderung, dass die Philosophie Ideal-Realismus oder Real-Idealismus sei, hat das Identitätssystem offenbar mehr entsprochen, als die Wissenschaftslehre; und in dem Bewusstsein seiner vornehmeren Stellung kann *Schelling* die Wissenschaftslehre als den einen Teil seinem System einverleiben, und sich beklagen, wenn dasselbe, als enthielte es nur den zweiten, Naturphilosophie genannt wird. Ebenso hat er der von *Fichte* ausgesprochenen und gleichfalls von uns (§ 296, 4) adoptierten Aufgabe, dass *Kants* Lehren nicht verworfen, sondern tiefer begründet werden sollen, mehr als jener genügt, indem er die Kritik der Urteilskraft zum Grundriss seines Systems nahm. Wären dies daher die einzigen Aufgaben, welche der neuesten Philosophie gestellt sind, so wäre das Identitätssystem die letzte Frucht derselben. Neben jener ersten Fichteschen Forderung aber ist oben (§ 296, 2) als zweite die angegeben worden, dass der Gegensatz der pantheistischen Philosophie des siebzehnten und der atheistischen des achtzehnten Jahrhunderts in einer höheren Einheit vermittelt werde. Und wieder lag in der Fichteschen historischen Forderung enthalten, dass auch das vierte Hauptwerk *Kants*, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in die Philosophie hinein verarbeitet werde. Beides hat *Schelling*, wie er bisher dargestellt ward, nicht geleistet; wohl aber hat er ihm vorgearbeitet, und zwar dem ersteren durch sein Identitätssystem selbst, dem zweiten, wie sich zeigen wird, dadurch dass er darüber hinaus ging.

2. Es ist oben bemerkt (s. § 318, 10), dass wie im Altertum *Heraklit* durch seine Polemik gegen die Eleaten trotz seines höheren Standpunktes zu einem Gegensatz von ihnen ward, und also auf dasselbe

Niveau mit ihnen herabsank, so etwas ähnliches dem Identitätssystem durch die Polemik seines Urhebers gegen die Wissenschaftslehre geschehen sei. In dieser Polemik ist, in wie weit die herben, der Wissenschaftslehre gemachten Vorwürfe sie wirklich treffen, das minder Wichtige. Entscheidend dagegen ist, was *Schelling* dabei als einen Vorwurf ansieht; denn damit hat er das Gegenteil davon für Wahrheit erklärt. Ganz dasselbe gilt von den nicht minder herben Vorwürfen, mit denen *Fichte* das Identitätssystem überschüttet. Wenn darum *Fichte Schelling* vorwirft, er kehre zu *Spinoza* zurück, oder ihn mit *Locke* zusammenstellt, weil er Fragen aufwerfe, von denen seit *Leibnitz* nicht mehr die Rede sein dürfe, so ist klar, wie sehr er selbst sich auf die Seite des letzteren stellt, von dem er darum auch sagt, *Leibnitz* möge einer der wenigen Philosophen gewesen sein, der, was bei *Spinoza* unmöglich stattgehabt habe, von seiner Lehre überzeugt war. Wenn andererseits *Schelling* in einem postumen Aufsatz *Fichte* und *Leibnitz* stets als Repräsentanten der Reflexionsphilosophie zusammenstellt, wenn er des ersteren Philosophie eine Philosophie des Sündenfalls nennt, weil sie das Einzel-Ich über alles stelle, wenn er ihr vorwirft, sie sei eigentlich ein Plagiat an *Rousseau* (Pygmalion), oder auch, sie sei im Grunde nur Psychologie: so ist aus diesen, zum Teil ungerechten Vorwürfen herauszulesen, was er in dieser Zeit auch ausspricht, dass der einzige wahre Philosoph *Spinoza* sei, der die Einzelheit leugnet. Damit haben diese beiden, von *Kant* aus- und über ihn hinausgegangenen Philosophen auf kritischer Basis, gerade wie *Reinhold* und seine Gegner den Gegensatz, der das achtzehnte Jahrhundert spaltete, und den *Kant*, wie es schien, geschlichtet hatte, wieder ins Leben riefen, so den des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts neu belebt, damit er, dem *Kant* eine provisorische Lösung gegeben hatte, zu einer definitiven gelange. Die Wissenschaftslehre zeigt die durch den Kritizismus verklärte Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts mit ihrer Ansicht von der Natur als blossem Mittel für die (hier moralischen) Zwecke des Menschen, mit ihrem Interesse für die Einzelpersönlichkeit und dessen Unsterblichkeit, mit ihrer atomistisch-revolutionären Politik, ihren auf Erneuerung des Geschlechts gehenden Erziehungsplänen, ihrer prosaischen Ansicht vom Kunstwerk und ihrer Religion des Rechtthuns, bei der, wenn Ernst damit gemacht wird, Gott zu einer blossen Aufgabe werden muss. (Dabei können die vielen Berührungspunkte zwischen *Leibnitz'* Monade und *Fichtes* Ich, zwischen *Leibnitz'* Körperwelt, die verworrene Vorstellung, und der Fichteschen, die bewusstlos produziert ist, zwischen *Leibnitz'* prästabilierten Harmonie und der moralischen Weltordnung des letzteren ganz übergangen werden). Ebenso feiern in *Schelling* nicht nur unzählige Sätze, sondern der ganze Geist des

Spinoza, nur wie er durch den Kritizismus hindurchgegangen ist, seine Auferstehung. Die Natur ist hier das Absolute, ja wird in unbewachten Augenblicken Gott genannt; und in der Hitze des Kampfes gegen den Naturfeind geschieht *Schelling* selbst, was er bei seinen Gegnern sich stets verbittet: er nennt sein (ganzes) System Naturphilosophie. Das Einzelwesen als solches ist nichts Wahrhaftes, sondern ein Produkt unserer vereinzelnden Betrachtung. Die persönliche Unsterblichkeit erscheint als der Wunsch und vielleicht als die Strafe elender Egoisten, Hingabe an das Absolute als das ewige Leben. In der Politik ist es der Totalorganismus, dem gegenüber der Einzelne verschwindet; und der französische Kaiser, der die Revolution zu Boden tritt, wird für ein fast übermenschliches Wesen erklärt. An die Stelle der rastlosen Arbeit tritt hier eine bis zum Quietismus sich steigernde Beschaulichkeit; und dem Atheismus *Fichtes*, der Gott nicht als Sein, sondern als Sollen fasst, tritt hier gegenüber ein Pantheismus, dem Gott das einzige Sein ist, das von Mannigfaltigkeit und Wechsel nicht tangiert wird.

3. Wie durch *Reinholds* und seiner Gegner Auftreten die Aufgabe gestellt war, mehr als es durch *Kant* geschehen war, *Locke* mit *Leibnitz*, *Berkeley* und *Wolff* mit *Hume* und *Condillac* zu verschmelzen, so ist durch den Kampf zwischen Wissenschaftslehre und Identitätssystem die Forderung ausgesprochen, mehr als es bisher geschehen war, den Streit zwischen siebzehntem und achtzehntem Jahrhundert zu schlichten. Bei der Lösung dieser zweiten Aufgabe war, wie dies oben (§ 301, 1) bemerkt ward, *Kant* viel mehr als bei der ersten fern von der Lösung stehen geblieben. Eben deswegen mussten die beiden Glieder des zu vermittelnden Gegensatzes sich viel freier von dem von ihm schon Geleisteten darstellen. Wenn er in *Fichte* nicht nur, wie in *Reinhold*, *Maimon* und *Beck*, einen hyperkritischen Freund, sondern einen tölpelhaften Verderber seiner Lehre sah, so hätte, wären ihm *Schellings* Schriften bekannt geworden, sein Urteil über diesen schwerlich milder gelautet. Hier haben solche, die ihm näher geblieben, anstatt seiner gescholten.

V.

Pantheismus, Individualismus und ihre Vermittelung auf kritischer Basis.

§ 321.

Kritische Reaktion gegen das Identitätssystem und die Wissenschaftslehre.

2.—8.: *G. Hartenstein* in Bd. I der Ausgabe von *Herbart's* Kleineren philos. Schriften u. Abhandlungen, 3 Bde., Leipz. 1842. *Drobisch's*, *Hartenstein's* und anderer

Schüler *Herbarts* erläuternde Schriften s. § 333, 4. *W. Drobisch*, Die Fortbildung der Philosophie durch Herbart, Leipzig 1876. *J. Capesius*, Die Metaphysik Herbart's, Leipzig 1878. — 9. *W. Gwinner*, Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt, Leipzig 1862; *ders.*, Schopenhauer's Leben, Leipzig 1878. *J. Frauenstädt* und *E. O. Lindner*, A. Schopenhauer: Von ihm, Ueber ihn, Berlin 1863; *ders.*, Aus Sch.'s handschriftlichem Nachlass, Leipzig 1864; *ders.*, Schophauer-Lexikon, 2 Bde., Leipzig 1871. *R. Haym*, Arth. Schoph. in den Preuss. Jahrb., XIV, 1864. *F. Laban*, Die Schopenhauer-Litteratur, Leipzig 1880. *Rud. Lehmann*, Schopenhauer, Berlin 1894.

1. Was schon der gemeinschaftliche Vater beider sich bekämpfenden Systeme behauptet hatte, darauf hatte jedes von ihnen stets gepocht, dass die wahre Philosophie über alle Einseitigkeiten hinausgehe, alle Gegensätze vermitteln müsse. Dass sie selbst aber einen Gegensatz bildeten, in welchem jedes nur eine Seite vertrat, stritt zu sehr mit dieser Forderung, als dass nicht der philosophierende Geist über sie hinaus gestrebt hätte. In diesem Hinausgehen ist ein negatives und ein positives Moment zu unterscheiden. Das erstere ist die Erklärung, dass beide Systeme unwahr, dass sie hinter dem, was *Kant* begonnen hat, zurückgeblieben seien. Das zweite erkennt in jedem von beiden die halbe Wahrheit. Da dies letztere so viel ist wie Wahrheit und Unwahrheit zugleich, so lässt, wer das positive Moment geltend macht, das negative zugleich gelten, giebt also mehr als wer nur das Negative behauptet. Hierin liegt der Grund, warum wenn neben einander Systeme auftreten sollten, von denen die einen im Namen des richtig verstandenen Kantianismus die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem verwerfen, die anderen aber beide in einem höheren Dritten zu verschmelzen suchen, die ersteren überhört, nur die letzteren beachtet werden müssen. Erst wenn man an der Wahrheit dieser Vermittelungslehren irre wird, wird die Zeit gekommen sein, wo man sich derer erinnert, die jede der beiden Komponenten bekämpften. Damit ist es erklärt, wie *Herbart* und *Schopenhauer*, die mit gleicher Ehrfurcht vor *Kant*, mit gleicher Verachtung gegen die „Modephilosophie", d. h. die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem erfüllt sind, so lange unbeachtet bleiben, und warum die Zeit der verdienten Anerkennung beiden erst ganz kurze Zeit vor ihrem Tode kommen konnte. Dass aber beide unter sich einen Gegensatz bilden, der fast ebenso grell ist, wie der zwischen den von ihnen bekämpften Systemen, hat seinen Grund darin, dass der Kritizismus eine Menge von Gegensätzen gebunden hatte, deren Glieder, wenn sie einmal frei wurden, unter einander verschiedene Verbindungen eingehen konnten, indem es nicht unmöglich war, dass das erste Glied des einen sich mit dem zweiten des anderen verband u. s. w., und dass nachweisbar die Wissenschaftslehre, das Identitätssystem, *Herbarts* und *Schopenhauers* Lehren vier verschiedene Kombinationen zeigen. Durch seine Polemik gegen

den einseitigen Idealismus der Wissenschaftslehre hatte das Identitätssystem einen vorwiegend realistischen, wie durch *Fichtes* Polemik gegen den Pantheismus *Schellings* die Wissenschaftslehre einen einseitig individualistischen Charakter bekommen. Beides vergiebt ihnen *Herbart*; an dem ersteren aber tadelt er den Pantheismus, an der zweiten den Idealismus, und er selbst stellt einen individualistischen Realismus auf. Umgekehrt *Schopenhauer*: Idealismus ist ihm die allein wahre Philosophie. Ebenso aber steht ihm die völlige Nichtigkeit des Einzelwesens fest, seine Lehre ist daher pantheistischer Idealismus. Natürlich tadelt jeder an *Fichte* und *Schelling* und lobt an *Kant* gerade das Gegenteil von dem, was der andere an ihnen tadelt und lobt. Und ebenso natürlich lässt der eine aus der Kantschen Lehre alles weg, was zum Idealismus und Pantheismus führen musste, während der andere als Kantsche Schwäche verwirft, was Keim zum Realismus und Atomismus werden konnte.

2. *Johann Friedrich Herbart* (geb. am 4. Mai 1776 in Oldenburg) hat sich selbst öfter Kantianer genannt, dann aber hinzugefügt, er sei ein Kantianer vom J. 1828, der *Kants* idealistische Lehre von Zeit, Raum und den Kategorieen und seine Kritik der Urteilskraft verwerfe. Dies ist alles buchstäblich richtig; er hat wirklich seinen Ausgangspunkt von *Kant* genommen, dabei aber alles das bei Seite gelassen, was dessen Nachfolger zum Idealismus und Pantheismus geführt hatte. *Herbart* war früh mit der Wolffschen Philosophie bekannt, dann in Jena, wo er seit 1794 studierte, insbesondere durch *Fichte* lebhaft angeregt worden, und hatte so, ausserdem auch durch das Studium *Kants* sowie *Platons* und der Seinslehre der Eleaten die Grundlage zu metaphysischen Überzeugungen gelegt, die er während seiner Hauslehrerzeit (1797—1800), durch warme pädagogische Interessen geleitet, insbesondere in ihre psychologischen Konsequenzen verfolgte. Im J. 1809 wurde er, nachdem er sich in Göttingen habilitiert hatte, nach Königsberg gerufen, wo er, zugleich als Leiter eines pädagogischen Seminars, bis 1833 blieb, um dann in philosophischer Lehrstellung nach Göttingen zurückzukehren, wo er am 14. August 1841 starb. Unter seinen Schriften, die sein Schüler *Hartenstein* in zwölf Bänden herausgegeben (Leipzig, 1850—1852; neuer Abdruck 1883 f., Ergänzungsband: 1893 —; eine Ausgabe von *K. Kehrbach* ist [Langensalza 1887—1892] in acht Bänden erschienen), giebt den besten Überblick über das ganze System das Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie (zuerst 1813; WW., I). Für die theoretische Philosophie sind die wichtigsten: Hauptpunkte der Metaphysik (1808; WW., III), Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre (1829; WW., III u. IV), Psychologische Untersuchung über die Stärke

einer Vorstellung (1812; WW., VII), über die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden (1822; WW., VII), und besonders Psychologie als Wissenschaft (1824/25; WW., V u. VI); endlich für die praktische Philosophie: Allgemeine praktische Philosophie (1808; WW., VIII) und Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral (1836; WW., VIII). Die pädagogischen Schriften sind von *Bartholomäi* (2 Bde., 1875 u. ö., jetzt bearb. von *E. v. Sallwürk*), und insbesondere von *O. Willmann* (Leipzig 1873, 1875 u. ö.) herausgegeben.

3. Im Gegensatz zu der bei den Schellingianern insbesondere Mode gewordenen Polemik gegen Reflexionsphilosophie betont *Herbart*, dass alle Philosophie aus der Aufmerksamkeit auf die Begriffe, also aus Reflexion hervorgehe, und genau genommen nur in Bearbeitung der Begriffe bestehe. Diese Bearbeitung ist aber in den verschiedenen Teilen eine verschiedene, womit die verschiedene Methode in ihren einzelnen Partieen zusammenhängt. So geht diese in der Logik, mit der eben darum begonnen werden muss, lediglich auf das Klar- und Deutlichmachen der Begriffe, was besonders durch das Urteil, das erstere durch das negative, das zweite durch das positive geschieht. An dasselbe schliesst sich der Schluss, dessen erste beide Figuren dem positiven und negativen Urteil korrespondieren und unter dem Namen Subsumtionsschluss zusammengestellt werden, während die dritte, die auch nur vier giltige Modi habe, von *Herbart* Substitutionsschluss genannt wird, weil sie nur Giltigkeit hat in dem Falle, dass eine gewisse Substitution (des *minor*) statthaft ist. Als unerschütterliches Resultat überliefert die Logik allen Teilen der Philosophie das *principium identitatis* und das damit zusammenfallende *principium exclusi tertii*, nach denen, wo Begriffe sich widersprechen, sie verworfen und ihr kontradiktorisches Gegenteil angenommen werden muss. Geht man von dem bloss logischen, formalen Unterschiede der Begriffe auf ihren Inhalt über, so zerfallen alle in zwei Hauptklassen. Es giebt nämlich solche Begriffe, vermöge deren wir das Gegebene auffassen, d. h. was uns für real gilt oder was wir die Welt nennen, vermöge der wir also eine Physik haben. Die Bearbeitung dieser Begriffe wird daher passend Metaphysik genannt. Dann aber giebt es Begriffe, denen die Realität des Begriffenen ganz gleichgiltig ist, indem sie auf den notorisch erdichteten Fall ebenso angewandt werden, und dies sind die von Beifall und Missfallen begleiteten Begriffe, welche die Ästhetik betrachtet, von der die praktische Philosophie ein Teil ist. Beide sind streng von einander zu sondern, was *Kant*, der doch das grosse Verdienst hat, theoretische und praktische Vernunft, Sein und Sollen, einander entgegenzustellen, nicht genug gethan hat, so dass er seine prak-

tische Philosophie auf den theoretischen Freiheitsbegriff gründet, ja den widersinnigen Ausdruck „Metaphysik der Sitten“ aufgebracht hat. Um die „Sauberkeit der Begriffe“, auf die er stets dringt, nicht zu verletzen und das Vergessen aller theoretischen Ansichten bei der Betrachtung dessen, was sein soll, zu erleichtern, stellt *Herbart* in seinem Lehrbuch zur Einleitung die praktische Philosophie vor die Metaphysik, worin meine Ausführliche Darstellung des Herbartschen Systems ihm gefolgt ist. Wenn hier das Gegenteil geschieht, so ist es, um den Zusammenhang *Herbarts* mit *Kant* und seine Stellung zu *Fichte* und *Schelling* mehr hervortreten zu lassen.

4. Unter Metaphysik versteht *Herbart* wie *Wolff*, den er von allen Philosophen zuerst kennen gelernt hatte, die ganze theoretische Philosophie. In dieser habe uns *Kant* glücklich aus dem Sumpf gezogen, indem er (im Gegensatz zu dem früheren Dogmatismus) nachwies, dass der Komplex alles Gegebenen, den man Natur nennt, sowie alles, was wir erkennen, nur Erscheinungen enthält, zugleich aber (im Gegensatz zum Idealismus) von den Erscheinungen die Dinge an sich unterschied, und damit den Satz anerkannt hat, der nicht aufgegeben werden darf, dass wie der Rauch auf Feuer, so der Schein auf ein Sein hinweist, so dass wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein gegeben ist. Alles theoretische Philosophieren muss an das Gegebene (die Erscheinung) anknüpfen, nicht aber dabei stehen bleiben (in welchem Falle sie blosse Physik wäre), sondern das durch die Erscheinung angedeutete Sein aufsuchen, und damit eben Metaphysik werden. Die Nötigung dazu liegt darin, dass das Gegebene, d. h. das, dessen wir uns nicht erwehren können (wozu nicht nur Empfindungen, sondern anderes damit Zusammenhängendes gehört, Formen, die *Herbart* Erfahrungsbegriffe nennt), bei genauerer Aufmerksamkeit sich als widersprechend erweist, und also nach der Hauptregel der Logik eine Bearbeitung dieser Begriffe fordert, die als Denkbarmachen der Erfahrungsbegriffe bezeichnet werden kann. Wenn z. B. Veränderung in der Welt der Erscheinungen gegeben ist, Veränderung aber ein sich widersprechender Begriff ist, so entsteht die Aufgabe, da das Reale sich nicht widersprechen kann, zu erklären, unter welchen Bedingungen der Schein der Veränderungen entstehen kann. (Dass jeder zu der Veränderung eine Ursache hinzudenkt, ist ein Beweis, dass der unveränderte Gedanke der Veränderung unerträglich ist). Nicht also verworfen soll die Metaphysik werden, wie die Kantianer wollen, sondern reformiert; nicht in Psychologie verwandelt, wie von *Fries*, sondern zu einer Integration der Erfahrungsbegriffe, indem sie von dem sich widersprechenden Schein übergeht zu dem ihm zu Grunde liegenden Realen. Die Einteilung kann sich an die Wolffsche anschliessen,

so aber, dass der erste Teil **allgemeine Metaphysik** genannt wird, in welcher die Ontologie nur ein Teil wäre; die besondere oder **angewandte Metaphysik** zerfiele dann in Naturphilosophie (denn der Ausdruck Kosmologie ist zu stolz), Psychologie und rationale Theologie. (Dass die letztere keinen integrierenden Teil der theoretischen Philosophie bildet, ergiebt sich aus dem Wenigen, was *Herbart* über sie sagt. Ohne praktische Gesichtspunkte kann er nicht zu ihr gelangen). Der erste Teil der allgemeinen Metaphysik, die **Methodologie**, schliesst so an die Logik an, dass sie fast ebenso gut zu dieser gerechnet werden könnte. Ein Widerspruch im Gegebenen wird statthaben, wo Denkbarkeit und Giltigkeit auseinanderfallen, also wo zwei Glieder (M und N) nur getrennt denkbar sind, ihre Verbindung aber gegeben, und somit giltig ist. So z. B. in der Verbindung von Grund und Folge, wo der Grund als der Folge vorausgehend nicht ihr gleich, und als sie enthaltend ihr gleich gedacht werden muss. Dieser Widerspruch wird so gelöst, dass M als eine Vielheit solcher gedacht wird, die, einzeln dem N, der Folge, nicht gleich, in ihrem Zusammen die Folge hervorbringen. Da das Zusammen eine Beziehung, so wird diese Methode, die in Befolgung der Regel besteht: was gedacht werden muss, als eines aber nicht gedacht werden kann, denke man als vieles, Methode der **Beziehungen** genannt. *Herbart* vergleicht dieses Verfahren mit dem Zerlegen einer Richtung in mehrere verschiedene als ihre Komponenten, und nennt, weil dieses Zerlegen der einen Richtung zufällig ist, sie auch Methode der zufälligen Ansichten, was zu Missverständnissen Veranlassung gegeben hat. Übrigens beruft er sich auch hier auf das gewöhnliche Bewusstsein, das ein Zusammentreffen von Bedingungen für notwendig hält, damit etwas erfolge. Auf die Methodologie folgt als zweiter Teil der allgemeinen Metaphysik die **Ontologie**, die — wieder mit einer lobpreisenden Anerkennung *Kants*, weil in seiner Widerlegung des ontologischen Beweises enthalten sei, dass der Begriff des Seins gar kein Was enthalte, blosse Position sei —, den Begriff des Seienden in Sein **und** Was oder Qualität zerlegt, welche letztere mit dem Sein zusammen ein Wesen, getrennt von diesem ein Bild (wie *Platons* Ideen) heissen kann. Damit dem Sein als der blossen Position nur Positives vereinbar ist, schliesst die Qualität des Seienden alle Negation aus, dadurch aber auch alle graduellen Unterschiede und alles Werden; sie ist absolut einfach und unveränderlich. Die Eleaten haben das Verdienst, durch ihre Polemik gegen das Viele in Einem, diesen Tod aller Metaphysik, der mit dem Widersinn des unreifen Seins zusammenfällt, zuerst den Begriff des Seienden richtig gefasst zu haben. Ihre Ergänzung bilden die Atomiker, welche das Seiende als Vielfaches zu denken lehrten. Also: viele reale Wesen von

absolut einfacher, aber verschiedener Qualität, die manchmal, obgleich selten, auch Monaden genannt werden, die unräumlich, unzeitlich, in äusserst grosser Zahl existieren, und unter denen unsere Seelen die uns bekanntesten sind. Nur durch die Annahme vieler realen Wesen oder einen „qualitativen Atomismus" lässt sich der widersprechende, aber gegebene Begriff einer Inhärenz vieler Eigenschaften an einer Substanz durch eine Reduktion auf die Kausalität, ohne welche es keine Substanzialität giebt, die aber nicht als *causa transiens* zu denken ist, erklärlich machen; ebenso der gleichfalls widersinnige Begriff der Veränderung, den übrigens, wie schon oben bemerkt ward, auch das gewöhnliche Bewusstsein durch die Annahme einer Ursache integriert. Bei diesem Denkbarmachen darf man nicht bei dem, was erscheint, stehen bleiben, sondern man muss zu dem herabsteigen, was in dem Seienden (also wirklich) geschieht. Da findet sich nun, dass wegen der absoluten Einfachheit des Seins in dem isolierten Einzelwesen nichts geschieht; wohl aber ist es denkbar, dass das Zusammentreffen zweier oder mehrerer in jedem von ihnen eine Störung, und infolge derselben einen Widerstand oder eine Selbsterhaltung erzeugte, wie wir sie z. B. an unserer Seele, dem einzigen Wesen, dessen inneres Geschehen uns zugänglich ist, in ihren Vorstellungen erfahren, oder auch annäherungsweise dort, wo wir Kontrast von Farben oder Tönen empfinden. Aus diesen Störungen und Selbsterhaltungen sollen sich alle in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen der Physik und empirischen Psychologie erklären lassen, so dass sie also die Grundlage der Naturphilosophie und (rationalen) Psychologie bilden. Zwischen sie aber und diese beiden Teile der angewandten Metaphysik werden der dritte und vierte Teil der allgemeinen zwischengeschoben, so dass die Synechologie den Übergang zur Naturphilosophie, die Eidolologie dagegen den Übergang zur Psychologie bildet. Sie können deshalb mit diesen zusammen dargestellt werden.

5. Die Synechologie, so genannt, weil das Kontinuum ihr wichtigstes Problem, sucht nachzuweisen, dass das Raumverhältnis zwar Schein, aber nicht, wie *Kant* will, ein subjektiver, sondern ein objektiver ist, indem wo objektiv vieles gegeben ist, und zwar unverbunden, aber so, dass es verbunden werden könnte, es für jede Intelligenz die Form des Aussereinander annehmen muss, nicht nur, wie bei *Kant*, für den Menschen. Dieser für jede Intelligenz giltige, daher intelligible Raum ist nicht als kontinuierlich zu denken, sondern jede seiner Dimensionen ist eine starre (diskrete), je nach der Summe der „Aneinander" (grössten Nähe der einfachen Wesen) verschiedene Linie. Werden nun Punkte zweier solcher starrer Linien (z. B. Endpunkte zwei gleich langer Katheten) durch eine dritte (Hypotenuse) verbunden,

so erscheint diese wegen ihrer Inkommensurabilität als die bestimmte Zahl der Aneinander um kein Ganzes überragend; und da kein Grund dahin bringt, diesn Überschuss zwischen zwei bestimmte Elemente der Linie zu setzen, wird er überall zwischen je zwei gesetzt, und das Aneinander wird zum Überfliessen. Daher auch nie reine oder selbstständige Linien, wohl aber abhängige Linien als Kontinua gedacht werden; darum die der Geometer, welche Grenzen der Fläche sind. Der wichtigste Begriff bei dieser Konstruktion ist also der des unvollkommenen Zusammen, wonach die Punkte dichter liegen als an einander. Wie der Raum, so ist auch die Zeit, die Zahl des Wechsels, eine Summe von (Zeit-) Punkten, deren Aneinander hier Nacheinander heisst, die also weder existieren würde, wenn nur ein einziges Seiendes, noch wenn kein Zuschauer da wäre. Ganz wie der Raum ist auch sie kein Kontinuum, erscheint aber dadurch so, dass neben einer Reihe von Wechseln andere beginnen, deren Anfangspunkt (wie der der Hypotenuse) nicht mit einem Zeitpunkte der ersten Linie koinzidiert. Durch die Verbindung der in der Ontologie deduzierten Kausalität mit Raum und Zeit sind die Daten zur Erklärung der Materie gegeben, indem jetzt die scheinbare Attraktion und die ebenso scheinbare Repulsion erklärt werden können, die also nicht als Grundkräfte des Seienden, wohl aber der Materie, d. h. dessen anzusehen sind, was bei dem Zusammenkommen der Seienden erscheint. Eben weil der Raum dem Seienden zufällig ist, eben deswegen muss es auch zur Erscheinung kommen, dass sich die Wesen dieser Relation entziehen. Darum darf nicht die Bewegung, viel eher dürfte die Ruhe, d. h. der unter den unzähligen Fällen, in dem die Geschwindigkeit = 0, als das Wunderbare, der Erklärung bedürftige erscheinen. Freilich fände ohne Zuschauer so wenig wie Zeit und Raum auch Bewegung statt, deren einer Faktor die erstere, deren zweiten die Geschwindigkeit ist: m = ct. Die Umrisse der Naturphilosophie, die sich an die synechologischen Untersuchungen anschliessen, suchen nachzuweisen, wie die vier Fälle, dass der Gegensatz der Elemente stark und von beiden Seiten (nahezu) gleich, dass er stark und sehr ungleich, dass er schwach und (beinahe) gleich, dass er schwach und sehr ungleich ist, ausreichen, um die wichtigsten chemischen Erscheinungen, mit welchen als den primitivsten die Naturphilosophie zu beginnen hat, das Caloricum oder den Wärmestoff (nicht Materie), dessen Bewegung die Wärmeerscheinungen giebt, das Elektrikum und dessen Erscheinungen in der Elektrizität und dem Magnetismus, endlich im vierten Fall die Erscheinungen der Schwere und des Lichts zu erklären, ohne zu so widersinnigen Annahmen, wie Wirkungen in die Ferne, seine Zuflucht zu nehmen.

6. Wie sich zur Naturphilosophie die Synechologie, so verhält

sich zur Psychologie die Eidolologie; so benannt, weil sie die in unserer Seele enthaltenen *εἴδωλα* erklären will. Hier wird zuerst das Verdienst der Wissenschaftslehre anerkannt, dass sie mit dem Ich beginne. Dieses sei wirklich, freilich in einem anderen Sinne als *Fichte* gemeint hat, Ausgangspunkt: so allein, wie die Inhärenz und Veränderung es für die Ontologie gewesen waren. Das Ich ist nämlich ein Widerspruch; materiell, weil das Wissen vom Wissen wieder ein Wissen von diesem u. s. f. voraussetzt, also nie zu Stande kommt, formell aber, weil es ein Widersinn ist, dass ein vorgestelltes Objekt mit seinem Subjekt identisch sei. Es muss also der Schein solcher Identität erklärt werden. Die Seele, wie alles Reale absolut einfach, darum unzerstörbar, kann, wie die Ontologie gezeigt hat, nicht das Substrat vieler sogenannter Vermögen sein. Auch ihre Qualität ist wie die jedes anderen Realen unbekannt; dagegen ist sie das einzige Reale, bei dem das, was wirklich in ihm geschieht, seine Selbsterhaltungen gegen Störungen, uns bekannt ist. Es sind dies die Vorgänge, die mit Empfindungen anfangen, und in Ermangelung eines anderen Wortes Vorstellungen genannt werden können, die, wie der Idealismus richtig gezeigt hat, weder Bilder der Dinge noch Wirkungen von ihnen sein können, sondern von der Seele, wo ein Zusammen derselben mit anderen (störenden) Wesen stattfindet, hervorgebracht werden. Nur dann wird sie zu einer sie hervorbringenden Kraft. Eine gründliche Untersuchung beginnt notwendig mit den einfachsten und primitivsten Vorstellungen, wie Ton, Farbe u. s. w. Schon der Umstand, dass diese quantitativ verschieden sind, dann aber der weitere, dass Selbsterhaltungen als positiv sich nicht vernichten, sondern nur hemmen können, was jeder empfundene Kontrast bestätigt, und dass bei einer Art solcher Hemmungen und Kontraste, der Harmonie musikalischer Töne, es konstatiert ist, dass sie mathematischer Gesetzmässigkeit unterliegen, empfiehlt die Anwendung der Mathematik auf diese Untersuchungen. (Bedenkt man, was *Kant* [§ 299, 5] über das Minimum solcher Anwendung gesagt hatte, und verbindet damit Winke, die seine Schrift über die negativen Grössen enthält, so erscheint die Neuerung nicht so unerhört). Als Basis der ganzen Untersuchung kann der Satz angesehen werden: „Jede gehemmte Vorstellung bleibt in der Seele als Streben vorzustellen". Dieser Satz, welcher daraus folgt, dass bei Veränderung des Vorgestellten die Quantität des Vorstellens dieselbe bleibt, berechtigt zum Vergleich mit elastischen Körpern, und dazu, so lange nicht andere Gründe es verbieten, bei den sich hemmenden Vorstellungen die Geltung derselben Gesetze vorauszusetzen, denen die (vollkommenen) elastischen Körper unterliegen. Demgemäss wird zuerst eine **Statik des Geistes** gegeben, welche das Gleichgewicht der Vorstellungen betrachtet, und

ganz zuerst die Begriffe der Hemmungssumme und des Hemmungsverhältnisses fixiert. Unter jener wird das Quantum des Vorstellens verstanden, das in beiden zusammentreffenden Vorstellungen gehemmt wird, unter diesem das natürlich ihrer Stärke entsprechende Verhältnis, in welchem sich der Verlust auf beide vertheilt. Was nicht gehemmt, in Streben verwandelt wird, heisse Vorstellungsrest. Werden ihrer Stärke Zahlenwerte gegeben, so beweist die Rechnung, dass eine einzige, noch so starke Vorstellung nie ausreicht, eine andere ganz zu verdrängen, während zwei es schon vermögen. Der Punkt, welcher die Grenze bildet zwischen der Existenz als Streben und als bewusste Vorstellung, ist die (statische) Schwelle des Bewusstseins. Ihre Berechnung beweist, dass die Möglichkeit, dass mehr als drei Vorstellungen im Bewusstsein zusammen bestehen, in sehr enge Grenzen eingeschlossen ist. Neben dem gegenseitigen Sich-Anfechten der Vorstellungen, folgt daraus, dass sie sich in einer Seele finden, auch noch dieses, dass sie sich verbinden. Diese Vereinigungen sind, wenn sie zwischen Vorstellungen verschiedener Gruppen stattfinden (z. B. Laut und Bedeutung), Komplikationen; wo die Vorstellungen einem und demselben Kontinuum angehören, Verschmelzungen. Bei den ersteren werden vollkommene und unvollkommene unterschieden, je nachdem die sich verbindenden Vorstellungen ungehemmt oder blosse Reste sind. Die Verschmelzungen wieder zerfallen in solche nach der Hemmung, wo Reste sich verbinden, und vor der Hemmung, die sich als Streben nach Verschmelzung zeigen (die durch Rechnung gefundenen Formeln werden dann auch als in Worte gefasste Gesetze ausgesprochen). Viel schwieriger als die Statik ist die Mechanik des Geistes, in der die Bewegung der Vorstellungen, ihr Sinken und ihr Sich-Heben betrachtet, und die Wiedererweckung der Vorstellungen, die Association derselben, sowie die Empfänglichkeit für sie und deren Erneuerung der Rechnung unterworfen, immer aber die mathematischen Formeln wieder in Worte übersetzt werden. Was in der Statik und Mechanik des Geistes auf synthetischem Wege gewonnen war, davon wird nun in dem analytischen Teile (als dem zweiten) der Psychologie die Anwendung so gemacht, dass gezeigt wird, wie ohne die widersinnige Annahme vieler Seelenvermögen alle in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen aus den entwickelten Formeln erklärt werden können. So insbesondere das Problem, das zur Eidodologie trieb, das Ich, welches, wenn Subjekt und Objekt als eines gedacht wird, ein Widersinn, dagegen wenn nach der Methode der Beziehungen das Vorgestellte als Vielfaches, als Zusammen gedacht wird, ganz begreiflich ist. Freilich ist es nur das empirische Ich, was erklärt wird; ein Kant-Fichtesches reines Ich aber giebt es auch nicht. (Für den Antipantheisten ist diese Behauptung

charakteristisch; vgl. § 301, 1). Nicht nur dies aber, sondern die bisherige Entwicklung setzt auch in Stand zu erklären, wie der menschliche Geist zu den in der Logik und den früheren Teilen der Metaphysik, sowie den in der praktischen Philosophie erst zu betrachtenden Begriffen kommt. Diese Erklärung ist für die Logik, Metaphysik und praktische Philosophie ohne allen Wert; und es ist eine grosse, leider sehr verbreitete Verirrung, wenn jene Wissenschaften auf Psychologie gegründet, ja vielleicht ganz in Psychologie verwandelt werden. Nur um ihrer eigenen Vollständigkeit willen fragt die Psychologie (nicht was der Begriff ist, denn dies zu beantworten ist Sache der Logik, sondern), wie wir dazu kommen, Begriffe zu bilden, zu urteilen u. s. w. Ganz ebenso ist der Raum ein wichtiges psychologisches Problem, dessen Lösung aber uns über die Natur des Raumes, welche die Synechologie zu entwickeln hat, gar nicht aufklärt. Die Verwechslung des psychologischen Raumes, der ein Kontinuum, mit dem intelligiblen, der es nicht ist, ist einer der grössten Fehler, den *Kant* begangen hat. Was vom Raum gilt, gilt von der Zeit, und ebenso von den Kategorieen, die, wenn sie richtig behandelt werden, mit den Sprachformen zusammenfallen, und deren System darum unmöglich ist, so lange wir keine allgemeine Grammatik haben. Ganz ebenso endlich muss und kann die Psychologie erklären, wie die Seele dazu kommt, dass ihr etwas missfällt oder gefällt, obgleich dies für die Ästhetik ganz irrelevant ist.

7. Was nun die Ästhetik und die mit ihr zusammenfallende Praktische Philosophie betrifft, so soll, wie das Festhalten des Kantschen Dinges an sich vor dem Idealistisch-Werden der Philosophie retten sollte, so die völlige Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie davor sichern, dass diese wie bei *Fichte* zu blosser Praxis führe. Die Ästhetik als Wissenschaft von dem, was als schön gefällt, und zwar ohne Grund, willenlos, hat dies zuerst von dem Begehrten, das ein Unvollendetes, und dem Angenehmen, das sich nur auf einen subjektiven Zustand bezieht, zu sondern, und dann in seine einfachsten Elemente zu zerlegen, d. h. da nur Verhältnisse gefallen, die einfachsten Verhältnisse aufzustellen, die ein begierdeloses Wohlgefallen hervorrufen. Nur in einer Anwendung der Ästhetik oder einer Kunstlehre, ist dies geschehen, in der Musik; und was für diese der Generalbass leistet, das haben die anderen Kunstlehren für sich gleichfalls anzustreben. Unter diesen giebt es eine, welche die Kunst betrifft, die von jedem gefordert wird: das ist die Tugendlehre oder praktische Philosophie. Diese wird zuerst die einfachsten Willensverhältnisse aufzustellen haben, die als (sittlich) schön gefallen, wobei das Warum aufzusuchen ebenso thöricht wäre, als warum die Terz oder Quinte gefällt. Dass diese Verhältnisse, die man Muster-

begriffe oder Ideen nennen kann, unbedingt gelten, sagen was sein soll, hat *Kant* gefühlt. Dagegen ist er sehr zu tadeln, dass er diesen Charakter des Sollens durch Verbindung mit metaphysischen Begriffen verletzte. So mit dem Begriff des Seins, wenn er vom Sollen aufs Können, d. h. Möglichsein schloss; namentlich aber mit einem Begriff, zu dessen Leugnung eigentlich seine Metaphysik führte, und den dort nur die Annahme eines chimärischen intelligiblen Charakters rettet, mit der transscendentalen Freiheit, bei deren Annahme weder Strafe noch Erziehung erklärlich ist, die beide voraussetzen, dass Handlungen Früchte (d. h. notwendige Folgen) des Charakters sind. Mit jener Konfusion hängt zusammen *Kants* Ausdruck „Metaphysik der Sitten", und die Verwandlung der Ethik in blosse Physik durch seine Nachfolger. Und wieder hat die Freiheitslehre dazu geführt, die Ethik nur als Pflichtenlehre zu fassen, d. h. nur die gehemmte Sittlichkeit zu betrachten, so dass es erklärlich ist, warum *Kant* bei der empörenden Lehre vom radikalen Bösen anlangte. Solcher Ideen zählt *Herbart* von Anfang seiner Schriftstellerthätigkeit an fünf auf, die beiden mehr formellen der inneren Freiheit (Übereinstimmung mit der eigenen Beurteilung) und der Vollkommenheit (Grösse), dann die des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit, an die sich sogleich kompliziertere Verhältnisse dort schliessen, wo mehrere Wesen durch gegenseitige Verständigung zu einem, also die Ideen zu gesellschaftlichen werden. Die Rechtsgesellschaft, welche den Streit verhindert, das Lohnsystem, das sich an die Idee der Billigkeit anschliesst, das Verwaltungssystem, das dem Wohlwollen entspricht, das Kultursystem, zu dem die Idee der Vollkommenheit führt, endlich die Idee der beseelten Gesellschaft, welche der inneren Freiheit entspricht, sind in aufsteigender Reihe die fünf abgeleiteten Ideen. Wird zu der Totalität der Ideen die Einheit der Person gedacht, so giebt dies den Begriff der Tugend, welche den (durchaus nicht vor Tadel sicher stellenden) natürlichen Schranken gegenüber zur Pflicht und zum Imperativ wird. Die Pflichten zerfallen in solche gegen sich selbst (Selbsterziehung), gegen die Gesellschaft, endlich in und auf die Zukunft beider gehende, für welche das häusliche sowohl als das staatliche Leben arbeitet. Wie in der Psychologie an den synthetischen Teil sich der analytische schloss, so schliesst sich, wie die Probe an die Rechnung, eine kritische Vergleichung der hier entwickelten Prinzipien an das, was nach anerkannten Autoritäten im Naturrecht und der Moral feststeht. Für jenes wird *Grotius*, für dieses werden *Plato* und *Cicero*, *Wolff* und *Schleiermacher* als Beispiele angeführt und nachgewiesen, dass jeder von ihnen sich vorzüglich an eine oder die andere dieser zehn Ideen gehalten habe.

8. Bei aller Trennung der theoretischen und praktischen Philo-

sophie giebt es doch zwei Punkte, in denen sie sich beide berühren, und bei deren Betrachtung die Bekanntschaft mit beiden vorausgesetzt wird. Aus der Verbindung der praktischen Philosophie mit der Naturphilosophie ergiebt sich die Religionslehre, aus ihrer Verbindung mit der Psychologie die Pädagogik. Die erstere hat *Herbart* nicht besonders bearbeitet. Gelegentliche Äusserungen zeigen, dass ihm der Glaube ganz dem praktischen Gebiete angehört, dass der nach seinem System widersinnige Begriff eines Grundes alles Realen gar keine praktische Wichtigkeit habe, dagegen der einer die Bildsamkeit der Elemente benutzenden höchsten Weisheit, auf welche Physiko- und Ethikoteleologie hinweist, mit dem des vortrefflichsten Wesens vereinbar scheint. Jede metaphysische Erkenntnis eines Gottes würde die Demut gefährden. Bei dieser metaphysischen Unbestimmtheit kann der Tradition, ja der Phantasie Spielraum gegeben werden, wenn sie nur nicht Gottes Wohlgefallen als Nepotismus, seine Teilnahme an der Welt als Egoismus fasst. (*Herbarts* System ist ein neuer Beweis dafür, dass in individualistischen Systemen für das, was der religiöse Mensch, weil er in ihm [auch] den Grund alles Realen sieht, Gott nennt, kein Platz ist). Mit desto grösserer Vorliebe hat er sich mit der Pädagogik beschäftigt. Die Ausbildung des sittlichen Charakters oder der Tugend ist ihr Ziel. Darum ist sie weder bei der Freiheitslehre noch bei der fatalistischen Ansicht, welche den Menschen wie eine Blume aus dem Keim hervorgehen lässt, möglich. Die praktischen Ideen und die psychologische Erkenntnis, dass gewisse Vorstellungsmassen und unter welchen Bedingungen sie so fest werden, dass sie gegen die neu hinzukommenden reagieren, sind dem Pädagogen die Fingerzeige. Regierung und Unterricht sollen sich verbinden, um Vielseitigkeit des Interesses hervorzubringen. An beide schliesst sich dann die Zucht, die darauf ausgeht, der Sittlichkeit Charakterstärke zu geben und den Erzogenen dahin zu bringen, dass er die Selbsterziehung übernimmt. Gewissermassen eine erweiterte Pädagogik sieht *Herbart* in der Staatskunst, die sich nach ihm viel weniger auf Staatsformen, als vielmehr auf die Sitte zu stützen habe. Die Parallele zwischen dem Staate und dem einzelnen Subjekte im zweiten Teil der Psychologie ist sinnreich, in vielen Partieen sehr witzig.

9. Nicht weniger negativ als *Herbart* stellt sich zu der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem *Arthur Schopenhauer*, geb. am 22. Febr. 1788 in Danzig als Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns. Die Jahre 1803—1805 verlebte er mit seinen Eltern, nur während sechs Monate als Pensionär in England, auf einer Reise durch West- und Mitteleuropa. Nachdem er — sein Vater starb 1805 — mit seiner Mutter, der als Romanschriftstellerin bekannten *Johanna Schopen-*

hauer, und seiner Schwester nach Weimar übergesiedelt war, kam der lange gehegte Wunsch zu studieren zur Ausführung. Im J. 1809 bezog er die Universität Göttingen. Hier wurde er durch *G. E. Schulze* (s. § 308, 2), „zur Philosophie aufgeweckt"; *Schulzes* Rat, sich vor allem in *Plato* und *Kant* zu vertiefen, hat er noch später mit Dank gepriesen. Nach kürzerem Aufenthalt in Berlin, wo er bei *Fichte* hörte, promovierte er im J. 1813 mit der Dissertation über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (2. Aufl., 1847; 3. Aufl., 1864) in Jena. In Weimar, wo er den Winter 1813 zubrachte, führte ihn der Orientalist *Fr. Majer* in das indische Altertum ein. In Dresden arbeitete er ausser der durch seinen Verkehr mit *Goethe* angeregten Abhandlung über das Sehen nnd die Farben (1816) sein Hauptwerk, die Welt als Wille und Vorstellung, aus, das 1819 erschien (ein Band; 1844 in 2. Aufl. in zwei Bänden; in 3. Aufl. 1859). Im Jahre 1820 habilitierte er sich in Berlin, las jedoch nach dem ersten unzureichenden Versuch kaum noch. Im Jahre 1831 siedelte er nach Frankfurt a. M. über, wo er, abgesehen von grösseren Reisen, bis zu seinem Tode, am 21. Sept. 1860, wohnte. Erst siebzehn Jahre nach seiner Hauptschrift, deren literarischer Erfolg trotz der anerkennenden Rezensionen *Benekes* und *Herbarts* ein ganz geringer blieb, veröffentlichte er (1836) die kleine Schrift über den Willen in der Natur (2. Aufl., 1854). Es folgten die beiden Preisschriften, die gekrönte über die Freiheit des menschlichen Willens (1838) und die „nicht gekrönte" über das Fundament der Moral (1839), zusammen als Die beiden Grundprobleme der Ethik (1841; 2. Aufl., 1860), später die Parerga und Paralipomena (2 Bde., 1851). Erst in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens, nach langer, von ihm schwer, aber mit fester Zuversicht auf die Zukunft getragener Nichtachtung, wurde seine Bedeutung als Philosoph erkannt, die in der Mitte stehen möchte zwischen der Überschätzung *Frauenstädts*, *Gwinners* u. a., die in ihm den Messias der Spekulation sahen, und der Unterschätzung *Hayms*, der in ihm kaum einen Philosophen, sondern nur den glänzenden Schriftsteller sieht. *Schopenhauers* sämtliche Werke hat *J. Frauenstädt* in sechs Bänden (Leipzig 1873/74; 2. Aufl., 1877) herausgegeben.

10. Die subjektive Wendung, welche der Philosophie gegeben zu haben nach *Schopenhauer Descartes'* grösstes Verdienst ist, ist weiter durchgeführt dadurch, dass *Locke* von einer Menge von Qualitäten der Dinge gezeigt hat, dass sie nur in der betrachtenden Seele liegen. Noch weiter gingen *Berkeley* und vor allen *Kant*, der *Lockes* Behauptung auch auf dessen primäre Qualitäten, Ausdehnung z. B. anwandte, und dessen Lehren, dass Zeit, Raum und Kategorieen bloss in uns

liegen, zu den grössten Entdeckungen gehören, die je gemacht worden sind. Darum ist er auch konsequent dazu gelangt, alle Objekte unseres Erkennens in Erscheinungen, d. h. blosse Vorstellungen zu verwandeln, und hat in der ersten, besseren Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich gesagt, dass wenn die denkenden Subjekte wegfielen, es weder Sinnenwelt noch Natur gäbe. Was an *Kant* zu tadeln ist, ist, dass er zwölf Kategorieen annimmt, darunter sogar ein *monstrum* wie die Wechselwirkung, während er darin, dass er stets vor allen an die Kausalität denkt, das Gefühl verrät, dass eine Reduktion auf diese eine notwendige sei. Durch eine solche Reduktion aller Stammverhältnisse auf das eine des Grundes und der Folge, aller Denkgesetze auf den einen Satz des Grundes, wird noch ein zweiter Fehler *Kants* verbessert, seine zu grosse Trennung der Anschauung und des Denkens. Denn auch Zeit und Raum, Nacheinander und Nebeneinander erweisen sich als eine der vier Formen des Grundes, als *ratio essendi,* zu der die drei anderen, *ratio fiendi, agendi, cognoscendi,* hinzukommen. Vermöge der zu den subjektiven Empfindungen hinzugetragenen *ratio fiendi,* d. h. der Kausalität, entsteht das Objekt. Nicht dass wir aus den Empfindungen auf ein Objekt schliessen, sondern der Übergang geschieht ganz unmittelbar, der Verstand verhält sich darin anschauend, die Anschauung ist intellektuell. Durch die hinzugetragene Kausalität wird das Objekt, so dass also ein Objekt, das nicht dem Kausalitätsgesetz unterläge, z. B. eine letzte Ursache, ebenso ein Widersinn wäre, wie eines, das nicht zeitlich und räumlich wäre. Zu jeder Zustandsveränderung muss der Verstand eine Ursache hinzudenken, das ist seine Funktion, wie die des Magens zu verdauen. Da nun eine Zustandsveränderung ein Beharrendes voraussetzt, so ist Kausalität nicht ohne Substanz zu denken, diese aber auf das Zeitlich-Räumliche beschränkt, und es giebt kein Wirkliches als das Materielle. Alle theistischen Vorstellungen sind deswegen Alteweiberphilosophie, materielle Substanz ist ein pleonastischer Ausdruck, Schöpfung der Materie ein Widersinn. Wie die Untersuchungen über die *ratio essendi* oder Zeit und Raum mit denen über die Sinnlichkeit, die über die *ratio fiendi* oder Kausalität mit der über den Verstand zusammenfielen, so die über die *ratio cognoscendi* mit denen über die Vernunft, die nur das nicht schöpferische, sondern empfangende, weibliche Vermögen ist, abstrakte Vorstellungen zu haben, und deren diskursives Denken mit Unrecht über den intuitiven Verstand gesetzt wird, von dem sie allen Inhalt empfängt. Die vierte Form des Begründet- oder Bewirktseins endlich ist die durch die *ratio agendi* oder das Motiv. Motivation ist nach Innen geschlagene Kausalität, darum ebenso sehr Notwendigkeit wie sie; und in der Erscheinungswelt Freiheit zu statuieren, ist ein Unsinn.

Das Resultat also der ganzen Untersuchung ist: der Satz des Grundes beherrscht die Welt; da er aber nur Gesetz unseres Vorstellens, so ist die Welt Vorstellung. Die ganze Welt, darum auch der Teil der Welt, der mein unmittelbares Objekt ist, mein eigener Leib, der ebenso der Mikrokosmos genannt werden kann, wie die Welt Makranthropos. An diesen denken wir, wenn wir das Wort Ich aussprechen. Das Ich ist also Erscheinung, und hat eben deswegen auch die Form der Vereinzelung; denn Zeitlichkeit und Räumlichkeit ist das eigentliche *principium individuitatis*.

11. Alle die vorstehenden Sätze hält und erklärt *Schopenhauer* für rein Kantsche. Nun aber tritt ein Punkt hervor, in dem er sich, wenn auch an *Kant* anknüpfend, von ihm trennt. Dass es in der Philosophie keinen anderen Ausgangspunkt giebt, als das Bewusstsein, das steht seit *Descartes* fest. In diesem liegt nun zunächst, dass wir uns als zeitlich-räumliches, dem Satz des Grundes unterliegendes Wesen, d. h. als Erscheinung finden. Zugleich aber haben wir ein Bewusstsein von uns selbst, wie wir etwas anderes sind; und dieses unser An-sich liegt in dem Willen, dessen ich mir also nicht in objektiver Weise, sondern unmittelbar bewusst werde. *Kant* selbst scheint eine Ahnung davon gehabt zu haben, dass wo das Subjekt seines Wollens bewusst wird, es mehr erkennt als bloss seine Erscheinung; denn wenn er von Dingen an sich spricht, fallen ihm immer praktische, d. h. Willensbestimmungen ein. (Wäre *Schopenhauer* nicht von einem so blinden Hass gegen *Fichte* erfüllt gewesen, so hätte er sich gestanden, wie viel er hier dem Urheber der Wissenschaftslehre dankt). Wie sich unser erscheinendes Ich zu der erscheinenden Welt, gerade so muss sich unser An-sich zu dem verhalten, was die Welt an sich ist; und so tritt zu dem ersten Hauptsatz der Schopenhauerschen Lehre: die Welt ist Vorstellung, als Ergänzung der zweite: sie ist Wille. Unter diesem Worte ist nämlich der durch alle Erscheinungen hindurchgehende Drang zu verstehen, der den schweren Körper zu seinem Centrum, das Eisen zum Magnet, die Pflanze zum Wachsen, endlich den Menschen zum Handeln treibt. Dem Willen als dem An-sich der Welt müssen natürlich die entgegengesetzten Prädikate von denen beigelegt werden, welche der Erscheinungswelt zukommen. Er wirkt grundlos; es ist nur einer, ist das *ἓν καὶ πᾶν*, welches die älteste, und darum wahrste Lehre verkündigt hat. Das Verdienst muss man *Schelling* lassen, dass er sie wieder in weiteren Kreisen verbreitet hat. (Obgleich *Schopenhauer* den Namen Pantheismus nicht fürchtet, verbittet er ihn sich doch: er habe nie gesagt *πᾶν θεός*, vielmehr leugne er, was der Religiöse Gott nenne. Darum ist es genauer, ihn einen Pantisten oder Monisten zu nennen). Wie des

Menschen Charakter in seinem Willen besteht, gerade so auch die Qualität der Dinge, die ihren Charakter ausmacht, in der Stufe, welche in ihnen der Wille erreicht hat. Diese ewigen Stufen des Willens sind die unveränderlichen Gattungen, die man mit *Plato* Ideen nennen kann, welche allein dauern, während die Individuen vergehen. Davon machen die menschlichen Individuen keine Ausnahme. Alles Einzelne ist Schein, Maja, Täuschung. Daher führt die Natur, die mit Individuen freigebig ist, sie dazu, auf ihre Kosten die Gattung zu erhalten; auch die menschliche Geschlechtsgemeinschaft geht darauf aus, ein Wesen zu produzieren, in dem das Gemüt des Vaters und der Intellekt der Mutter sich verbinden. Während die indische Lehre die Nichtigkeit des Einzelnen behauptet, hat das Judentum den Wahn einer Unsterblichkeit eingeführt. Das Christentum, von beiden stammend, schwankt zwischen beiden. Die Entstehung dieses Wahnes ist übrigens erklärlich, teils aus dem Egoismus des Menschen, teils aus der Unmöglichkeit, uns die Welt ohne uns zu denken (Unmöglichkeit; denn die Welt existiert ja nur in mir). Also nicht ich bin unsterblich, sondern der Mensch ist es. Die ewigen Gattungen bilden eine Stufenfolge, in welcher die höheren vermöge der überwältigenden Assimilation der niederen über diesen stehen (*serpens serpentem comedens fit draco*), freilich auch zu solcher Überwältigung Kraft verbrauchen, weswegen jedes Individuum einer Stufe hinter seiner Idee zurücksteht. Auf der untersten Stufe erscheint schon die blosse Materie als Produkt von Kräften (d. h. blindem Wollen); viel höher steigert sich der Wille dort, wo auf einen Reiz eine Thätigkeit erfolgt. Endlich objektiviert sich der Wille in Organismen, welche den Reiz nicht abzuwarten haben, durch gedachte Objekte motiviert werden, die zu assimilierende Nahrung aufsuchen, und also der Erkenntnis bedürfen, durch welche die Reize zu Motiven werden. Dazu bedarf der Organismus eines Gehirns, in dem also die höchste Objektivation des Willens sich zeigt. Allein mit diesem Organ steht auch mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da mit allen ihren Formen, Subjekt und Objekt, Zeit, Raum, Vielheit, Kausalität. Das Gehirn mit allen seinen Vorstellungen ist also zunächst nichts als ein Werkzeug des Willens, das ihm zu dienen und das Leben des Individuums zu erhalten hat. Da das Erkennen oder die Gehirnfunktion erst auf der höchsten Stufe erscheint, so darf von dem Zwecke des einen Willens nicht gesprochen werden. Er ist erkenntnislos, blind, bloss Wille zu leben, Trieb sich zu objektivieren. Wie er keine Motive hat, so gelten für den einen Willen als das An-sich auch die anderen Formen des Grundes nicht; und die Frage nach dem Warum des Willens hat keinen Sinn, ist die Grenze der Philosophie, wie das Unvernünftige die Grenze der Vernunft ist. Die so viel ventilierte Frage

nach dem Verhältnis des Realen und Idealen ist daher so zu beantworten, dass die Philosophie eine ideale, transscendentale oder ideologische Seite hat und eine reale, materialistische, physiologische, und dass von jeder zu der anderen übergegangen werden muss, so dass es sich hier eigentlich um zwei Identitäten handelt. Verfährt man idealistisch, so beginnt man mit dem Anschauen, findet *a priori* Raum, Zeit und alle anderen Relationen, tritt also aus den Erscheinungen, d. h. Vorstellungen nicht heraus. Zuletzt findet man, dass man sich selbst auch als blosse Erscheinung anzusehen habe; aber zugleich (wie es in der Grotte von Posilippo, wo es am dunkelsten ist, zu tagen beginnt) ergiebt sich, dass man auch etwas an sich, d. h. Wille ist, darum aber auch die Welt Realität hat, indem sich in ihr der Wille, an höchster Stelle im Gehirn objektiviert. Darum wird es jetzt gleichgiltig, ob man idealistisch sagt, die Welt sei Vorstellung, oder realistisch, sie sei Gehirnfunktion, ob idealistisch, *Locke* habe die Sinnlichkeit, *Kant* den Verstand, oder realistisch, jener habe die Sinnesorgane, dieser das Gehirn betrachtet. Wie der Leib also einerseits meine Vorstellung, so ist er andererseits mein Wille, Gehirn ist Erkennenwollen, die Genitalien sind Wille zu zeugen u. s. w.

12. Die dienstbare Stellung, welche also zunächst der Intellekt dem Willen gegenüber einnimmt, dass er nur zum Zwecke der Erhaltung des Lebens da ist, ist die bleibende und alleinige bei den Tieren und bei dem gewöhnlichen, tierisch gesinnten Menschen. Anders ist das bei dem künstlerischen und philosophischen Genie. Dieses erhebt sich zu einem uninteressierten, dem Zweck zu leben nicht dienenden Erkennen, in dem das Gehirn zu einem Parasiten des Leibes wird, der an ihm zehrt, ihm nicht nützt, sondern eher sein Wohlsein gefährdet. In der Kunst und in der Philosophie erhebt sich das Genie zum Anschauen des reinen Was, fragt nicht nach dem Warum der Erscheinungen; ebenso erhebt es sich über das Individuelle zum Anschauen der Idee. Wo die Kunst und die Philosophie dem Zwecke zu leben dient, wird sie herabgewürdigt. (Daher *Schopenhauers* Hass gegen die Philosophieprofessoren, die nach seiner Ansicht nicht leben, um zu philosophieren, sondern umgekehrt). Weil das Genie sich über den Satz des Grundes erhebt, deswegen bei genialen Menschen oft Widerwille gegen die Mathematik; weil über den Zweck, das Leben zu erhalten, deswegen schafft es Unnützes: das ist sein Adelsbrief. Die beseligende und beruhigende Kraft der Kunst sowohl als der Philosophie liegt darin, dass sie das Leben, das teils jämmerlich, teils schrecklich ist, so darstellen, dass es ein bedeutsames Schauspiel wird, weil sie auf einen Standpunkt erheben, wo das Interesse und das Wollen aufhört, die Welt nur Vorstellung geblieben ist, erkannt

wird. Es folgt daraus, dass es eine praktische Philosophie nicht giebt, alle Philosophie theoretisch ist. Kunst und Philosophie sind aber nicht die einzigen Mittel, wodurch sich der Mensch auf den Standpunkt der Ideen erhebt. Es geschieht dies auch auf eine nicht bloss momentane und von der Zufälligkeit des Genies abhängige Weise im heiligen Leben, dessen Betrachtung teils das vierte Buch des Hauptwerkes (das dritte hatte die Kunst betrachtet), teils die ethische Schrift Grundprobleme der Ethik gewidmet ist. Giebt das Individuum dem in ihm wie in allen übrigen sich objektivierenden Willen zu leben, wie er sich in dem eisernen Gebote den Leib zu nähren, sich zu mehren u. s. w. ausspricht, so nach, dass er, ohne durch Erkenntnis gestört werden, das ganze Leben ausfüllt, so ist dies Bejahung des Willens oder Egoismus, in dem der Mensch als dieser Einzelne sich für das An-sich oder Absolute hält. Im grösseren Massstabe erscheint der Egoismus im Optimismus, der ruchlosen Gesinnung des realistischen Judentums und der neuesten, also schlechtesten Religion, dem Islam, dem die Erscheinungen das Wahre sind. Im Gegensatz dazu lehrt die älteste Religion, die auch im Christentum den Kern bildet, dass alles Dasein Übel und Schuld ist; und diesen Pessimismus bekennt auch das tiefsinnigste christliche Dogma, das von der Erbsünde, sowie die Synonymik von Welt und Übel. Welcher Hohn, von einer besten Welt zu sprechen, wo der Glücklichste keinen schöneren Moment hat als den des Einschlafens, der Unglückliche keinen schlimmeren als das Erwachen! Der Anblick des Leidens in der Welt, in der es nicht einen Glücklichen giebt, bringt wie der eines jeden Trauerspiels zum Anschauen der ewigen Gerechtigkeit, vor der alles Einzelne nichtig ist, und die daher an dem Menschen straft, was der Mensch verbrach. Die Veden sagen: alles bist du selbst. Die Erkenntnis der absoluten Nichtigkeit lässt allen Unterschied zwischen sich und den andern verschwinden, befähigt also zum Mitleid, der alleinigen moralischen Triebfeder, macht aber auch den höchsten Akt der Moralität möglich, die Verneinung des Willens, die man Resignation, Abnegation, Willenlosigkeit nennt, in der wie im Kunstgenuss, weil willenloses Erkennen, Seligkeit eintrat, so der Mensch mit Willen aufhört zu wollen, den Willen zum Quietiv des Wollens macht; ein Widerspruch im Willen, den man Selbstverleugnung nennt. Wenn in den Werken des Genies sich der Gegensatz von Idealem und Realem, Idee und Einzelnem ausgleicht, so hier der zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Das Verhältnis beider richtig zu fassen, dazu leitet *Kant* durch seine, mit der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung zusammenhängende Distinktion von intelligiblem und empirischem Charakter, einer der grössten Entdeckungen, die je ein Mensch gemacht hat.

Der unveränderliche Charakter, dessen notwendige Früchte unsere Handlungen sind, heisst mit Recht empirisch, weil wir ihn, nachdem er da ist, kennen lernen. Es ist die in Raum und Zeit auseinandergezogene Erscheinung des intelligibeln Charakters oder jenes zeitlosen unteilbaren Willensaktes, wegen dessen ich in der Gewissensangst mich anklage, nicht dass ich so handle, sondern dass ich so bin, und also so handeln muss. Der Zustand des Heiligen, wo der Schleier der vereinzelnden Maja zerriss, und die Erkenntnis, dass zwischen mir und den anderen gar kein Unterschied ist, zum Quietiv des (Einzel-) Wollens wurde, tritt nicht als eine (unmögliche) Veränderung des Charakters ein, sondern als Geburt eines neuen, die wie das Entstehen des Genies ein Werk der Gnade ist, und nur eintreten kann, wo die Eitelkeit des Einzeldaseins uns recht deutlich wird, daher manchmal bei verurteilten Verbrechern kurz vor dem Tode. Diese sogenannte Gnadenwirkung ist die einzige unmittelbare Äusserung der transscendentalen Freiheit, ein Hineintreten der Freiheit in die Notwendigkeit, d. h. der Gnade in die Natur. Denkt man sich, dass der Wille zu leben in allen aufhörte, so würden die Individuen, darum aber auch ihre Vorstellungen, die Welt, verschwinden; ein Resultat, das dem, der des Willens voll ist, als Nichts erscheint, nach dem aber als der Nirvana des Buddhisten alle, die in sich den Willen verneinten und die Nichtigkeit der Welt erkannten, verlangen.

13. Die Parallele, die ich vor Jahren teils in meinem grösseren Werke (§ 41), teils in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (N. F. XXI, 1852) gezogen habe, halte ich bis heute für richtig, und kann nicht zugeben, was *Schopenhauer* im Gegensatz dazu gesagt hat, dass seine Philosophie zur Herbartschen nur in dem Verhältnis der wahren und falschen Philosophie stehe. Vielmehr ist dasselbe ein ganz spezifisches, indem sie in der Weise des Philosophierens, dem Inhalt ihrer Metaphysik und Ethik, der Art und Weise, wie sie teils positiv, teils negativ an andere Philosophen anknüpfen u. s. w., sich diametral entgegengesetzt sind. Von selbst ergiebt sich daraus, dass ich ebenso mich gegen die erklären muss, welche mir vorwarfen, ich habe dadurch einen bedeutenden Philosophen *(Herbart)* mit einem ganz unbedeutenden auf ein Niveau gestellt. Was die Genesis des Schopenhauerschen Systems betrifft, was namentlich die von ihm verschwiegenen Anregungen von Philosophen, die er verächtlich behandelt, so finden sich sehr lehrreiche und treffende Bemerkungen darüber in der oben angeführten Abhandlung von *Haym*, die auch im besonderen Abdruck im Jahre 1864 bei *Reimer* in Berlin erschienen ist.

§ 322.

Vermittelungen des Pantheismus und des Subjektivismus.

1. Zum Teil gleichzeitig mit der eben charakterisierten Reaktion gegen das Identitätssystem und die Wissenschaftslehre, zum Teil vor und nach ihr werden Versuche gemacht, sich in positiver Weise von ihnen zu befreien, indem man über ihren Gegensatz hinausgeht. Diese Versuche, die, weil sie einigermassen zu den letztgenannten Systemen sich verhalten wie der Empirismus sich zu den Skeptikern und Mystikern (§ 277, 278) verhalten hatte, in den Augen ihrer Urheber und des Publikums jene als unbedeutend erscheinen liessen, unterscheiden sich unter einander einmal dadurch, dass bei dem einen ein Standpunkt der Ausgangspunkt wurde, der mit der Wissenschaftslehre, bei dem andern gerade ein solcher, der mit dem Identitätssystem zusammenfiel oder wenigstens ihm nahe stand, so dass also dort der Subjektivismus, hier der Gegensatz dazu sich später durch das andere Moment ergänzt, was natürlich, da Aufschur und Einschlag für das Gewebe nicht von gleicher Bedeutung sind, ein verschiedenes Ansehen geben wird. Dazu aber kommt, dass der Subjektivismus selbst sich verschieden gestaltet hatte, wo er moralisch auftrat, wie bei *Kant* und *Fichte*, oder ästhetisch und genial, wie bei den Romantikern, oder endlich in der religiösen Eigentümlichkeit *Schleiermachers*. Durch dies beides modifizieren sich die in vielen Beziehungen sich nahe stehenden Arbeiten *v. Bergers*, *Solgers*, *Steffens'*, die hier ebenso zusammengestellt werden, wie es in meiner ausführlichen Darstellung von ihnen (Entw. d. deutsch. Spec. seit *Kant*, § 42) geschehen ist.

2. *Johann Erich von Berger* (geb. 1. Sept. 1772, gest. am 23. Febr. 1833 als Professor der Philosophie in Kiel, wo er eine Zeit lang die Professur der Astronomie versehen hatte), durch *Reinholds* Schriften zu *Kant*, dann durch diesen, namentlich aber durch *Fichte* über den Kritizismus hinausgeführt, ward später von *Schelling* gefesselt, behielt aber stets die Ehrfurcht vor *Fichte*, so dass es sein Lieblingswunsch blieb, das Zerwürfnis beider Meister aufhören zu machen. Unter seinen Schriften sind besonders Philosophische Darstellung des Alls (1808) und (sein Hauptwerk) Grundzüge zur Wissenschaft, 4 Bde. (1817—1827) zu nennen. Das erstgenannte, unvollendet gebliebene Werk entwickelt in einer Weise, die dem Verfasser selbst bald nicht mehr genügte, den Parallelismus zwischen den Gesetzen des Alls und denen des anschauenden Geistes, räumt aber dabei dem letzteren so viel Autonomie ein, dass *Fichte* anerkennt, *Berger* verfalle hier nicht der ihm verhassten Naturphilosophie und ihrer Leugnung des Idealismus. Bei dem Hauptwerk lässt schon die Jahreszahl des ersten, noch mehr

also der langsam erscheinenden späteren Bände erwarten, dass Notiz werde genommen sein von Erscheinungen wie die Hegelschen Schriften. Vielleicht erklären sich daraus eine Menge von Berührungspunkten. Da Prinzip und Methode der Wissenschaft nicht vor dieser selbst festgestellt werden kann, beide aber nicht nur den Gang unserer Gedanken, sondern auch der Dinge beherrschen, so ist der erste Teil des Systems (und der erste Band des Werks) der Betrachtung der Erkenntnis, der Logik gewidmet. Diese schliesst damit, dass vermöge der Vernunft der Geist erkennt, dass alles, was er ursprünglich *(divinitus)* schaut, auch ist, und dem endlichen Geiste als ein Äusseres, während es dem höchsten Geiste (auch in uns) als durchsichtig erscheint. In ihm die geistigen Verhältnisse wieder zu erkennen ist die Aufgabe des zweiten Teils des Systems, der Physik (2. Band: Zur philosophischen Naturerkenntniss, 1821). Eine zum Teil modifizierende Rekapitulation der Logik bildet den Eingang zu der Naturphilosophie, die mit dem Gegensatz von Licht und Schwere beginnt, eine innigere Verbindung von Mathematik und Physik fordert, im ersten Buch vom Weltall, im zweiten von der Erde, und zwar zuerst von der unorganischen, dann von der organischen Natur handelt, und sich in der Systematik der Pflanzen und Tiere an *Cuvier, Goldfuss,* besonders aber *Oken* anlehnt. Der Mensch als das höchste, vielleicht aus dem Affen hervorgegangene Tier bildet die Vermittelung zwischen Physik und Ethik und wird im dritten Bande der Grundzüge (Zur Anthropologie und Psychologie, 1824) abgehandelt, während der vierte und letzte (1827) die Grundzüge der Sitten-, Rechts- und Staats- sowie der Religionslehre enthält. Bei aller Anerkennung *Spinozas* und *Fichtes* sieht *v. Berger* in beiden Einseitigkeiten, die zu vermitteln sind; ebenso fordert er, dass über *Kants* Trennung des Legalen und Moralischen hinausgegangen werde. Obgleich der Begriff eines sittlichen Organismus ihm nicht fehlt, so wird doch mit Nachdruck festgehalten, dass der Staat ein Vertrag ist, und demgemäss gegen Standesunterschiede polemisiert. Die Monarchie soll durch ein geschriebenes Staatsgrundgesetz beschränkt sein. In der Religionsphilosophie betont er das praktische Moment und spricht sich oft mit einer gewissen Geringschätzung über das Dogma aus. Gegen alles Mystische ist er eingenommen. Daher wird das Böse von ihm als Sieg der Sinnlichkeit gefasst; und er erklärt sich ebenso wohl gegen die Lehre vom Satan, als gegen die vom radikalen Bösen und der intelligiblen Freiheit.

3. *Karl Wilhelm Ferdinand Solger* (28. Nov. 1780 geboren, gestorben als Professor der Philosophie in Berlin am 25. Okt. 1819), zu dessen von ihm selbst herausgegebenem Erwin (1815) und Philosophischen Gesprächen (1817) nach seinem Tode Nachgelassene

Schriften und Briefwechsel (2 Bde., 1826) und Vorlesungen über Aesthetik (1829) gekommen sind, war von philologischen und ästhetischen Studien zu philosophischen übergegangen, und zwar in Jena mit Hilfe der Vorlesungen von *Schelling* und des Umganges mit den beiden *Schlegel* und anderen Romantikern. Aus den erst jetzt vorliegenden Vorlesungen *Schellings* über Philosophie der Kunst ist zu ersehen, wie vieles *Solger* ihm hinsichtlich seiner ästhetischen Lehren dankt. *Fichte* hörte er erst später, in Berlin, über die Wissenschaftslehre. Es entwickelte sich daher erklärlicher Weise ein Standpunkt, von dem aus er zwar in *Schelling* und *Fichte* die grössten Philosophen, doch aber Einseitigkeiten sieht, und auf dem er sich vor dem Pantheismus dadurch rettet, dass er in Gott das Moment der Negation setzt, vermöge deren er in die Nichtigkeit treten, in das Einzelwesen aber die Macht, vermöge deren es seine Nichtigkeit aufgeben, sich opfern kann. Diese gegenseitige Hingabe und Selbstnegation scheint ihm am passendsten mit dem Ausdruck Ironie bezeichnet zu werden, welche namentlich in seinen ästhetischen Untersuchungen, die ihm die liebsten bleiben, eine grosse Rolle spielt. Dass bei dieser Stellung ihm weder die monologische Darstellung der Subjektivisten, noch die mathematische des jedes Ich leugnenden Pantheismus genügte, sondern er die Form des Dialogs, der das in einander Eingehen der Sprechenden zeigt, über alles stellt, muss charakteristisch genannt werden. Die Dialektik, die nach *Solger* das System zu begründen hat, kommt durch eine Vergleichung des gemeinen Bewusstseins mit dem philosophischen dazu, dass in dem letzteren nicht nur Relationen, sondern das Wesen selbst, das Absolute, Gott, sich in uns geltend macht, was das Walten der Idee in uns genannt werden kann. Durch die Beziehung zum gemeinen Denken, das in den Gegensätzen des Allgemeinen und Besonderen sich bewegt, zerspaltet sich die über diesen Gegensätzen stehende Idee in die Ideen des Wahren und Guten, und wird die Philosophie zur theoretischen und praktischen, zur Physik und Ethik. Über beiden, als ihren Gegensatz ausgleichend, steht die Idee nicht nur des Schönen, sondern auch des Göttlichen, jene mit mehr theoretischem, diese mit mehr praktischem Charakter; zu jenen beiden Teilen der Philosophie kommt also noch hinzu die Ästhetik und Religionsphilosophie. Über die Physik finden sich bei *Solger* bloss Andeutungen, in denen er im wesentlichen mit *Schelling* übereinstimmt. In der Ethik wird gezeigt, dass wie die beiden Seiten des Menschen, Natur (Trieb) und Verstand, das System der (vier Platonischen) Tugenden geben, so auch im Staat die Natur (Notwendigkeit) zum Recht, der Verstand zur Politik führt. Das Strafrecht, darauf gegründet, dass das Böse als Nichtiges das Los der Nichtigkeit erfahren müsse, führt von

jenem zu dieser. Der Staat zeigt uns die Einzelnen nicht als Summe, sondern als Individuum, als Volk. Auf die Stände, namentlich auf den Adel legt *Solger* grosses Gewicht. Auf die nähere Betrachtung der Stände ist er nicht eingegangen. Hauptsächlich gelten die Untersuchungen *Solgers* dem Schönen; die Ästhetik ist sein eigentliches Gebiet, und er erschien darin um so origineller, als *Schellings* Jenaer Vorlesungen nicht gedruckt erschienen waren. Der Gegensatz des Symbols und der Allegorie und des damit parallelen zwischen Antikem und Christlichem, der zweite ferner zwischen Poesie und Kunst war schon von *Schelling* geltend gemacht worden. Eigentümlich ist *Solger* das Betonen der Ironie als der Gewissheit, dass es das Los des Schönen ist unterzugehen, weil auch das Herrlichste in der Wirklichkeit nichts ist gegen die Idee. Das System der Künste wird entwickelt und darauf hingewiesen, wie alle Künste zuletzt religiös werden, wie an die Stelle des Dramas in der antiken Welt in der christlichen der Gottesdienst getreten sei, zu dem alle Künste sich vereinigen. Über die Religionsphilosophie *Solgers* findet sich nur Fragmentarisches in den nachgelassenen Schriften und Briefen. Es zeigt viele Berührungspunkte mit der Ästhetik. Dem Gegensatz des Symbolischen und Allegorischen dort entspricht hier der des Mythischen und Mystischen. In der durchweg mystischen christlichen Religion bildet die Lehre vom Bösen den eigentlichen Mittelpunkt. Die Aufhebung des in sich Nichtigen durch Gott, die Liebe, in der Gott sein Nichts vernichtet, seinen Tod getötet hat, vermittelt die Rückkehr Gottes zu sich. Was in Christus, dem Wendepunkt der Geschichte, für das Geschlecht geschehen ist, das wiederholt sich subjektiv in einem jeden Gläubigen.

4. Zu *v. Berger* und *Solger* gesellt sich, so aber, dass er über beide zu stellen ist, teils weil der Subjektivismus, mit dem er den Pantheismus überwindet, ein höherer ist als der seiner beiden Genossen, teils weil er seine Weltanschauung vollständiger entwickelt hat als sie, *Henrich Steffens*, am 2. Mai 1773 in Norwegen geboren, in Kopenhagen, Jena und Freiberg gebildet, seit 1804 ganz Deutschland und insbesondere dem preussischen Staate einverleibt, dem er als Professor in Halle, Breslau, Berlin gedient hat, am 13. Februar 1845 gestorben. Seine Autobiographie in zehn Bänden (Was ich erlebte, 1840 bis 1845) zeigt, dass er ein sehr klares Bewusstsein sowohl über seine Stellung, als auch darüber hat, wie er zu ihr gelangte. Sie bestätigt nur, was ein aufmerksames Studium seiner Schriften zeigt, dass der Ausgangspunkt bei ihm die Spinozistisch-Schellingsche All-Einslehre war, dass aber durch sein eigentliches Studium, die Mineralogie und Krystallographie, er früh auf die Eigentümlichkeit der Naturwesen, durch die Geognosie wieder auf die Folge der Zeiten, welche die Erde

durchlaufen hat, hingewiesen wurde. Darum treten die beiden leitenden Gedanken seiner naturphilosophischen Arbeiten, geschichtliche Ansicht von der Natur und Anerkennen der Eigentümlichkeit, schon in seiner ersten, in mancher Beziehung seiner genialsten Schrift, den Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde (1801) deutlich hervor, einem Werke, das zum ersten Male einen mit empirischen Kenntnissen reich ausgestatteten Naturphilosophen dem Publikum vorführte, und daher ein grosses Aufsehen machte. Durch Kombination der Resultate chemischer Untersuchen über die Erden sowie über die organischen Körper mit dem, was *Werner* über Schiefer- und Kalkformation gesagt hatte, kommt *Steffens* hier zu dem Resultate, dass derselbe Gegensatz, der sich innerhalb des animalischen Lebens als der der Sensibilität und Irritabilität zeigt, sich in anderer Form in dem der Tiere und Pflanzen wieder erkennen lasse, ebenso aber auch in dem geologischen Gegensatz der Kalk- und Kieselformation, endlich aber in dem chemischen des Stickstoffs und Kohlenstoffs, und dass es sich nur darum handele, diesen Gegensatz theoretisch, d. h. genetisch abzuleiten. Diese Deduktion geht von den Metallen aus, deren quantitativ und qualitativ verschiedene Kohärenz dazu nötigt, zwei verschiedene Reihen anzunehmen, die in den schwersten ihren gemeinschaftlichen Kreuz- und Mittelpunkt haben, so dass diese Wurzelmetalle, weil die am wenigsten individuelle Bildung, die niedrigst stehende Körperlichkeit zeigen, welche darum auch den Kern der Erde bildet. Von da aus wird eine doppelte Kohärenzreihe aufgestellt, je nachdem die Kohärenz sich als Dehnbarkeit oder Härte zeigt, und werden diesem Prinzipe gemäss die Metalle geordnet, unter denen in der einen Reihe dem Eisen, in dem Dehnbarkeit und Härte im umgekehrten Verhältnis stehen, weil es je härter je spröder wird, in der anderen vielleicht dem Zink die Zentralstelle zukommt. Durch Anreihung der Erden an die Metalle kommt *Steffens* zu dem Schluss, dass an dem äussersten Ende der einen (der Kiesel-) Reihe der reine Kohlenstoff das Maximum der Kontraktion zeigen, und in der anderen (Kalk-) Reihe seinen Antipoden an dem Stickstoff haben möge, so dass, wenn Metalle etwa zerlegbar wären, sie aus diesen beiden bestehen würden. Gar nicht mit beiden zu vergleichen, sondern als aktive Prinzipien auf die Reihe der passiven einwirkend, sind die einander gegenüberstehenden Stoffe, das Oxygen und Hydrogen, die zugleich Repräsentanten der Elektrizität sind, wie in jener Kohäsionsreihe sich der Magnetismus zeigt, der in dem einen Knotenpunkte, dem Eisen, frei hervortritt. Dieser Gegensatz, und darum die Wirksamkeit des Magnetismus wird nun auch als das wirksame Prinzip bei der Erdbildung nachgewiesen, und durch den verschiedenen Charakter der beiden Hemisphären, durch die verschiedene Nähe vom Äquator, in der

sicher die vschiedenen Metalle abgelagert haben u. s. w., bestätigt. Kurz die entgegengesetzte Thätigkeit, die sich auf der Erde in der Vegetation und Animalisation zeigt, ist als der Gegensatz von Repulsion (Expansion) und Attraktion (Kontraktion) ebenso in ihr enthalten und bei ihrer eigenen Bildung thätig. Prinzip aber bei dieser Bildung und namentlich der Organisation ist, dass die Natur die individuellste Bildung sucht, daher auch, wie *Kielmeyer* zuerst gezeigt hat, in der Tierreihe das allmähliche Sinken der Reproduktion gegen die Irritabilität, dieser gegen die Sensibilität eine Stufenfolge darbietet, in der die Tiere es nur bis zur Reproduktion der Gattung bringen, während bei dem Menschen, wo die Vernunft erreicht wird, die Tendenz jener Reproduktion zusammenfällt mit der, die Natur zu reproduzieren. Die individuellste Bildung zeigt den wahrhaftesten Menschen.

5. Weniger originell, was übrigens in einem Kompendium für akademische Vorlesungen auch nicht gefordert werden dürfte, erscheint *Steffens* in den während seiner Professur in Halle veröffentlichten Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaften (1806). Der vertraute Umgang mit *Schleiermacher*, in dem keiner von beiden sich bloss empfangend verhielt, die Hochachtung, die beide von jeher für die Eigentümlichkeit gezeigt hatten, macht es erklärlich, dass hier, obgleich namentlich am Anfange der Schrift die Übereinstimmung mit *Schellings* Authentischer Darstellung deutlich sichtbar ist, viele Berührungspunkte mit *Schleiermacher* vorkommen, die dieser stets anerkannt hat. So wird als eine Hauptaufgabe der Naturwissenschaft die Erkenntnis angegeben, dass alle Gegensätze relativ seien, und dass demgemäss überall Quadruplizität hervortreten müsse. (Wie nahe dies dem Schellingianer lag, hatten *Wagner* und *Troxler* gezeigt). Die Nachweisung dieser Quadruplizität überall trägt zur Übersichtlichkeit bei, verleitet aber *Steffens* oft, den Parallelismus so zu betonen, dass er Ausdrücke, die nur auf einer Stufe richtig sind, auch auf der anderen anwendet, was ihn wie viele Schellingianer und namentlich *Oken* in den Ruf gebracht hat, witzige Analogieen an die Stelle von Begriffsbestimmungen zu setzen. Als der Mittelpunkt aller Organisation wird am Schlusse der Grundzüge der Mensch bestimmt, so dass die einzelnen Sphären der Organisation als *disjecta membra* der Menschenorganisation anzusehen sind, er selbst als der Mikrokosmus, in dem sich eben deswegen die in der Natur herrschende Quadruplizität in Lebensaltern, Temperamenten u. s. w. wiederholt. Dieser letztere Gedanke bildet nun das Thema der zwar viel später herausgegebenen, in einzelnen Partieen aber viel früher geschriebenen Anthropologie (2 Bde., Breslau 1822). *Steffens* stellt sich hier die Aufgabe, den Menschen in seinem Verschmolzensein mit dem All der Natur darzustellen, eine Tendenz, die

nur der materialistisch schelten könne, dem, weil er sich von der Natur abwandte, das lebendige All zu einer Vielheit von einander getrennter Dinge wurde. Die Anthropologie betrachtet den Menschen als Schlussstein einer unendlichen Vergangenheit, als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, als Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft. Da die erste Betrachtung die Vorgeschichte des Menschen betrifft, die geologische Forschungen an das Licht brachten, so heisst der erste Teil geologische Anthropologie. Sie füllt den ganzen ersten Band. Die erste Abhandlung beweist, dass der Kern der Erde metallisch sei; sie schliesst sich enge an die Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde an, indem sie zugleich berücksichtigt was seit zwanzig Jahren zu ihrer Bestätigung oder Widerlegung aufgefunden worden ist. Zu jenem werden besonders *Oerstedts* Entdeckungen gerechnet, weil sie den Magnetismus der ganzen Metallreihe beweisen. Die zweite Abhandlung, Entwicklungsgeschichte der Erde, hat, weil *Steffens* die einzelnen Perioden mit den mosaischen sechs Tagen zusammenstellt, ihm Anfeindungen und Lobsprüche zugezogen, von denen schwer zu sagen ist, welche ihm mehr Ehre machten. Er sucht nachzuweisen, dass wie jedes Lebendige (z. B. ein eigentümliches Talent) sich durch sechs Stadien entwickle, so auch in der Entwicklung der Erde sechs Perioden unterschieden werden müssen, in deren erster ihr embryonisches Leben sich so zeigt, dass unser ganzes Planetensystem zu einem fernen Centralkörper sich etwa so verhält, wie jetzt der Planet zur Sonne. In einer zweiten Periode, wo das Urmetall sich verhüllt, Luft und Erde sich scheiden, ist die Erde ohne Axendrehung noch mit fester Ost- und Westpolarität begabt, also gleichsam ein Mond. Dieser folgt eine dritte, eine Übergangsperiode, in der die Erde kometenartig um ihren eigenen Zentralkörper und um eine fremde Sonne kreist, unter deren Einwirkung die tropische Vegetation entsteht, die unsere Versteinerungen zeigen. Dieser (Schiefer- und Vegetations-) Periode folgt eine vierte, in die mit der Animalisation das Losreissen der Erde von der fremden Sonne, also ihr Planet-Werden, darum aber auch das Sonne-Werden ihres Centralkörpers fällt. Diese Periode ist zugleich die des Porphyrs. Die Kalkformation und die niederen Tiere gehören der fünften Periode, endlich der sechsten die höheren Tiere und der Mensch an, der nicht nur „in seiner Art“, als Art- und Gattungswesen, sondern als ewige Persönlichkeit Gottes Ebenbild ist. Den Übergang zu der physiologischen Anthropologie, die den zweiten Teil des Werks bildet, macht *Steffens* durch folgende Betrachtung: Hält man die Einheit der menschlichen Natur mit der ausser dem Menschen fest, so muss man mit der Unschuld des Menschen, d. h. dem Zustande, wo die in ihm liegenden dämonischen Mächte gebunden sind, parallel gehen lassen den, wo der Eigenwille, das finstere

Prinzip, in der Natur von der allgemeinen ordnenden Macht beherrscht war. Nun lehren aber geognostische Thatsachen, dass eine zerstörende Katastrophe, die mit einer plötzlichen Veränderung des Klimas verbunden war, eingetreten ist, und zwar als schon Menschen existierten. Beides nötigt zu der auch von der Offenbarung bestätigten Annahme, dass zu einer Zeit, wo sich die üppigste Vegetation, eine monströse Tierwelt und alle höllische Gewalt menschlichen Lebens auf der nordwestlichen Seite der Erde geltend gemacht hatte, das Meer sich über die jetzt erstarrte Gegend ergoss und die übermütige Welt begrub. Gleichzeitig mochte vulkanisches Feuer den Kontinent in Südwesten zerstören, dessen Trümmer der fünfte Weltteil zeigt. Freilich wie die Begierde des Menschen die ganze Natur ansteckend ergreifen konnte, kann nur eine vollständige physiologische Anthropologie nachweisen, die eben darum die Bedeutung alles, auch des untermenschlichen Lebens zu betrachten hat, um zu zeigen, wie alle seine Formen zuletzt in dem Menschen gipfeln, der in den beiden Geschlechtern den Gegensatz der Tiere und Pflanzen wiederholt, und in dem die ewige Persönlichkeit in dem, was man sein Talent (sein „Pfund" in der heil. Schrift) nennen kann, sich manifestiert, das ihn zum Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart und zum Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft macht. Der dritte und letzte Teil, die psychologische Anthropologie, betrachtet das menschliche Geschlecht, wie es die Bestimmung hat, den Kampf, den es selbst losgelassen, durch Aneignung der Gnade zu Ende kommen zu lassen. Den Anfangspunkt dieser Entwicklung der Geschichte bildet der Kampf der Rassen- mit den geschichtlichen Völkern. In jenen haben sich die in dem Menschen enthaltenen Keime unter äusseren Umständen einseitig ausgebildet; in diesen blieb das Gute, d. h. die ganze Menschheit noch mächtig. Das Ziel ist, dass die Liebe, die in Christus erschienen ist, in jedem die ewige Persönlichkeit bestätige.

6. Der Schluss der Anthropologie bildet den Übergang von *Steffens'* Physik zu dem zweiten Hauptteil des Systems, den er in den Grundzügen Naturrecht, später Ethik, manchmal auch Geschichtswissenschaft genannt hat. Ausführlich hat er nur ethische Fragen behandelt, in den Schriften: Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden (2 Bde., 1817) und Carricaturen des Heiligsten (2 Bde., 1819 bis 1821). Der Titel der letzteren Schrift erklärt sich daraus, dass er zuerst die Idee des Staates als der Erscheinung der Freiheit und Sittlichkeit, dessen Bestimmung ist, die Eigentümlichkeit (darum das Eigentum auch) zu schützen, aufstellt, und dann zeigt, wie durch die Sünde, dieses eigentliche Prinzip der Erscheinung in ihrem Gegensatz zur Idee, die einzelnen Momente der Idee isoliert werden und Karrikaturen geben, deren vollständige Summe, freilich auseinandergezerrt,

die Idee erkennen lässt. Die Konstruktion der Stände und deren Charakteristik, die Glanzpartie in dem Werke, knüpft an den durch das All hindurchgehenden Gegensatz von Sein und Erkennen, Natur und Geist an, zeigt, wie dieser Gegensatz im Menschen einerseits in der Unschuld, andererseits in der Weisheit ausgeglichen ist, so dass wir beiden als verlorenen und nie erreichten gegenüber stehen, die aber annähernd im Staate, in dem Nähr- und Lehrstand uns entgegentreten. In jenem werden Bauer, Bürger, Adel unterschieden, welchen dreien innerhalb des Lehrstandes der Gelehrte, der Talentvolle und das Genie entsprechen. Seine bürgerliche Bestimmung erfüllt der Lehrstand in der Erziehung und Gesetzgebung; Hauptmittel für beide ist die schriftstellerische Thätigkeit, die Presse. Die Verirrungen der Gegenwart in ihren Forderungen hinsichtlich des Bauern, Bürgers u. s. w., werden in einer Weise besprochen, die zur Folge hatte, dass *Steffens* es mit allen Parteien verdarb. Dass er unter den Karrikaturen des Erziehungswesens auch die Turnerei anführte, entfremdete ihn seinen besten Freunden. An die ethischen Untersuchungen schliessen sich schon im zweiten Teil der Karrikaturen religions-philosophische. Ausserdem sind bloss ihnen einige Schriften gewidmet, aus denen besonders ein Aufsatz vom Jahre 1821, Verhältniss der Philosophie und Religion, (in: Schriften, alt und neu, Breslau 1821, 2 Bde.) und die 1839 in zwei Bänden veröffentlichte Christliche Religionsphilosophie zu erwähnen sind, da die beiden Schriften über die falsche Theologie und Wie ich wieder Lutheraner ward nicht sowohl wissenschaftliche Untersuchungen, als vielmehr Konfessionen sein wollen. Wie in seinen späteren Vorlesungen fast immer, so knüpft *Steffens* seine religions-philosophischen Untersuchungen an *Hume* und *Kant* an. Der erstere habe durch den Glauben die Realität gerade dessen verbürgen lassen, was der religiöse Glaube für das Nichtige erkläre, der zweite dem Glauben das Gesetz zugewiesen, von dem gerade der Glaube befreie. Dennoch sei *Kant* als der Copernikus der deutschen Spekulation anzusehen, weil er darauf hingewiesen habe, dass es etwas Höheres gebe als die endliche Erscheinung. Da er aber ein Dreifaches jenseits der Erscheinung gesetzt habe, so hätten sich ganz verschiedene Ansichten an ihn anlehnen können, indem *Fichte* das Sittliche und also das Thun, das Identitätssystem das Schöne und also das Schauen, *Hegel* endlich den Begriff des Organismus und damit das Denken zum Absoluten gemacht habe. Über alle drei Einseitigkeiten sei die spätere Schellingsche Lehre (s. § 323) hinausgegangen, mit der er sich im wesentlichen ganz einverstanden wisse. Da sei die Hauptsache, dass die Philosophie zu ihrer leitenden Idee die Persönlichkeit nehme, so dass die Spekulation zum persönlichen Erfassen des persönlichen Gottes

werde. Dazu erhebe sich weder der Pantheismus (auch der Hegelsche nicht), der in der Persönlichkeit nur krankhafte Subjektivität, Vereinzelung sehe, noch *Fichte*, der wirklich die letztere an die Stelle der Persönlichkeit setze. Beide können nicht begreifen, dass in der gegenseitigen Hingabe des Christen an Gott und umgekehrt Gott so viel an mir, wie mir an ihm gelegen ist. Diese Bestätigung unserer Persönlichkeit durch die göttliche ist Liebe, und in ihr besteht die Religion sowohl als die Spekulation. Ihr Unterschied besteht darin, dass jene von dem endlichen Denken sich gar nicht turbieren lässt, diese dagegen durch Aufweisen seiner Nichtigkeit es widerlegt und so den Glauben reproduziert, zugleich aber die nicht auf Indifferenz ruhende Toleranz möglich macht. Zu ihrer natürlichen Grundlage hat die Persönlichkeit die natürliche Eigentümlichkeit, das Talent, das der Kulminationspunkt der Natur ist, so dass die Naturphilosophie zur Teleologie wird und zeigt, wie in dem Menschen, in dessen Talent nicht (wie im Instinkt) die Gattung, sondern die Eigentümlichkeit sich geltend macht, das Centrum des Alls ist und die Stellung des Alls bedingt, so dass sich seine inneren Kämpfe in den Erdrevolutionen spiegeln. Deshalb der Parallelismus zwischen Geologie und Mythologie. Wie sich die Menschheit zum All, so verhält sich zur Menschheit der Heiland, so dass drei Schöpfungsmomente angenommen werden müssen, ein kosmischer, als die Planeten sich um die Sonne ordneten, ein tellurischer, als die Erde im Menschen ihren Mittelpunkt fand, ein historischer, wo der Heiland, die Sonne der Menschheit erschien. Die Entwicklung seines Reiches, dessen Eintritt, wie dem Auftreten des Menschen monströse Tiere, das Monstrum des Römerreichs vorausging, lässt drei Perioden unterscheiden, die abgelaufene Petrinische, die begonnene Paulinische, die künftige Johanneische. An die Teleologie schliesst sich als zweiter Teil der Religionsphilosophie die (religiöse) Ethik, deren Hauptpunkt das Böse ist, das seinen Grund im Willen, also einer Persönlichkeit, freilich keiner daseienden, sondern stets sein nur wollenden hat. Die Möglichkeit des Bösen gehört zur vollen menschlichen Persönlichkeit; daher die Versuchbarkeit Christi. Verwirklicht erfährt das Böse seine Vernichtung, die je nachdem der Sünder will, als Strafe oder Vergebung empfunden wird. Seligkeit und Verdammnis sind Korrelate, die Wiederbringung ein unchristlicher Irrtum; wer sich zur Verdammnis prädestiniert, die Gnade nicht will, ist verdammt. Ob einer nicht will, zu entscheiden wäre ruchlos. Wie das erste Paradies verschwand und das zweite in Christus erschien, so ist auch dieses mit seinem Tode verschwunden und das dritte in der Kirche erschienen, die, auf der in der Bibel niedergelegten Offenbarung ruhend, durch Glauben, Sakrament und Predigt sich er-

hält. Indem seiner Idee nach der Prediger der ist, der den Gegensatz des weltlichen und Gottes-Bewusstseins überwunden hat, dies aber nach der ersten Definition der Religionsphilosophie ihre Bestimmung gewesen war, so kehrt die Religionsphilosophie mit dieser ihrer Selbstrechtfertigung in ihren Anfang zurück.

7. Wie *v. Berger* und *Solger*, so beweist auch *Steffens*, dass ein Hineinnehmen des Subjektivismus in das Identitätssystem nicht nur dessen Pantheismus neutralisiert, sondern auch eine veränderte Ordnung der einzelnen Teile der Philosophie zur notwendigen Folge hat. Da nämlich der Subjektivismus (in seiner konsequentesten Form die Wissenschaftslehre) in der Natur nur Schranken, Unvernunft sehen kann, so muss, wo ihm ein Recht eingeräumt wird, die Natur von der hohen Stellung des dem Geiste Koordinierten herabsteigen. Bleibt sie auch noch Erscheinung der Vernunft, so kann sie es doch nur sein in dem Geiste nicht ebenbürtiger Weise. Beides, die Anbetung der Natur im Identitätssystem und ihre Verachtung in der Wissenschaftslehre, wird vermieden, und kommt doch in gemilderter Form zu seinem Rechte, wenn die Natur zur Vorstufe des Geistes, die Naturphilosophie zur Teleologie wird, um mit *Steffens* zu sprechen. Damit ist weiter der doppelte Anfang bei dem Identitätssystem vermieden, dem der doppelte Schlusspunkt entsprach; die Geisteslehre, in ihrem Kulminationspunkte die Religionslehre, schliesst das System, das also jetzt zu seinem Schema nicht mehr den Magneten hat, sondern sich in gerader Linie fortgehend bewegt. Dabei tritt der Unterschied zwischen diesen drei Männern hervor, welcher der einzige sein möchte, in dem *Steffens* hinter den beiden anderen zurückbleibt, dass jene der Naturphilosophie eine Logik oder Dialektik vorausschicken wollen, und eben darum ihres Einverständnisses mit *Hegel* eingeständig sind, während *Steffens* fordert, es solle sogleich mit der Betrachtung des natürlichen Alls begonnen werden, und mit einer sonst nicht in seiner Art liegenden Bitterkeit von dem Manne spricht, der in der Naturphilosophie nur angewandte Logik sah. Nur noch einer erfährt diese ungerechte Beurteilung: es ist *Oken*, der den Versuch gemacht hatte, sie in Mathesis zu verwandeln. Es ist charakteristisch, dass gerade diese beiden von *v. Berger* sehr hoch gestellt werden, der überhaupt dem ihm übrigens befreundeten *Steffens* wie der Rationalist dem Mystiker gegenüber steht. Von *Solger*, mit dem *Steffens* gerade in dem übereinstimmt, worin er von *v. Berger* abweicht, in der Lehre vom Bösen, im Hochstellen der Korporationen im Staat, in dem Festhalten der Glaubenssymbole u. s. w., unterscheidet ihn, dass jener ganz Künstler, er selbst stets der Religiöse ist, so dass auch die Darstellungen des einen Kunstwerke sein wollen, während der andere darin oft an die erbauliche Betrachtung streift.

§ 323.

Schellings Freiheitslehre.

1. Früher, zum Teil viel früher als die zuletzt genannten, ihm nahe stehenden Männer hatte *Schelling* selbst Versuche gemacht, den Pantheismus des Identitätssystems zu überwinden. Es geschah dies in der Lehre, die, weil sie zuerst in den Untersuchungen über die Freiheit der Welt vorgetragen ward, und diese auch später von ihm und seinen Schülern als Hauptquelle citiert wurden, hier als Freiheitslehre im Gegensatz zu der früheren All-Einheitslehre bezeichnet werden soll. Da diese Versuche in die Zeit fallen, wo sein teils in Briefen, teils vor dem Publikum geführter Streit mit *Fichte* am heftigsten war, so hätte er damals schwerlich eingestanden, was in viel späterer Zeit von ihm zugegeben wird, dass die Apotheose des Sündenfalls, die er der Wissenschaftslehre damals vorwarf, ein der wahren Philosophie unverlierbarer Fund sei, d. h. dass wie das Identitätssystem den Urheber der Wissenschaftslehre über sie hinausgetrieben hatte, ebenso die Wissenschaftslehre es unmöglich machte, dass der Vater des Identitätssystems bei seiner Lehre stehen blieb. Auch hätte er, wenn er dies leugnete, nicht ganz Unrecht gehabt. Denn was die nächste Veranlassung zu der neuen Wendung seines Philosophierens gab, war nicht das Studium *Fichtes*, sondern eines anderen Lausitzers, auf den er wohl besonders durch *Baader* aufmerksam gemacht worden war, *Jakob Böhmes*. Selbst den einen Hauptgedanken in seiner Abhandlung über die Freiheit, dass nichts Realität habe als der Wille, den, wie man gesagt hat, *Schelling*, ganz wie später *Schopenhauer* ohne allen Zweifel, von *Fichte* entlehnt habe, konnte er sehr gut *Böhme* entnommen haben. Dies nun, dass die mittelalterliche Theosophie für ihn das Werkzeug ward, sich von dem Pantheismus zu befreien, sowie die (damit zusammenhängende) viel grössere Nachwirkung, die diese seine Lehre gehabt hat und noch hat, rechtfertigt, dass in dieser Darstellung sie von den eben genannten Versuchen getrennt, und trotzdem dass sie bis zum Tode *Schellings* nur als Fragment vorlag, hinter, d. h. über jene Versuche gestellt wird.

2. Die im Jahre 1809 in *Schellings* Philosophischen Schriften erschienenen Philosophischen Untersuchungen über die menschliche Freiheit (WW., VII), an die sich ergänzend das 1812 erschienene Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, sowie der 1813 geschriebene Brief an Eschenmayer (beide ebenda, VIII) anschliesst, stellen sich die Aufgabe, den Pantheismus, der Gott zum Urheber des Bösen macht, und den Dualismus, der ein System der Verzweiflung der Vernunft ist, bei Beantwortung der Frage nach

der menschlichen Freiheit zu vermeiden. Dies ist nur möglich in einem System, das den Idealismus, den *Fichte* allein gelten liess, zu seiner Seele, und den Realismus, den *Spinoza* allein statuierte, zu seinem Leibe hat, und den Vorwurf des Naturalismus ebenso wenig fürchtet, wie den des Mystizismus. Dieses System geht davon aus, dass es in letzter Instanz kein anderes Sein als Wollen giebt, dass Wollen Ursein ist, und verbindet damit den schon in der Authentischen Darstellung gemachten Unterschied zwischen dem Wesen, sofern es existiert und sofern es nur Grund der Existenz ist, zu dem Satz, dass also auch in Gott, dem wahrhaft Realen, ein Unterschied gemacht werden muss zwischen Gott, wie er Grund seiner Existenz und wie er der existierende Gott ist. Jener wäre das in Gott, was nicht Gott ist, und kann ewige Natur genannt werden, dieser dagegen Verstand, weil in ihm Gott ex-istiert, offenbar wird. Beide sind Wille; jener dunkler, verstandloser, Naturwille, Sehnsucht, dieser dagegen das Wort dieser Sehnsucht. In ihrer Identität ist Gott Liebe, Geist, freischaffender Wille. Als solcher ist er zu unterscheiden von der Voraussetzung jenes Gegensatzes, der Indifferenz, dem Ungrunde, der als unpersönlich von dem Gegensatz gar nicht tangiert wird, Gott als A ist, während der persönliche Gott Gott als O ist. Wie alle Persönlichkeit auf einem dunklen Grunde ruht, indem sie durch den Geist verklärte natürliche Selbstheit ist, so auch die göttliche. Gott wird zur Persönlichkeit, indem er diesen dunklen Grund, das, was früher das Absolute genannt wurde, das Irrationale, weil es dem Geiste am meisten entgegengesetzt ist, zum persönlichen Geiste verklärt. Zwischen jenen Indifferenz- (A-) und diesen Identitäts- (O-) Punkt fällt nun die „Scheidung der Kräfte", wie *Schelling* sie hier nennt, die notwendig ist, damit es zu einer vollkommenen Unterordnung des dunklen Prinzips unter das lichte komme. Die Naturphilosophie zeigt, wie die Naturwesen eine Stufenfolge bilden, in der überall eine Zweiheit von Prinzipien erkennbar ist, Eigenwille und Universalwille, von denen der erstere sich überall in dem irrationalen Reste zeigt, der nicht im Gesetze aufgeht, nicht aber als das Böse anzusehen ist, obgleich aus ihm das Böse werden kann. Dies geschieht in dem Menschen, in dem die beiden Prinzipien, deren Bestimmung ist, als Selbst- und Mitlauter das Wort der verklärten Geistigkeit zu bilden, zertrennlich sind, damit der Mensch das dunkle, den Selbstwillen, dem lichten, dem Universalwillen unterordnen könne. Geschieht dies, so steht die geistig verklärte Selbstheit über jenen beiden. Wird aber, und dazu sollicitiert der Naturwille fortwährend, der Eigenwille über den Universalwillen gestellt, dann entsteht dadurch das Böse, das also nicht im Eigenwillen, auch nicht in seiner Trennung von dem Universalwillen,

sondern vielmehr in einer verkehrten Einheit beider besteht. Das Böse ist kein Mangel, sondern es ist Opposition gegen das Gute; ganz wie auch in dem Guten nicht der Eigenwille mangelt, sondern dem Universalwillen untergeordnet ist. In der tierischen Begierde und dem Instinkt kommen beide, nicht aber Gutes und Böses zum Vorschein; der Mensch kann nur über oder unter dem Tier stehen. Der erste Grund des Bösen liegt also allerdings in Gott, in dem, was nicht Gott ist in ihm, nicht aber das Böse selbst. Auch das Irrationale, Schreckenerregende in der Natur, was auch noch nicht das Böse ist, hat in jenem dunklen Grunde seine Wurzel. Daher die Analogieen zwischen dem, was das Reich der Natur und was das Reich der Geschichte darbietet, deren Perioden einander parallel gehen. Die allgemeine Notwendigkeit der Sünde, um geläutert zu werden, und dass das Böse doch die eigene Wahl, der Fall die eigene Schuld ist, vereinigt sich, wie schon *Kant* durch seine Lehre vom intelligiblen Charakter, die mit der vom radikalen Bösen aufs genaueste zusammenhängt, gezeigt hat, so, dass das Wesen des Menschen, aus dem seine Versündigungen folgen, seine eigene That ist, die in der Ewigkeit liegt, d. h. nicht etwa als Präexistenz vor dem Leben, sondern zeitlos durch dasselbe hindurchgeht. Als der er sich von Ewigkeit her setzte, wird der Mensch, die bestimmte Korporisation mit einbegriffen, geboren. Also eine Prädestination, die, weil sie eine durch sich selbst ist, die Freiheit nicht aufhebt. Dabei ist es denkbar, dass die uranfängliche Handlung auch die Bekehrung *implicite* in sich enthält. Durch die verkehrte Vereinigung der beiden Prinzipien tritt an die Stelle, da der persönliche Gott sein sollte, ein anderer Geist, der umgekehrte Gott, jenes bloss zur Potenz bestimmte Wesen, das nie ist, nur immer sein will, und nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ), welche eben die Sünde ist, wirklich erfasst (aktualisiert) werden kann, der sich selbst vernichtende und verzehrende Widerspruch. Darum ist die Bestimmung des Bösen nicht ein Gutwerden des Bösen, sondern eine Reduktion auf den Potenzzustand. Diese Überwindung ist das Endziel. Das Vollkommene aber ist nicht im Anfange, weil Gott ein Leben ist, und also auch ein Schicksal hat. Er ist dem Leiden und Werden unterthan, wie die heiligsten Mysterien zugestehen in der Lehre von einem leidenden Gott und der Verheissung, dass er alles in allem sein (erst) werde. Ein fertiger Gott wäre kein Gott. Das neue Reich, das sich an die Erscheinung dessen anschliesst, in dem Gott Mensch wurde, damit die Menschen wieder zu Gott kommen könnten, macht Gott als Geist, d. h. als *actu* wirklich offenbar. Hierin besteht seine Persönlichkeit, die also ganz wie die menschliche Persönlichkeit sich dadurch bildet, dass das Gefühl durch den Verstand

aktualisiert wird, durch einen ähnlichen Verklärungsprozess sich realisiert.

3. Ausführlicher als in der Abhandlung über die Freiheit wird dieser letzte Punkt in den gleich nach ihrem Erscheinen gehaltenen Stuttgarter Privat-Vorlesungen besprochen, die erst nach *Schellings* Tode erschienen sind (WW., VII, S. 418—484). Verlangen wir, heisst es da, einen Gott, den wir als ein lebendiges persönliches Wesen ansehen, so müssen wir annehmen, dass sein Leben die grösste Analogie mit dem menschlichen hat, dass er mit einem Worte alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Worte des *Hippokrates*). Alles, was Gott ist, ist er durch sich selbst; er geht von sich selbst aus, um zuletzt auch rein in sich selbst zu endigen. Gott macht sich selbst, und darum ist er nicht gleich von Anfang ein Fertiges. Wie das menschliche Leben mit Bewusstlosigkeit anfängt, so auch das göttliche als stilles Sinnen über sich ohne alle Äusserung und Offenbarung; ein Zustand, der Gleichgiltigkeit der Potenzen genannt werden kann, weil die beiden Prinzipien, die wie in uns, so auch in Gott sind, das dunkle unbewusste und das bewusste, ungeschieden sind. Wie in uns die Selbstbildung darin besteht, dass wir jenes durch dieses verklären, zur Klarheit gelangen lassen, und damit anfängt, dass wir uns in uns scheiden, den besseren Teil über den niederen erheben, so gilt das Nämliche von Gott. Die beiden Prinzipien in Gott sind das Sein (Reales), welches das Prädikat des Seienden ist, und das Subjekt des Seins, das Seiende (Ideale) selbst. Um als lebendiger zu existieren, muss Gott nach dem Grundgesetz, dass ohne Gegensatz kein Leben, sich als seiender von seinem Sein scheiden (in dem sich von sich Unabhängigmachen besteht auch beim Menschen die moralische Steigerung), scheiden von dem, was Gottes Natur, was Materie, was das Individuelle, die Selbstheit oder auch der Egoismus in Gott genannt werden kann. Indem Gott dieses zur Unterlage des Allgemeinen macht, hört er auf, der in sich Verschlossene, Finstere zu sein, ist dies Liebe, durch die er expansiv zum Wesen aller Wesen wird. Nach dem Egoismus wäre keine Kreatur; die Überwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe ist die Schöpfung (Natur = gebeugte Kraft). Der göttliche Egoismus ist der Stoff, aus dem die wirkliche lebendige Natur erschaffen ist. In der Antwort an Eschenmayer vom April 1812 (WW., VIII, S. 161—193) drückt sich *Schelling* so aus: „Sie wollen das Irrationale in der Höhe suchen, ich in der Tiefe. Ich nenne, was dem Geiste am meisten entgegengesetzt ist, das Sein als solches oder das, was *Plato* das Nichtseiende nennt. Gott hat den Grund seiner Existenz in sich, in seinem eigenen Urwesen, zu welchem Gott als Subjekt seiner Existenz gehört. Ich

habe es sonst, um es von dem Subjekt der Existenz zu unterscheiden, nicht Gott, sondern das Absolute genannt. Die Vermenschlichung Gottes scheuen zwar solche, die gern für Philosophen von métier angesehen sein möchten. Aber gesetzt, es finde sich bei fortgesetzter Untersuchung, dass Gott wirklich selbstbewusst, persönlich, lebendig, mit einem Worte menschenähnlich ist, — es fände sich, dass er menschlich ist, wer darf da etwas dagegen einwenden? Sie sagen: Gott muss schlechterdings übermenschlich sein. Wenn er aber menschlich sein wollte, — wenn er sich selbst erniedrigte? Der Verstand geht aus dem Verstandlosen, das Licht aus der Finsternis hervor, aber aus der ersterbenden, überwundenen, wie die Heiligkeit aus der ersterbenden Sünde hervorgeht, wie der Himmel wirkungslos wäre ohne die Hölle, die er besiegt. Soll Gott im Menschen leben, so muss der Teufel in ihm sterben. Eben deswegen muss aber auch mit Ernst die Verleumdung abgewiesen werden, dass der Grund in Gott der Teufel sei. Dass nur im Geschöpf sich das Böse aktualisiert, ist wiederholt in der Abhandlung ausgesprochen*. Kurz ehe diese Antwort an *Eschenmayer* geschrieben ward, war die unbarmherzige Replik gegen *Jacobi* erschienen, Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1812, WW., VIII, S. 19—136), in der er seine Lehre besonders gegen den Vorwurf des Naturalismus in Schutz nimmt. Ich behaupte, heisst es da, die Natur sei die (noch) nicht-seiende (bloss objektive) absolute Identität. Da ferner das Seiende allgemein über dem sein muss, was nur Grundlage seiner Existenz ist, so ist offenbar, dass die seiende Identität (Gott als eminentes Sein, Gott als Subjekt) über die Natur gesetzt wird. Darum sei schon in der Authentischen Darstellung von der Natur gesagt, sie liege jenseits des absoluten Seins der Identität. Nämlich das absolute Sein der Identität ist das subjektive; die Natur ist, vom absoluten Standpunkt aus angesehen, jenseits des Geistes, vom endlichen Standpunkt aus diesseits. Hier wird also die seiende Identität oder Gott als Subjekt zum Übernatürlichen, wie umgekehrt das blosse Sein der Identität zum Untergöttlichen erklärt. Als das eigentliche Bedürfnis wird weiterhin ein wissenschaftlicher Theismus angegeben, der Gott als Persönlichkeit fasst. Dieser aber ist nur möglich, wenn der Grundsatz festgehalten wird, dass der Entwicklungsgrund stets unter dem steht, was entwickelt wird, und nachdem er zur Entwicklung gedient hat, als Stoff oder Organ sich ihm unterwirft. Darum muss auch Gott, so gewiss er *causa sui* ist, etwas vor sich haben, nämlich sich selbst; *ipse se prior sit necesse est*, wenn es nicht ein leeres Wort sein soll, dass Gott absolut ist. Diese Ansicht, die wie die kirchliche *aseitas* dem wirklichen Wesen Gottes die Natur dieses Wesens vorausstellt, schliesst

den Naturalismus nicht aus, sondern überwindet ihn, macht ihn zur Grundlage des Theismus. Dieses Grundsein zeigt sich in einer doppelten Weise. Einmal macht Gott einen Teil, eine Potenz von sich zum Grunde, damit die Kreatur möglich sei: das ist, was man die Herablassung Gottes zur Schöpfung genannt hat. Ebenso aber macht er zweitens sich zum Grunde seiner selbst, damit er durch Unterordnung des nichtintelligenten Teils unter den höheren frei in der Welt lebe, ganz wie der Mensch durch Unterordnung des irrationalen Teils seines Wesens sich zum sittlichen Wesen verklärt. Dergleichen ist nun freilich nicht für solche, die einen ein für alle Mal fertigen, d. h. toten Gott wollen. Diese leugnen das in Gott, ohne welches er subjektlos, ohne Persönlichkeit wäre. Gott ist daher Erstes und Letztes, A und O; nur als dieses letztere ist er Gott *sensu eminenti*. Daher sollte jenes gar nicht Gott, oder doch wenigstens nur mit dem Beisatz so genannt werden, das es *Deus implicitus* sei. Dieser Gott als A ist es, der in der Authentischen Darstellung die unpersönliche Indifferenz, in der Abhandlung über die Freiheit der Ungrund hiess; nur von ihm haben die früheren Schriften gehandelt, wenn sie vom Absoluten handelten. Jene gaben daher nur *implicite* eine Erkenntnis Gottes, indem sie von dem handelten, was sich zu Gott erst zu verklären hat. Lehre vom eigentlichen (persönlichen) Gott haben sie nicht gegeben, und wollten sie nicht geben, sondern nur von dem, was das absolute *prius* von allem, darum auch vom persönlichen Gott ist. Dass dieses Persönlichwerden Gottes zum eigentlichen Schauplatz seiner Offenbarung den menschlichen Geist, namentlich das religiöse Bewusstsein hat, das ist in der Abhandlung von der Freiheit vielfach angedeutet, ebenso dass die Mythologie die Vorstufe zum vollkommensten religiösen Bewusstsein bilde. Hätte daher *Schelling* die Schrift, an deren Abfassung er gleich nach der Abhandlung ging, die Weltalter, von denen eine Anzahl Bogen im Jahre 1811 und wieder 1813 gedruckt waren, aber nicht herausgegeben wurden, und deren erster Teil nach einer Redaktion des Jahres 1814 erst in den gesammelten Werken erschienen ist (Bd. VIII, § 195—344), selbst damals erscheinen lassen, so hätte man nicht in der akademischen Vorlesung über die Gottheiten von Samothrake (1815, WW. VIII), mit der *Schelling* für eine lange Zeit vom lesenden Publikum Abschied nahm, eine Deklaration gesehen, dass er die Philosophie mit der Mythologie vertauscht habe. Ebenso wenig hätte der Titel des zurückgehaltenen Werkes und der Umstand, dass das Vernichten der bereits gedruckten Bogen mit dem Sturze *Bonapartes* zusammenfiel, dem Irrtum Boden verschafft, dass es sich um eine Philosophie der Geschichte, namentlich der neueren handle. Endlich aber wäre, als (in Norddeutschland erst nach

Hegels Tode) es bekannt wurde, *Schelling* trage ein System vor, in dem Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung Hauptteile bildeten, das Erstaunen weniger gross gewesen. Auch so bewies es, dass man die Abhandlung über die Freiheit und die Streitschriften gegen *Jacobi* und *Eschenmayer* nicht sehr aufmerksam gelesen hatte. Die Weltalter sollten in drei Büchern die Vergangenheit, d. h. die Zeit vor der Welt, die Gegenwart oder die Zeit dieser Welt, endlich die Zukunft oder die Zeit nach der Welt abhandeln. Nur der erste Teil liegt, wie gesagt, jetzt vor. Er führt das in der Abhandlung angedeutete, und in den Stuttgarter Privatvorlesungen weiter Ausgeführte noch gründlicher durch, indem er, des *Hippokrates* Ausspruch, dass das wahre Menschliche das Göttliche, das wahre Göttliche das Menschliche sei, festhaltend, stets auf den Parallelismus hinweist zwischen dem Werden der sittlichen Persönlichkeit im Menschen und dem sich Verwirklichen der göttlichen Persönlichkeit. Der dunkle Grund in Gott wird hier mit der Notwendigkeit als eins gesetzt, und darauf hingewiesen, dass Freiheit nicht ohne sie, sondern als ihre Verklärung und Unterordnung zu denken sei. Wie schon in den Stuttgarter Privatvorlesungen, so spricht er sich auch hier über das Verhältnis seiner Philosophie zum Pantheismus überhaupt, und namentlich zum Spinozismus aus. Er erkennt in ihm die grossartigste Erscheinung im Laufe der neueren Philosophie an, erklärt aber zugleich, dass er nur die Grundlage der wahren Philosophie sei, die was ihm unfassbar bleibe, Persönlichkeit und Freiheit nicht nur Gottes, sondern auch der Kreatur darzustellen habe. Die Übereinstimmung mit *Jakob Böhme* tritt hier an einzelnen Stellen noch mehr hervor, als in den bis jetzt charakterisierten Schriften. Ebenso ist die anerkennende Art, wie die Bibel, vor allem das Alte Testament hervorgezogen wird, zu bemerken. Bei dem Punkte, mit dem die Genesis anfängt, schliesst der erste Teil.

4. Da die später bekannt gewordenen Lehren *Schellings* nach dem Plan dieser Darstellung an einer andern Stelle zur Sprache kommen, so finden die kritischen Bemerkungen über seine Freiheitslehre hier ihre passende Stelle. Dass er durch diese den Pantheismus nicht durch Ausschliessen, sondern durch Hineinnahme in sein System zu überwinden gesucht hat, hat er zu oft ausgesprochen, als dass noch ein Wort darüber zu verlieren wäre. Dass dies geschieht durch das Betonen der beiden Punkte, welche der Spinozismus und das Identitätssystem leugnet, der Persönlichkeit und Freiheit, die bei *Fichte* alles gewesen waren, und also durch eine Annäherung an diesen, hätte *Schelling* damals vielleicht nicht, hat er aber später zugestanden. Wie hierin sich seine Freiheitslehre neben die Lehren *von Bergers*,

Solgers und *Steffens'* stellt, oder vielmehr, wie sie sich an *Schellings* Freiheitslehre anschliessen, so zeigt sich ihre Übereinstimmung auch in dem anderen, aus jenem sich von selbst ergebenden Punkte, der § 322, 7 zur Sprache kam. Dass die Natur das Absolute sei, ist damit, dass sie nur für uns oder Relatives sei, bloss zu vereinigen, wenn man in ihr Absolutes, aber nicht in absoluter Weise existierend sieht, d. h. wenn man sie als eine niedere Stufe, als Durchgangssphäre zu der absoluten Existenzweise des Absoluten ansieht. Dies geschieht auch jetzt ganz entschieden. Bald wird die Natur als Staffel zum Geistwerden bezeichnet, bald von der übergreifenden Subjektivität gesprochen, bald gesagt, dass die Identität als objektive die Bestimmung habe, Organ für sie als subjektive zu sein, bald endlich der Mensch als der Schlusspunkt der Natur bezeichnet, der sie zu Gott zu führen habe, woraus sich die Finalität in der Natur erkläre u. s. w. (Mit dem letztern Ausdruck stimmt wörtlich überein, dass *Steffens* sagt, die Naturphilosophie werde zur Teleologie). Damit passt auf *Schellings* Freiheitslehre ebenso wenig wie auf die Lehren der zuletzt genannten Männer das Schema des Magneten, sondern das System schreitet von dem einen Anfangspunkt des Absoluten, dem *prius* von Natur und Geist, zu der Natur, von dieser durch ihren Zielpunkt, den Menschen, zum Geiste fort, als dessen Höhepunkt der in den Geistern lebende Geist, die in Gott lebenden Geister sich erweisen. Da in dieser Modifikation nach wie vor die Natur zu ihren Grenzpunkten das Absolute und die im Menschen erwachende Intelligenz hat, so ist es erklärlich, dass *Schelling* die Naturphilosophie als immerfort giltig behandelt. Anders verhält sich dies mit dem Geiste. Dieser hat jetzt die Natur zu seiner Voraussetzung, wird also nicht mehr wie früher so betrachtet werden dürfen, dass von der Natur ganz abstrahiert wird. Daher erklärt es sich, dass *Schelling* von der Abhandlung über die Freiheit sagt, jetzt werde zum ersten Male (als hätte er den transscendentalen Idealismus gar nicht geschrieben) etwas aus dem ideellen Teile der Philosophie dem Publikum vorgelegt. Die frühere Idealphilosophie hat in der That ihre Bedeutung verloren, denn sie war der Naturphilosophie koordiniert gewesen. Jetzt soll dagegen die Geisteslehre die Naturphilosophie zu ihrem Fundamente haben, und eine solche hatte es bisher wirklich nicht gegeben.

§ 324.

Übergang.

Überrechnet man nach der bisherigen Darstellung, was *Schelling* in der Philosophie geleistet, so hat er erstlich als ältester Anhänger der Wissenschaftslehre in ihr, mehr aber noch als Urheber des Iden-

titätssystems in diesem die erste Aufgabe der neuesten Philosophie mehr als irgend einer vor ihm gelöst; denn kann ein System sich Ideal-Realismus und Real-Idealismus nennen, so ist es seines. Er hat aber zweitens, indem er zuerst die Wissenschaftslehre vertrat, und sich dabei klar bewusst war, dass in dieser die Wahl zwischen Ich und Gott (s. § 269, 2) zu Gunsten des ersteren, dann aber das Identitätssystem, in dem sie zu Gunsten Gottes entschieden wird, in diesen beiden Phasen den Gegensatz des achtzehnten und siebzehnten Jahrhunderts innerhalb der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts (des Kritizismus) hervortreten lassen. Er hat drittens als Vorläufer seiner Freunde, *v. Berger*, *Solger* und *Steffens*, die durch diesen Gegensatz gestellte Aufgabe, die zweite der neuesten Philosophie, zu lösen versucht, indem er eine Lehre vortrug, welche den Pantheismus und die Ichheitslehre, diese „Vergötterung des Sündenfalls", in einem konkreten Monotheismus zu Momenten herabsetzt und damit überwindet. Man könnte versucht sein, bei der Lösung dieser Aufgabe die genannten drei Männer über *Schelling* zu stellen, weil sie das Resultat ihrer Forschungen in mehr oder minder vollendeten, abgerundeten Systemen der Welt vorgelegt haben, während *Schelling* der Welt nur einzelne Fragmente aus dem seinigen mitteilte. Mehr noch deswegen, weil sie ihre Überwindung des Pantheismus in streng wissenschaftlicher Form, in einer Methode und Terminologie, die seit *Descartes*, *Leibnitz* und *Kant* die allgemein rezipierte war, vortrugen, während *Schelling* in einer Weise, die an die Theosophen und in einzelnen Untersuchungen an die Scholastiker, kurz an das Mittelalter erinnert, nicht sowohl deduziert, als, wie er das ja in den ersten Zeilen der Weltalter ankündigt, erzählt. Den ersteren Vorzug wird man, selbst wenn man die von *Schelling* in jener Zeit geschriebenen, aber zurückbehaltenen Schriften mitrechnen wollte, zugeben müssen. So abgerundete Darstellungen, wie in *Bergers* Grundzügen oder *Steffens* Anthropologie vorliegen, hat *Schellings* Freiheitslehre nicht erhalten; sie ist ein Fragment geblieben. Nicht so einfach ist die Entscheidung hinsichtlich des zweiten Punktes. Was man als einen Mangel an *Schellings* Freiheitslehre rügen kann, ist auf der anderen Seite gerade ein Verdienst. Wie er nämlich durch sein Hindurchgehen durch die ganz entgegengesetzten Standpunkte der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems sich selbst und denen, die mit ihm gingen, die Aufgabe gestellt hatte, beide mit einander zu vermitteln, ganz so musste der Gegensatz zwischen dem Philosophieren, das die Abhandlung über die Freiheit und die Weltalter hervorbrachte, und dem, aus welchem die authentische Darstellung hervorgegangen war, dem Subjekte beider, dann aber auch denen, die ihm darin nachgefolgt waren, es unerträglich machen, beide unvermittelt zu lassen. Wie hätte er, um *Schellings*

eigene Worte zu wiederholen, die Philosophie, die er früher selbst begründet, die Erfindung seiner Jugend, aufgeben können? Und wieder, wie hätte er und die, welche durch ihn sich hatten anregen lassen, nicht versuchen sollen, sie mit dem zu vereinigen, was der reife Mann lehrte? Ein solcher Versuch aber fällt mit dem zusammen, die dritte Aufgabe zu lösen, welche oben (§ 296, 3) der neuesten Philosophie zugewiesen ward. In der That nämlich sind nicht nur einzelne Lehren des Identitätssystems, sondern sein ganzer Geist ist naturalistisch, heidnisch. Man denke an den Bibelhass, den *Schelling* in seinen Vorlesungen über akademisches Studium bekennt, an seine Bewunderung der Neuplatonischen Philosophie, die aus dem ärmlichen Stoff der Bibel und ihrer jüdischen Fabeln so viel Spekulatives gemacht habe; man denke an die Naturvergötterung und an die Stellung, welche das Identitätssystem dem Staat einräumt; man bedenke, wie hoch der jugendliche *Schelling* die Kunst über die Religion stellt, und wie diese Lehren, gewiss nicht zufällig, in klassischer, oft an die Alten erinnernder Darstellung auftreten: und vergleiche damit, was *Schelling* nach dem Jahre 1809 geschrieben hat. Nicht *Plato* oder *Giordano Bruno* oder *Spinoza* sind seine Führer, sondern *Jakob Böhme*, und immer mehr treten die Begriffe der mittelalterlichen Aristoteliker, treten *potentia* und *actus* in den Vordergrund. Die Stuttgarter Privatvorlesungen erklären den Staat für ein Institut nur des gefallenen Menschen. Die Weltalter ermahnen, in der Bibel und namentlich im Alten Testamente zu forschen. Später werden die Dogmen als Produkt der traurigsten Periode der Philosophie hintangesetzt gegen die geschichtlichen Fakta der Heilsordnung. Die Religion und ihre Mysterien, sie sind der eigentliche Kulminationspunkt der Entwicklung; über der Natur aber liegt ein Trauerschleier, sie verbirgt nur mit leichter Decke Grauen und Sckrecken u. s. w. Kurz, hatte *Schelling* als heidnischer, antik gesinnter Naturalist sein Identitätssystem aufgestellt, so zeigt uns seine Freiheitslehre den mittelalterlich gesinnten Theosophen. Und wie das Auftreten von *Reinhold* und seinen Gegnern bewiesen hatte, dass durch *Kant* selbst die entgegengesetzten Richtungen des achtzehnten Jahrhunderts noch nicht definitiv verschmolzen seien; wie der Gegensatz der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems das Gleiche bewiesen hatte hinsichtlich der Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts: so beweist jetzt der jugendliche und der älter gewordene *Schelling*, dass nicht nur der Naturalismus, sondern auch die Theosophie Nahrung ziehen kann aus *Kants* Schriften. Es darf nicht als ein Zufall angesehen werden, dass erst seit seiner Freiheitslehre *Schelling* anfängt, sich ernstlich mit *Kants* Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu bschäftigen. Wenn das Faktum, dass die beiden entgegen-

gesetzten Standpunkte von einem und demselben Manne nach einander eingenommen wurden, die Aufgabe auch der objektiven Vereinigung beider nahe gelegt hatte, so konnte sie doch kaum gelingen, so lange beide nur in so fragmentarischer Gestalt dem Publikum vorlagen, das manche Verbindungsglieder, ja ganze Partieen des Systems, und zwar, wie oben gezeigt worden, sehr bedeutende, gar nicht zu sehen bekam. Anders wenn der Naturalismus des Identitätssystems und wenn die Theosophie, welche die Freiheitslehre atmet, in einer abgeschlossenen, alles Detail in sich aufnehmenden Darstellung vorliegen. Solche zu geben setzt allein dies in Stand, dass dieser Aufgabe ein ganzes Leben gewidmet ist. So tritt denn ein Paar *Schelling* befreundeter Männer auf, in denen sich die beiden Seiten, die er nach einander gezeigt hatte, so isolieren, dass der eine durch sein ganzes langes Leben hindurch den naturalistischen Standpunkt einnimmt, auf den er sich mit *Schellings* Hilfe erhoben, von dem aus aber er *Schelling* eine Menge von Bausteinen zum Ausbau des Identitätssystems gereicht hat, der andere aber sein noch um einige Jahre längeres Leben hindurch ein dankbarer Schüler der Mystiker und anderer Philosophen des Mittelalters war, und vor allen dazu beigetragen haben möchte, dass auch *Schelling*, der den um zehn Jahre Älteren lange Zeit sehr verehrte, diese Bahn einschlug. Beide sind in dem folgenden Abschnitte zu betrachten.

VI.

Kosmosophie und Theosophie auf kritischer Basis und ihre Vermittelung.

§ 325.

2. *Al. Ecker*, Lor. Oken, Stuttg. 1880. *C. Güttler*, Lor. Oken u. sein Verhältniss zur modernen Entwicklungslehre, Leipz. 1884. — 5. *Ant. Lutterbeck*, Ueber den philosophischen Standpunkt Baader's, Mainz 1854. *J. Hamberger*, Die Cardinalpunkte der Franz Baader'schen Philosophie, Stuttg. 1855. *Fr. Hoffmann*, Acht Abhandlungen über Baader's Lehren, Leipz. 1857. *Ders.*, Franz v. Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft, Leipz. 1856. *Ders.*, Die Weltalter, Lichtstrahlen aus Franz v. Baader's Werken, Erlangen 1868. *Joh. Claussen*, Fr. v. Baader, Leben u. theosophische Werke, 2 Bde., Stuttgart 1886, 87. — 8. *Ant. Lutterbeck*, Aus Baader's Naturphilosophie, fünf Artikel in *Frohschammer's* Athenäum, II u. III, 1863 ff. *Ders.*, Baader's Lehre vom Weltgebäude, Frankfurt 1866. — 9. *Jul. Hamberger*, Fundamentalbegriffe von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie, Stuttgart 1858.

1. Obgleich seit der Zeit, wo ich in meinem oft angeführten Werke *Oken* und *F. Baader* als die beiden Männer bezeichnete, welche die beiden Seiten, die der jugendliche und der alternde *Schelling* nach einander zur Erscheinung treten liess, getrennt, darum aber mit viel grösserer Konsequenz in völlig abgeschlossenen Weltanschauungen geltend gemacht haben, diese Behauptung, namentlich von Freunden und Schülern

Baaders bestritten ist, so kann ich mich doch nicht eines Bessern belehrt bekennen. Ich verweise daher auf den § 44 meines oft erwähnten Buches, weil ich bis jetzt keine ausführlichere Darstellung der Philosophie *Okens* kenne, und weil, obgleich vor *Baader* meine Hochachtung durch die Schriften *Hoffmanns*, *Lutterbecks* u. a. seitdem noch gestiegen ist, ich im wesentlichen dieselbe Ansicht über seine Stellung festhalte, wie damals.

2. *Lorenz Oken* (eigentlich *Okenfuss;* geb. am 1. Aug. 1779, seit 1807 Professor in Jena, seit 1827 in München, seit 1832 in Zürich, wo er am 11. Aug. 1851 gestorben ist) hatte schon im Jahre 1802 seinen Grundriss der Naturphilosophie niedergeschrieben, von dem gedruckt nur eine Übersicht erschien, Abschriften aber in den Händen *Eschenmayers* u. a. sich befanden. Wahrscheinlich auch *Schellings*, dessen Würzburger Vorlesungen vieles von *Oken* zuerst Gesagte enthalten; so, dass die Tierklassen Darstellungen der Sinnesorgane, und daher nach diesen zu ordnen seien. Ehe der Grundriss erschien, hatte er dem lesenden Publikum seine Schrift Die Zeugung (1805), die für die Entwicklungsgeschichte bedeutende Abhandlung über die Bildung des Darmkanals (1806), sowie die Ferienschrift über die Bedeutung der Schädelknochen (1807) und über das Universum (1808) vorgelegt. Die in erstgenannter Schrift enthaltenen Gedanken hätten vielleicht früher Anklang gefunden, wenn er die „Bläschen", die er als die Elemente aller organischer Körper setzt, und die „im Wasser zu Tieren, in der Luft zu Pflanzen determiniert werden", anstatt Infusorien Zellen genannt hätte. Die zweite Schrift führt den, ohne dass *Oken* es wusste, schon von *Peter Frank* hingeworfenen Gedanken, dass der Schädel eine Verbindung modifizierter Wirbel sei, durch, und ist für die Morphologie Epoche machend geworden. Die dritte endlich entwickelt in oratorischer Weise die Verherrlichung der Natur als des alleinigen Absoluten, und zeigt, wie sich der Makrokosmos im Mikrokosmos verinnerlicht und konzentriert, so dass man ebenso gut die Sinne innerlich gewordene Qualitäten des Universums, als das Universum eine Fortsetzung des Sinnensystems nennen kann. In demselben Jahre mit dem Universum erschien eine zweite Ferienschrift, Ideen zu einer Theorie des Lichts, der Finsterniss, der Farben und der Wärme (1808), in der das Licht als durch die Polarität des Centralkörpers und Planeten hervorgerufene Spannung des Äthers gefasst wird, dessen Bewegung die Wärme ist, die sich darum überall zeigt, wo das Licht sich materialisiert. Endlich, im Jahre 1809, erschien in erster Ausgabe sein Lehrbuch der Naturphilosophie (Jena, 3 Bde.; die zweite Auflage in einem Bande; ebenso die sehr verbesserte dritte Zürich 1843, in der er sich zugleich über seine

Leistungen ausspricht). Sein Lehrbuch der Naturgeschichte ist von Naturforschern als sein gediegenstes Werk bezeichnet worden; den grössten Leserkreis hat seine Naturgeschichte für alle Stände (13 Bde., Stuttg. 1833—1841) gefunden.

3. *Okens* ausdrückliche Erklärung, seine Lehre sei durch und durch Physica, streitet weder damit, dass er die Naturphilosophie definiert als die Lehre von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt, noch damit, dass er in seiner Lehre Kunst, Wissenschaft, Staat u. s. w. behandelt. Denn unter Gott versteht er bloss das Ganze oder das All (daher er auch in der dritten Auflage sich dieser Worte bedient), unter der Welt die Einzelnen, und Kunst, Wissenschaft u. s. w. sind ihm nur Natur-Erscheinungen. Die Naturphilosophie behandelt in ihren drei Teilen das Ganze, die Einzelnen, endlich das Ganze im Einzelnen, und zerfällt also in Mathesis, Ontologie und Biologie (früher Pneumatologie). Die Mathesis oder die Lehre von dem Ganzen setzt als den obersten mathematischen Begriff das „Zero", was ein anderer vielleicht lieber mit unbestimmte Quantität bezeichnet hätte. Aus ihm gehen vermöge des Gegensatzes die bestimmten Quanta hervor. Dieses Auseinandertreten in + und — ist der Urakt der Selbstoffenbarung, durch welche die Monas zu Zahlen, die Einheit zu Vielem, Gott zur Welt und dadurch zum Selbstbewusstsein wird. Die einzelnen Phasen in diesem Übergange sind die Urruhe als die usiale Form des Uraktes oder als das Wesen Gottes, die Bewegung als die Entelechie Gottes oder die entelechiale Form des Uraktes, mit welcher das All Zeit ist, endlich die stehen gebliebene Zeit, der Raum oder die Gestalt Gottes, der als Sphäre gedacht werden muss, so dass der seiende Gott oder das Universum eine unendliche Kugel ist. Darum auch jedes Bild von ihm oder jedes, das ein Totales ist. Diese selben Stadien wiederholen sich, nur in einer realeren Weise, in dem Urstoff, dem Äther, wo die erste Stufe der blosse Äther, die Finsternis, das Chaos, die Schwere wäre, die zweite sich in dem gespannten Äther, dem Licht zeigte, die dritte endlich die in allen Dimensionen sich ausdehnende, darum auf Flüssigkeit, d. h. Aufheben der bestimmten Dimensionen hinwirkende Wärme gäbe. Alle drei verbinden sich in dem Feuer. Die feurige Ätherkugel bildet den Übergang zu dem zweiten Teile der Naturphilosophie, der Ontologie als der Lehre vom Einzelnen. Die Kosmogenie, in welcher der Versuch gemacht wird, „nicht durch Stossen und Schlagen, sondern durch Beleben die Welt zu schaffen", und Centralkörper, Planeten und Kometen als Werk der sich bethätigenden Polarität darzustellen, die Stöchiogenie und daran sich anschliessende Stöchiologie, welche die Elemente Ird, Wasser, Luft, Feuer, sowie ihre Funktionen erörtert, wobei ausdrücklich hervorgehoben wird, dass sie

chemisch zusammengesetzte Stoffe sein müssen, bildet den Übergang zu den einzelnen Naturreichen, und zwar so, dass die Verbindung des Erdelements je nachdem sie mit einem, zwei oder drei Elementen stattfindet, binäre, ternäre oder quaternäre Verbindungen, d. h. Mineralien, Pflanzen oder Tiere giebt. Die ersteren werden unter den Überschriften Mineralogie und Geologie noch in der Ontologie abgehandelt, und in Erd-, Wasser-, Luft- und Feuermineralien, d. h. Erden, Salze, Brenze und Metalle eingeteilt, von denen die ersteren den eigentlichen Leib des Planeten, die übrigen sein Eingeweide bilden. Bei der Bildung des Planeten wird nachgewiesen, welchen Anteil dabei der Magnetismus, die Elektrizität und der Chemismus hat. Pflanzen und Tiere werden im dritten Teile der Naturphilosophie, der Biologie, abgehandelt, und wird darin zuerst in der Organosophie das Leben überhaupt betrachtet, zu dem der Übergang durch den Galvanismus gemacht wird. Der Urschleim, aus dem alles geworden, ist weiche Kohlenstoffmasse oder geluftete und gewässerter Erdstoff. Er existierte als der Meerschleim, aus dem auch die Menschen hervorgingen; diese vielleicht nur in einem einzigen begünstigten Moment. Er vermittelt auch den Übergang des Lebens von einem Individuum zum anderen, vermöge dessen die Individuen vergehen und nur das Ganze besteht. Die ersten Elemente alles Organischen sind die Bläschen oder organischen Punkte, in die auch der gestorbene Organismus wieder zerfällt. Aufs Land geworfen, werden diese Urbläschen zu Pflanzen, in denen sich das planetarische, ins Wasser geworfen, zu Tieren, in denen sich das kosmische Leben wiederholt (Mikroplaneta, Mikrokosmos). Die ersteren werden in der Phytosophie abgehandelt. Die Pflanze wird als an die Erde gefesselter Organismus definiert, der sich an den Kohlenstoff anschliesst und in der Luft gegen das Licht gezogen wird. Die notwendigen Organe der Pflanze geben zugleich die Systematik des Pflanzenreichs an; denn dieses Reich ist nur die selbständige Darstellung jener Organe, ist die durch die Natur selbst anatomierte Pflanze. Daher zerfällt das ganze Pflanzenreich in die drei Länder der Mark-, Scheiden- und Glieder-Pflanzen (Akotyledonen, Monokotyledonen, Dykotyledonen), jedes Land wieder in mehrere Kreise u. s. w. Auf die Phytosophie folgt die Zoosophie. Das Tier kann eine selbstbewegliche Blüte genannt werden, weil bei ihm zu der höchsten pflanzlichen Funktion die Selbstbewegung hinzutritt. War die Pflanze nur planetare Organisation, so das Tier auch solare und kosmische. Mit der Pflanze teilt es die Geschlechtsthätigkeit; allein für sich hat es die Empfindung. Die drei Teile der Zoosophie, die ganz den dreien der Phytosophie entsprechen, sind die Zoogenie, welche die Gewebe des tierischen Organismus, die Zoonomie, die seine Funktionen, endlich die Zoologie, welche das System des

Tierreichs betrachtet. Auch hier erscheint, was Organ des (ganzen oder höchsten) Tiers ist, als selbständiges Tier. Das Tierreich ist der zerstückelte Mensch. Darum ergeben sich zuerst die beiden Länder der vegetativen (Eingeweide-) und der animalischen (Fleisch-) Tiere. Jene enthalten in drei Kreisen neun Klassen; diese dagegen im ersten ihrer zwei Kreise die zehnte, elfte und zwölfte Klasse (Fische, Amphibien, Vögel), in der zweiten die in fünf Zünfte zerfallende Klasse der Säugetiere. Diese sind Sinnentiere, und die höchste Stelle nimmt unter ihnen das Augentier, der Mensch ein. Der Mensch bildet nur eine Zunft und eine Sippe, nur eine Gattung, lässt nur Arten (Rassen) unterscheiden, die sich wieder wie die Sinne unterscheiden: der Augenmensch ist der Europäer. Die höchsten Funktionen des Tiers, und namentlich des höchsten Tiers betrachtet der letzte Teil der Zoologie, die Psychologie. Unter Seele ist zu verstehen die Verrichtung nicht nur eines Organs, sondern des ganzen Leibes. Die untersten Erscheinungen des psychischen Lebens werden also die sein, über die sich die untersten Tiere nie erheben. Da der Mensch in der Krankheit des Somnambulismus darauf zurückfällt, so nennt *Oken* den Zustand der Mollusken, wo mit einem Organ ungeschieden gefühlt und gehört wird, Mesmerismus. Von da erhebt sich das Tier durch das Gefühl der Bedächtigkeit (Schnecken), der Stärke und des Gliedergeschicks (Insekten) u. s. w. bis dahin, wo ihm alle seine Organe zum Objekt werden, es also dem Tierreich und Universum gleich ist, zum Menschen. Sein Verstand ist Weltverstand, in ihm Gott Fleisch geworden; in ihm wird der Kunsttrieb zum Kunstsinn, das Vergleichen zur Wissenschaft. Wie in dem Kunsttriebe der niederen Tiere, so ist auch in der Verwirklichung der menschlichen Kunst das Höchste das, was die Natur will. Dies nennt man schön. Da nun die Natur nichts Höheres will und hervorbringt als den Menschen, so ist auch der Mensch der wahre Gegenstand der Kunst. Der Mensch, den die Kunst darstellt, ist in der heidnischen Kunst der Held, in der christlichen der Heilige. Denn der Heiden Götter waren Menschen; der Christen Heilige aber sind Menschen, die Götter sind. In der Wissenschaft, der Darstellung der Vernunftwelt, sind verschiedene Stufen zu unterscheiden, in denen sich die verschiedenen Künste wiederholen. Die höchste Stelle nimmt die Philosophie ein, innerhalb ihrer die Regierungskunst. Alle Künste aber und Wissenschaften vereinigen sich in der Kriegskunst, d. h. der Kunst der Freiheit, des Rechts, des seligen Zustandes des Menschen und der Menschheit, dem Prinzipe des Friedens. Darum ist der Held der höchste Mensch. Durch ihn ist die Menschheit frei; er ist Gott.

4. *Okens* Verwandlung der ganzen Philosophie in Naturphilosophie macht Ernst in dem, woran *Schelling* in der Zeit des Identitätssystems

nur heranstreift, und es ist *Blasche* nicht zu verdenken, wenn er *Oken* als den Vollender der Naturphilosophie bezeichnet: was man allein treibt, pflegt man mit Meisterschaft zu treiben, und bis auf den heutigen Tag möchte, wer Naturphilosophie zu seiner Aufgabe macht, bei *Oken* mehr lernen können, als bei irgend einem. Dass nun unter den Naturerscheinungen die allerhöchste Stelle der Staat einnimmt, ist wie die Apotheose des Staatsmannes (Helden), mit welcher das System schliesst, ganz abgesehen davon, dass es an *Schellings* gottgleichen Eroberer erinnert, etwas, was wohl der christlichen Anschauung fremdartig erscheinen mag, dagegen der antiken aus der Seele gesprochen ist, nach welcher der Mensch ein staatsbürgerliches Tier war. Wie sehr aber *Oken* ausserhalb der christlichen Anschauungsweise sich zu stellen versucht, das beweist am schlagendsten der Umstand, dass er den Heiden den Helden, den Christen den Heiligen zuweist, dann aber in seinem System, das doch alles befasst, keinen Platz findet für die Gemeinde der Heiligen. Die Kirche wird unter den menschlichen, d. h. Natur-Erscheinungen nicht erwähnt. Wegen dieser Stellung darf es nicht befremden, wenn er in seiner Meerschleims-Theorie an *Anaximandros* (§ 24, 3) erinnert, wenn er in seiner Reduktion der Physik auf Mathesis auf die Pythagoreer sich beruft, wenn das Gewicht, das auf die Kugelform des Alls sowie des menschlichen Schädels gelegt wird, uns *Xenophanes* und den Platonischen Timäus (§ 78, 6) ins Gedächtnis zurückruft u. s. w. Ebenso natürlich aber wird man es finden, dass durchaus keine Berührungspunkte sich finden mit mittelalterlichen Ideen, und dass, sobald sich die ersten Spuren einer Hinneigung dazu bei *Schelling* zeigen, *Oken*, der ihm seine Jugendschrift als seinem Freunde gewidmet hatte, ihn seitwärts liegen liess. Wenn wieder *Schelling* in seiner Münchener Zeit *Okens* Lehre nahezu kindisch genannt hat, der er doch während seiner Würzburger Lehrthätigkeit so vieles entlehnt hatte, so ist dies so erklärlich, wie dass der Mann, was er abgelegt hat, kindische Anschläge nennt. War aber zwischen diesen beiden Männern wenigstens eine Zeit lang das Verhältnis gegenseitiger Anerkennung möglich, so konnte ein solches nie stattfinden zwischen *Oken* und dem Mann, in dem sich von Anfang bis zu Ende seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gerade die Momente geltend gemacht hatten, denen *Schelling* erst später, *Oken* nie Raum in sich gewährt hatte. *Baader* steht *Oken* so gegenüber, wie *Maimon Reinhold*, wie *Troxler Wagner*, wie *Schopenhauer Herbart*, ja noch mehr; denn der Gegensatz zwischen Mittelalter und Altertum ist ein schärferer, als der zwischen *Hume* und *Leibnitz* oder zwischen den Eleaten und Atomikern. Ob es ein Zufall ist, dass dieser scharfe Gegensatz sich zwischen zweien zeigte, die beide innerhalb der katholischen Kirche geboren waren, möchte nicht ohne Interesse, aber auch nicht ganz leicht sein zu beantworten.

5. *Benedict Franz Xaver Baader* (geb. 27. März 1765 in München, und am 23. Mai 1841 in München gestorben) scheint seine erste philosophische Anregung durch *Herder* empfangen, sich dann mit *Kant*, namentlich als einem Gegengewicht gegen die sensualistischen Theorieen, die ihm in England nahe getreten waren, beschäftigt zu haben, fand dieses aber noch viel mehr in den Schriften *Jakob Böhmes*, zu dem ihn *Joh. Fr. Kleuker* (1749—1827) und *L. Cl. de St. Martin* geführt hatten. Dieser, dann aber auch andere Philosophen des Mittelalters, Mystiker sowohl als Scholastiker, später noch die Kirchenväter, sind für seine Entwicklung sehr wichtig geworden, die nie, wie fast bei allen seinen Zeitgenossen, dem Spinozismus Raum in sich gewährt hat. Darum hat auch, als er nach seiner Rückkehr aus England mit *Schelling* in nähere Berührung kam, der auch in der Naturphilosophie nie bloss empfangende *Baader* alles Pantheistische aus dessen Schriften stets bei Seite gelassen, ja es, wenn auch ohne *Schelling* zu nennen, bekämpft. Dagegen als *Schelling*, nicht ohne durch *Baader* dazu veranlasst zu sein, sich anfing gründlicher mit *Böhmes* Lehren bekannt zu machen, und die Spuren davon in seiner Freiheitslehre sichtbar wurden, war es erklärlich, dass *Baader* seine Übereinstimmung mit diesen späteren Schriften *Schellings* viel unbedingter aussprach. Dabei hat er ähnlich wie auch *Steffens*, der gleichfalls die späteren Schriften *Schellings* für die vollkommeneren hielt, *Oken* kaum als Philosophen gelten lassen. Wie unrichtig aber die bis heute wiederholte Bezeichnung *Baaders* als eines Schellingianers ist, hat schon längst *Franz Hoffmann* in der Vorrede zur zweiten Auflage von *Baaders* kleinen Schriften nachgewiesen, die auch als eigene Schrift erschienen ist (Baader im Verhältniss zu Hegel und Schelling, Leipzig 1850). Mit Ausnahme der Fermenta cognitionis (6 Hefte, 1822 bis 1825), der Vorlesungen über religiöse Philosophie, sowie der über speculative Dogmatik (vier Hefte, 1827—1836), sind alle Schriften *Baaders* vereinzelte, teils in seiner ausgebreiteten Korrespondenz, teils durch Tagesfragen entstandene Abhandlungen von nur wenigen Blättern. Ihr vollständiges chronologisch geordnetes Verzeichnis habe ich in meinem grösseren Werke angegeben. Seitdem ist die damals nur begonnene Ausgabe der sämtlichen Werke *Baaders* vollendet. *Franz Hoffmann* in Würzburg (1804—1881) hat im Verein mit mehreren Freunden das Verdienst, diese veranstaltet und jede Abteilung, innerhalb deren dann die Werke chronologisch geordnet sind, mit einer lehrreichen Einleitung begleitet zu haben. Von den sechzehn Bänden enthält der letzte ein Namen- und Sachregister von *Ant. Lutterbeck*, der fünfzehnte eine Biographie *Baaders* von *Hoffmann* nebst Briefen *Baaders*, der elfte Auszüge aus seinen Tagebüchern.

6. Durch den Nachweis, dass das Reich der Natur und der Gnade sich parallel gehen, jeder natürliche Vorgang auch ethische Bedeutung habe, eine Philosophie aufzustellen, in welcher Philosophie und Theosophie nicht getrennt sind, das hat *Baader* wiederholt als seine Aufgabe bestimmt. Zu ihrer Lösung muss man freilich nicht den *Aristoteles* unter den Alten oder den *Spinoza* unter den Neueren zum Lehrmeister nehmen, sondern an Meister *Eckhart* und anderen Theologen des Mittelalters, an *Paracelsus* und *Jakob Böhme* sich zurecht finden. Im Gegensatz zu der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts bedauert er den Bruch von Philosophie und Tradition, und erinnert bei jeder Gelegenheit an die Heroen der patristischen, scholastischen und Übergangs-Periode des Mittelalters, von denen wir lernen können ihn zu heilen. Natürlich nicht, indem wir *pure* zu ihnen zurückkehren, sondern so, dass was sie gelehrt haben weiter entwickelt wird, eine Forderung, die mittelalterlich Gesinnte *Baader* nicht vergeben haben, während sie den Aufgeklärten viel zu mittelalterlich war. Im Gegensatz dazu, dass *Oken* die Philosophie in blosse Physica verwandelt, in welcher der Religion und Kirche kein Platz eingeräumt ward, fordert *Baader*, dass die Philosophie durch und durch religiös sei, indem auf die religiöse Grundwissenschaft eine religiöse Naturphilosophie, auf diese eine religiöse Geistesphilosophie folge, welche, da der Geist sich nur in der Societät verwirklicht, in der religiösen Societätsphilosophie kulminiert, die zugleich eine Philosophie der religiösen Societät ist. Die Einleitung in das ganze System bildet, und ist eben darum auch der Grund- und Fundamentalphilosophie vorauszuschicken, das, was *Baader* bald Logik, bald Transscendental-Philosophie, bald Erkenntnistheorie nennt. Er erkennt es als eines der grössten Verdienste *Kants* an, dass dieser die Notwendigkeit einer solchen ans Licht gestellt habe. Freilich die Voraussetzung, als sei es mit dem menschlichen Erkennen noch *res integra*, und der widersinnige Versuch, mit der blossen Selbstgewissheit anzufangen und so, also ohne Gott, Gott finden zu wollen, ein Solipsismus und Subjektivismus, den *Descartes* aufgebracht hat, der ist nicht zu loben. Von diesem Solipsismus und dem entgegengesetzten Extrem, dem Pantheismus, der unser Erkennen als Teil der göttlichen Selbsterkenntnis fasst, gleich weit entfernt ist die richtige Lehre, nach der unser Wissen des göttlichen Sichwissens teilhaft, ein ihm Mit-wissen, wahre *con-scientia* ist. Daraus dass Gottes Sein von seinem sich Offenbaren nicht zu trennen, und dass, was *Fichte* bewiesen hat, jedes wahre Sein Selbstbewusstsein ist, folgt (was der Pantheismus karrikiert), dass allerdings Gott sich (auch) in uns weiss. Dabei ist nun eine Stufenfolge zu unterscheiden, je nachdem das göttliche Wissen das geschöpfliche nur durchwohnt, wo das Geschöpf gezwungen ist, von Gott zu

wissen (wie die Teufel), oder demselben beiwohnt, was das gewöhnliche empirische Wissen sowie den Autoritätsglauben giebt, oder demselben inwohnt, wodurch das Wissen zum freien, spekulativen wird. Darum ist das Wissen der Autorität nicht ledig, sondern steht ihr frei gegenüber, tilgt die Möglichkeit des Unglaubens, nicht indem es den Vernunftgebrauch einstellt, sondern indem es durch Hingabe an die göttliche Vernunft zum rechten Gebrauch der Vernunft führt. In ihrer Wahrheit ist die Logik Lehre vom Logos; und die zu ihrem Inhalte nur die Denkgesetze machen, vergessen, dass als Gesetz und Zwang der Logos nur zu dem Unvernünftigen sprechen würde. Dem, der sich der Vernunft hingiebt, ist sie nicht eine zwingende Last, sondern befreiende Lust. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.* Wie das Sich-Offenbaren Gottes ein Sich-Formieren, -Gestalten ist, so das Mit-Wissen ein Mit-Gestalten; daher ist das spekulative Wissen erzeugend, genetisch, genial. *Scimus quod facimus.* Die Genialität schliesst aber die Klassizität ebenso wenig aus, wie das Wissen die Autorität; und der Gegensatz des Glaubens und Wissens, den sowohl die Pharisäer des Glaubens (Pietisten) als die Sadducäer des (falschen) Wissens festhalten, ist der Skandal unserer Zeit.

7. Bei einer solchen Erkenntnistheorie ist es natürlich, dass die eigentliche Grundwissenschaft bei *Baader* die Theologie ist. Das Nichtanfangen mit Gott bezeichnet er als ein Leugnen Gottes. Er entwickelt seine Theologie so, dass er immer an *Jakob Böhme* und *St. Martin* anknüpft, oft zu einem blossen Kommentator von beiden wird. Den beiden Klippen des abstrakten Theismus, der Gott als lebloses Sein und todte Ruhe fasst, und des modernen Pantheismus, der Gott erst in dem Menschen zum Bewusstsein kommen lässt, nachdem er seinen (bei *Hegel* einen logischen, bei *Schelling* einen historischen) Kursus durchgemacht hat, sucht *Baader* dadurch zu entgehen, dass er den immanenten (logischen) Lebensprozess Gottes, (jene ewige Selbsterzeugung Gottes, wie sein Schüler *Hoffmann* ihn bezeichnet, oder seine sich selbst Hervorbringung aus seinem Nichtoffenbarsein), in dem Gott ewig sich offenbar wird, als den von einem passiven Rezipiens (der *Idea)* umfassten aktiven *Ternar* von dem emanenten (realen) unterscheidet, in dem Gott zur Dreipersönlichkeit wird. Dies geschieht durch die ewige Natur oder das Prinzip der Selbstheit, welches zu überwinden und aufzuheben (zu negieren, zu konservieren und zu erheben) für Gott ebenso notwendig ist, wie für jedes andere Leben, das die Mutter brechen muss, um wiedergeboren und vollendet zu sein. Wenn in der immanenten, esoterischen Offenbarung sich Gott ausgesprochen hatte, so in der emanenten, exoterischen auseinandergesprochen. Bei der grossen Übereinstimmung dieser Lehren mit denen

Jakob Böhmes ist es erklärlich, dass *Baader* fortwährend auf diesen sich beruft (und ist dieser Grundriss berechtigt auf § 234, 3 zurückzuweisen). Neben jenen Berufungen aber versucht *Baader* oft, namentlich in den Vorlesungen über spekulative Dogmatik, seiner Lehre eine Begründung zu geben, die er anthropologisch nennt, oder auch regressiv, weil sie aus dem, was sich in der Betrachtung des Menschen (als Abbildes) ergiebt, nun auf die ewigen Vorgänge im Urbild zurückschliesst. Ausführlicheres über diese beiden Prozesse findet sich in der unter *Baaders* Augen geschriebenen und durch seine Vorrede als richtig anerkannten Darstellung von *Fr. Hoffmann:* Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus *Baaders* Schriften zusammengetragen, Amberg 1835. Diese wurde benutzt bei der ausführlichen Entwicklung, welche der § 44 meines grösseren Werkes enthält. Sehr gut sind sie seitdem dargestellt von *Lutterbeck* in der Übersicht der Baaderschen Lehre, die er dem Register von *Baaders* Werken vorausgeschickt hat. Nicht nur diese beiden Prozesse konfundiert der Pantheismus, der All-Einslehre an die Stelle der wahren All-in-Einslehre setzt, sondern mit ihnen noch ein drittes, den Kreationsakt, der, weil er ein Akt der Freiheit, nicht zu konstruieren, nur zu beschreiben ist, zu dem Gott durch keine Notwendigkeit oder Mangel, sondern eher durch Überfluss gebracht wird. *Hegel* und andere Pantheisten lassen Gott in der Schöpfung sich mit sich (erst) zusammenschliessen, während es nur sein Bild ist, mit dem er sich zusammenschliesst; und nur in diesem Sinne man mit *St. Martin* die Kreation eine Rekreation Gottes nennen kann. Nicht Spekulation, sondern Geschichte lehrt uns, dass Gott aus Liebe in den Prozess eingeht, in dem er nachbildlich im Geschöpf wiedergeboren werden will. Nicht den Anfang, sondern einen späteren Abschnitt dieser Geschichte erzählt Moses; wohl aber sprechen ehrwürdige Mythen von dem, was vorherging. Ob *Baader* unter diese auch *Böhmes* Spekulationen rechnet, sagt er nicht. Genug dass auch hier die Verwandtschaft so gross ist, dass auf § 234, 4 zurückgewiesen, und *Baaders* Lehre ganz kurz dargestellt werden darf. Der Stoff und insofern die Ursache, aus welcher der dreieinige Gott die Welt hervorbringt, ist die ewige Natur, ohne die Schöpfer und Geschöpf zusammenfiele. Von den beiden Teilen der Schöpfung, der intelligenten (Himmel, Engel) und selbstlosen (Erde, Naturwesen), zwischen welche dann weiter der Mensch tritt, musste jene labil sein, um durch Besiegung der absolut notwendigen Versuchung aus der willenlosen Unschuld in den Zustand der freien Kinder Gottes zu treten. Während die wahre Spekulation die Möglichkeit des Bösen in die ewige Natur setzt (Selbstheit) und für notwendig erklärt, behauptet die falsche, pantheistische dies von der Selbstsucht

oder dem wirklichen Bösen. Die (wahre) Spekulation sagt weiter, dass dieser Fall ein doppelter sein konnte, durch Hoffahrt und durch Niedertracht. Die Geschichte fügt hinzu, dass der erstere Fall bei Lucifer stattfand, der durch seinen empörenden Hass sich aus dem Willen Gottes heraus- in seinen Unwillen hineinversetzt, und nun erfährt, dass *fata nolentem trahunt.* Dieser Lügengeist will, ist also Persönlichkeit; das aber, was er will, wirkliches Sein, erreicht er nie: er ist tantalische Begierde sich zu verwirklichen. Mittel dazu soll ihm der Mensch werden, dem durch die Scheidung der abyssalen und himmlischen Region die Bestimmung geworden ist, durch Depotenzieren der Ichheit zum Ich Retter der durch Lucifers Fall verdorbenen selbstlosen Kreatur zu werden, wozu ihn sein *dominium in naturam* befähigt. Dazu aber, dass der Mensch dieser Restaurator werde, ist nötig, dass Gott für einen Moment sich zurückziehe, damit der Mensch wähle, ob er durch Überwindung der Versuchung das unverdiente und also prekäre Glück des Paradieses fixieren, oder ob er es verscherzen will. Welche Wahl er treffen werde, kann die Spekulation nicht bestimmen, wohl aber dass, welche er treffen möge, die Wahlfreiheit dem Bestimmtsein Platz machen wird, so dass jetzt der Mensch sich gehen lässt und handeln muss, wie er geworden ist. Die Geschichte nun lehrt uns, dass auch der Mensch fiel, nicht wie Lucifer aus Hoffahrt, sondern so, dass er, niederträchtig, sich in die unter ihm stehende Natur vergafft, tierisch wird. Von Gott einmal abgefallen und nach einmal vollbrachter, also verschwundener Wahl wäre der Mensch und mit ihm die ganze Schöpfung schnell der Hölle zugeeilt, wenn Gott sie nicht im Sturze aufgehalten und über dem Abgrund schwebend erhalten hätte. Diese Detartarisation oder Gründung der Erde, über welche die Morgensterne jubeln, und mit der das *opus sex dierum* bei Moses beginnt, geschieht durch das räumlich-zeitlich, d. h. Materiell-Werden, so dass die Materie, die Konkretheit von Raum und Zeit, nicht, wie die Gnostiker lehren, Grund des Bösen, sondern vielmehr Strafe, also Folge des Bösen, zugleich aber auch Schutzmittel dagegen ist. Indem der Mensch nämlich aus der Ewigkeit als der wahren Zeit, welche die Einheit aller drei Zeitdimensionen und darum das Immer ist, ebenso wie aus dem Überall in den Raum, in die (Schein- oder gewöhnlich so genannte) Zeit gesetzt worden ist, hat sich darin Gottes Liebe temporisierend erwiesen. Durch stets wiederholte Mortifikationen kann der Mensch jetzt *en détail* verneinen, was er im Fall im Ganzen bejaht hatte; der der Versuchung unterlag, hat jetzt Zeit, den Versuchungen zu widerstehen. In diesem Zustande der Suspension ist der in der (Schein-) Zeit lebende Mensch zwar aus der Ewigkeit (wahren Zeit) herausgerückt, und lebt als der die Gegenwart (den Genuss) nur

suchende oder beklagende eigentlich ohne sie; zugleich aber ist er damit auch von dem tiefer gefallenen bösen Geist geschieden, der in der falschen Zeit oder dem unterzeitlichen Zustande der Verzweiflung lebt, die keine Zukunft hat, so dass also die Materie, und wenn man mit der heil. Schrift die erste Materie Wasser nennt, dieses die Mitleidsthräne ist, mit der Gott den Weltbrand löscht. Die Materie verdeckt so den Abgrund chaotischer Kräfte, ist selbst nicht Lösung des Widerspruchs, sondern nur seine Arretierung, darum nichts Vernünftiges oder Ewiges, sondern was einst verschwinden soll. Sie ist die Bauhütte, in der sich die wahre Beleibung bildet, indem der Mensch das Materielle immer mehr überwindet, was u. a. in der Kultur geschieht, die darum nicht bloss sprachlich mit dem Kultus verwandt ist. Indem durch die Materie die schützende *enveloppe* gegen den verzehrenden Zorn gegeben ist, kann der ausgeschiedene infranaturale Geist nur durch den Menschen in die materielle Welt Eingang gewinnen, so dass von dem Teufel richtig ist, was der Pantheismus von Gott fabelt, dass er nur im Menschen zur Wirklichkeit, d. h. Wirksamkeit kommt.

8. Mit der eben angegebenen Bedeutung der Materie ist auch der Übergang gemacht zu *Baaders* Naturphilosophie (Physiologie, Physik), die als zweiter Teil zu seiner Theologie tritt. Hier ist nun zuerst hervorzuheben der entschiedene Gegensatz gegen den Materialismus, der Natur und Materie identifiziere. Das Verdienst *Kants* und der sich ihm anschliessenden Naturphilosophie sei, dass sie wenigstens Fingerzeige enthalte, wie darüber hinauszukommen. Schon dass das Wesen der Materie in die Schwere gesetzt werde, weise, da Schwere Dislokation, Herausgerücktsein aus dem Centrum, darauf hin, dass das materielle Dasein weder das ursprüngliche noch das normale sein könne. Ebenso habe der von *Schelling* überall nachgewiesene Zwiespalt, den *Schelling* freilich für das Normale halte, darauf leiten sollen, sowohl den dem Zwiespalt vorausgehenden Zustand mehr ins Auge zu fassen, als auch zu erkennen, dass das Leben nur in der Überwindung des Gegensatzes besteht. Das entschiedenste Verdienst aber habe die moderne Naturphilosophie sich dadurch erworben, dass sie den Begriff der Durchdringung, den die mechanistische Ansicht leugnet, wieder geltend gemacht, und durch den Dynamismus darauf hingewiesen habe, dass das Sichtbare Produkt immaterieller Prinzipien, es also auch nicht undenkbar sei, dass das Produkt einmal unsichtbar werde. Ein Hauptgesetz freilich, das vielleicht das Grundgesetz der Natur genannt werden könne, habe man bisher vernachlässigt: dass alles, was in der Okkultation begründet und nährt, in der Manifestation entgründet und tötet, oder dass was als Latenz dem Leben notwendig, als Potenz ihm feindselig ist. (*Hegel* sei der Einzige, der in seinem

„Aufheben" dies anerkenne). Ohne dieses Gesetz sei weder das Hauptproblem der Physiologie, wie die selbstlose Kreatur materiell geworden, noch das der Anthropologie, das mit jenem aufs genaueste zusammenhängt, wie der Mensch böse geworden, lösbar. Die Stadien dieser Desintegration werden mit Anschluss an die Mosaische Erzählung, ganz wie von *Jakob Böhme* (s. § 234, 5), durch das Gelüsten nach thierischem Thun, infolge dessen in Schlaf Versinken, Geschlechtlich Werden, Fallen durchgeführt, und gezeigt, wie jetzt die Dreiheit, die der Mensch als Ebenbild der Dreipersönlichkeit in sich trägt, versetzt sei, so dass er, der durch Vergeistigen von Leib und Seele ganz Geist sein sollte, es nur zum Teil, und ein in sich zerbrochenes, nur zusammengesetztes Wesen ist, dessen drei Bestandteile sich darum auch trennen können. So im Tode, so in den zweideutigen und oft krankhaften Erscheinungen des Somnambulismus, so in der religiösen Extase.

9. Den dritten und letzten Teil des Systems bildet nach *Baader* die Ethik. Manchmal sagt er auch, die Anthropologie stelle sich als dritter Teil zur Theologie und Physiologie. Wie nur die aus ihrem Centrum gerückte Materie schwer ist, so ist auch nur dem der sittlichen Bestimmung entleerten Menschen dieselbe als Last, d. h. als Gesetz erschienen. Darum ist die Kantische Moral mit ihrem tantalischen Streben nach einem als unerreichbar gewussten Ziel eigentlich eine Moral für Teufel. Die wahre, d. h. religiöse und also christliche Ethik weiss, dass der das Gesetz giebt, es auch in uns erfüllt, so dass es aus Last zur Lust wird und aufhört, Gesetz zu sein. Darum ist ihr Mittelpunkt die Versöhnung, die nicht nur sprachlich mit dem Sohn zusammenhängt. Jede heilandslose Moral ist eine heillose, der gefallene Mensch hat die Fähigkeit nicht, sich zu reintegrieren; die Erbschuld, der Schlangensame in ihm, verhindert ihn daran. Mit diesem aber ist in ihm zugleich die *Idea,* der Weibessame, d. h. die Erlösbarkeit geblieben. Diese blosse Möglichkeit wird verwirklicht, indem Gott sich mit dem gefallenen Menschen auf ein Niveau stellt, und nun das vor dem Satansbilde zurückgetretene Gottesbild in der Empfängnis Jesu durch die Jungfrau, die Ehestatt Gottes, wieder erweckt wird, so dass in ihrem Sohn der Mensch erscheint, wie er sein sollte, das Mensch gewordene moralische Gesetz, das freilich dann nicht Gesetz ist, sondern realisiert. Wie die Erbschuld, so pflanzt sich die Erbgnade fort; *per infectionem vitae* kann man sagen. Gebet und namentlich das Sakrament, durch das sich der Mensch, der nur ist, was er isst, in den Himmel hinein isst, sind die Mittel, durch welche der Rapport mit Christus hervorgebracht wird, der in dem einen die Seligkeit wirkt, in dem anderen die an Hydrophobie erinnernde Verabscheuung der Gnade. Nachdem der die Versuchung überwindende Heiland

das Böse im Centrum getötet, der Schlange den Kopf zertreten hat, muss es successiv in der ganzen Peripherie getötet werden, was durch die stete Mortifikation der Ichheit geschieht, in welcher der Mensch zu seiner Seligkeit mitwirkt, weder Alleinwirker ist, wie die Kantianer wollen, noch auch völlig unthätig, wie *Luther* lehrt. Das Gute wird nicht ohne Herzbrechen ergriffen, und dies ist kein blosses Erleiden. Mit dem Ergreifen des Heils ist alle Desintegration aufgehoben, darum auch Indissolubilität und Unsterblichkeit gegeben. Die Garantie der Unsterblichkeit liegt in der Unersetzbarkeit, indem jedes Individuum das Menschengeschlecht zur Totalität vollendet; die der ewigen Seligkeit in der Unverlierbarkeit derselben, wo die Versuchung getilgt ist. Ist Zeit und Materie Suspension der Abymation, so erfolgt diese, wenn jene aufhören, die Bauhütte abgebrochen wird. Dann erfolgt die Scheidung von Himmel und Hölle, in denen beiden Gott wohnt, nur dort inwohnend mitwirkenden Geistern, hier widerspenstige durchwohnend. Die Wiederbringung aller Dinge in dem Sinne, dass allen, auch den Lästerern des heiligen Geistes, einmal vergeben werden soll, erklärt *Baader* für eine sentimentale unchristliche Lehre. Jedoch soll mit *„ex infernis nulla redemtio“* nicht streiten, dass das „Bezahlen des letzten Hellers“ zu einer „Läuterung durch den Pfuhl“ werde, nach der freilich nur die unterste Stufe im Reich Gottes erreicht werden kann. — Alle die Sätze, welche die Bestimmung des Menschen betreffen, sofern er Glied einer grösseren Gemeinschaft ist, hat unter *Baaders* Augen aus dessen eigenen Schriften ausgezogen und zusammengestellt *Fr. Hoffmann* in den Grundzügen der Societätsphilosophie von Franz Baader, Würzburg 1817. Als ihr Hauptsatz ist anzusehen, dass es keine Vereinigung gebe ohne gemeinschaftliche Subjektion, und also jede Zwietracht Empörung sei. Darum ist auch ein Band zwischen Regierenden und Regierten ohne religiösen Charakter undenkbar, und dem falschen Dogma vom *état athée* muss das richtige vom *état chrétien* entgegengestellt werden. Die Erfahrung lehrt, dass nicht dieser, sondern der atheistische Staat die Toleranz verschwinden lässt. Mit dem christlichen Charakter des Staats tritt auch die jeder wahrhaften Einheit unerlässliche Ungleichheit der Glieder hervor. Das Christentum, selbst eine Weltinnung, wird überall bekämpft, wo es Kampf gegen Innungen und Korporationen giebt. Die heillose Praxis in Frankreich und noch heillosere Theorie in Deutschland hat dadurch, dass an die Stelle des einzigen Souveräns, Gottes, die Souveränetät entweder des Fürsten oder des Volkes gesetzt, und dabei der einzige Schutz gegen den Despotismus des Herrschers (sei er einer, sei er Masse), der Staat oder die Korporation, vernichtet wurde, alle Verhältnisse auf den Kopf gestellt: das Mobile, das Geld, ist in den Händen weniger immobil geworden;

die Argyrokratie hat die Kammerknechte zu Kammerherren, und den Bauern, der nicht an den Boden, sondern durch den Besitz an das Land gefesselt sein sollte, zum Auswanderer gemacht. An die Stelle der Theorie, dass der Staat ein Kontrakt mit der früheren oder späteren Generation ist, sieht man in ihm mit *Rousseau* einen unter den Einzelnen nur einer Generation, und meint, ein Volk habe eine Verfassung erst, wenn jeder sie in die Tasche stecken kann. Eine Ahnung des Wahren liess in unserem Jahrhundert der Surrogate anstatt der ständischen Gliederung ihr karrikiertes Surrogat, die Repräsentantenkammern erscheinen. Es ist einmal so; und da *non progredi est regredi,* so sind es neue Formen, die angebahnt werden müssen. Freie Assoziationen müssen wieder einen *esprit de corps* entstehen lassen; und da an die Stelle der von ihrem Erbherrn vertretenen Leibeigenen die Proletärs getreten sind, so handelt es sich darum, dass diese nicht durch Deputierte vertreten, sondern durch eine Advokatur geschützt seien, die eine würdige Funktion des Priesters wäre, der dadurch dem Priesterhass, der bei den meisten Religionshass ist, am besten begegnete. Vor allem muss der Wahn aufgegeben werden, dass alles von der Regierung gethan werden müsse. Statt der Vielregiererei ist das Festhalten gewisser Vitalwahrheiten, dass Eigentum ein Amt, dass Regieren eine Pflicht und Regiertwerden ein Recht, dass Subjiziertsein unter nur menschliche (vorzüglich die eigene) Autorität Unfreiheit ist u. s. w., das Wünschenswerte. Die Reihenfolge der Staatsformen im jüdischen Volk, Theokratie, Richter, Könige, ist auch die der aufgetretenen Staatstheorieen. Sie verhalten sich wie Liebe, Gesetz und Autorität. Übrigens ist der Staat, in dem die Nation als ein Vereinzeltes (Partei) anderen Vereinzelten gegenüber steht, ein zeitliches, lediglich so lange bestehendes Institut, als die Idee nicht alle durchdringt. Anders verhält sich das mit der über die Nationalitäten hinausgehenden, darum allgemeinen (katholischen) religiösen Sozietät, der Kirche. In Analogie mit seiner Staatslehre weist *Baader* stets darauf hin, dass wo Veraltetes festgehalten wird, man nicht der guten alten Zeit folge, die an dem Lebendigen hing. Den Gegensatz zu der Stagnation bildet die Revolution, die *Baader* in dem Rationalismus, dem religiösen Liberalismus sieht. Dieser fällt ihm nahezu mit dem Protestantismus zusammen. Weil bei dessen Auftreten die Kirche nicht, wie sonst bei jeder Ketzerei, darin den Stimulus zu einer neuen Evolution sah, nicht die von dem Reformationszeitalter vorgelegten Probleme (Verhältnis der kirchlichen und staatlichen Autorität, Verhältnis des Glaubens und Wissens) zu beantworten suchte, hat sie einen Wechsel, der eingelöst werden sollte, nur prolongiert. Der Protestantismus, der übrigens in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr *inter vivos,* sondern in

Pietismus und Nihilismus zerfallen ist, hat noch weniger geleistet; und er trägt die Schuld, wenn anstatt dass Schrift, Tradition und Wissenschaft eine Einheit bilden *(tres faciunt collegium)*, Einseitigkeiten sich gebildet haben, welche die verewigen wollen, die von einem Petrinischen, Paulinischen und Johanneischem Christentum sprechen. Nichts thut darum mehr Not, als eine Befreundung mit der Spekulation. Eine Exkommunikation der Intelligenz, welche die Servilen anraten, würde mit einer Exkommunikation aus der Intelligenz beantwortet werden. Der Katholik hat zuerst den Protestanten den Wahn zu nehmen, dass sie die alleinigen Inhaber der Wissenschaft. Er thut das, indem er nachweist, dass der unwissenschaftliche und vernunftlose Rationalismus ein Produkt des Protestantismus ist. Dann hat er eine wirklich wissenschaftliche Theologie aufzustellen, die zugleich wahre Naturwissenschaft ist, damit auch der Irrtum verschwinde, als sei die heutige, von wahrer Ideophobie besessene Physik die allein vernunftgemässe. Im Gegensatz gegen die ausländische, blindgläubige Partei, die nichts von Religionssachen wissen will, sondern andere bezahlt, damit diese für sie wissen, im Gegensatz gegen die ebenso ausländische, antireligiöse Naturwissenschaft ist es Zeit, dass die alte deutsche Wissenschaft sich erhebe, wie sie in dem *Philosophus teutonicus* ihren Heros gehabt hat, an dem sich zu orientieren die Aufgabe der Gegenwart ist.

§ 326.

Übergang zu den abschliessenden Systemen.

1. Wie nach der Darstellung der Lehren *Herbarts* und *Schopenhauers* das Hervorheben einzelner Gegensätze um so mehr unterlassen werden konnte, als dies eine blosse Wiederholung dessen gewesen wäre, was der § 41 meines grösseren Werkes gesagt hat, gerade so verhält sich's mit einer Vergleichung *Baaders* und *Okens* und dem ebendaselbst § 44, 19 Gesagten. Selbst wo sie bis auf das Wort übereinstimmen, bleibt der diametrale Gegensatz bestehen; und wenn *Baader* es lobt, dass nach *Oken* der Mensch ein Eisen sei, welcher zu seinem Magnet das hat, worauf seine Aufmerksamkeit gerichtet ist, so möchte *Oken* in dem Sinn, in dem *Baader* dies versteht, ebenso eine Verdrehung des eigenen gesehen haben, wie *Baader*, wenn etwa *Karl Vogt* sagen wollte, er stimme *Baader* ganz darin bei, dass der Mensch ist, was er isst. Man kann diesen Gegensatz so formulieren, dass nach *Oken* die ganze Philosophie in Naturphilosophie, nach *Baader* in Religionsphilosophie verwandelt wird. Eben deswegen aber wird, wenn etwa die Philosophie darauf ausgehen sollte, nicht wie bei *Baader* überall beides zugleich, sondern in einem Teil des Systems das eine, in einem an-

deren das andere zu sein, sie wohl thun, dort bei *Oken*, hier bei *Baader* in die Schule zu gehen. Das letztere aber war (§ 296, 3) als Aufgabe der neuesten Philosophie angegeben worden; darum haben sie diese der Lösung um ein bedeutendes näher gebracht. Mehr vielleicht, als wenn sie weniger einseitig gewesen wären.

2. Übersieht man aber jetzt, wie sich die in *Kant* verbundenen Momente entwickelt haben, so ist zuerst durch den Gegensatz *Reinholds* und seiner Gegner, die sich beide als die wahren Nachfolger *Kants* ansahen, der Gegensatz, der das achtzehnte Jahrhundert bis auf *Kant* gespalten hatte, innerhalb des Kritizismus selbst wieder zum Vorschein gekommen; und wo er (durch *Fichte* und *Schelling*) abermals geschlichtet wird, giebt das eine festere Verschmelzung, als *Kant* selbst zu geben vermochte. Dass die Philosophie Ideal-Realismus sein müsse, steht fest. Es hat sich dann zweitens in dem Gegensatz der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems gezeigt, dass die Vereinigung des Pantheismus und Individualismus, wie *Kant* sie versucht hatte, noch lange nicht die vollständige Lösung der zweiten Aufgabe der neuesten Philosophie gewesen war, sondern dass es darauf ankam, sich über das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert durch Aufstellung einer Lehre zu erheben, die einen konkreten Monotheismus und eine Ansicht vom Staat ermöglichte, bei der weder der Einzelne dem Ganzen, noch umgekehrt geopfert wird. Dies hatte mit seinen Freunden *Schelling* in seiner Freiheitslehre versucht. Indem aber jetzt drittens die an dem Faden seiner Persönlichkeit sich verbindenden Seiten, die in ihm zuerst den antik denkenden, Natur und Staat vergötternden, dann den mittelalterlich gesinnten, in Gott sich vertiefenden Philosophen hervortreten liessen, neben einander in der ausgeprägtesten Weise in *Baader* und *Oken* frei geworden waren, ist die Zeit gekommen, wo auch die dritte Aufgabe ihre Lösung finden kann, die: ein System aufzustellen, in dem (ohne dass die eben angeführten zwei Eroberungen aufgegeben werden) das Altertum und das Mittelalter im Dienste des neunzehnten Jahrhunderts erscheinen, Kosmosophie und Theosophie zu Momenten werden an der anthroposophischen Philosophie.

3. Von drei Systemen, die bis jetzt diese Aufgabe am meisten gelöst zu haben scheinen, dem Panentheismus *Krauses*, dem Panlogismus *Hegels* und der positiven Philosophie *Schellings*, muss das dritte, weil *Schelling* ausdrücklich eingesteht, er habe durch *Hegel* die Einsicht gewonnen, dass was er bis dahin gelehrt nur ein Teil des ganzen Systems sei, und weil das Bekanntwerden des letzteren erst nach *Hegels* Tode begann, auch seit es in authentischer Darstellung vorliegt, nur einzelne Partieen ganz ausgearbeitet, über vieles nur fruchtbare Winke enthält, von den beiden anderen gesondert und dem

Abschnitt zugewiesen werden, der die Gährung in der deutschen Philosophie seit *Hegels* Tode betrachtet. Hier aber schon darf hervorgehoben werden, dass die nicht leicht wieder vorkommende Verbindung früher Reife, langen Lebens und geistesfrischen Greisenalters es möglich machte, dass derselbe dort zum Epigonen wurde, wo er Progone gewesen war.

§ 327.

Krauses Panentheismus.

H. S. Lindemann, Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre C. Chr. F. Krauses und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft, München 1839. *P. Hohlfeld*, Die Krausesche Philosophie, Jena 1891. *B. Eucken*, Zur Erinnerung an Krause, Leipzig 1881.

1. *Karl Christian Friedrich Krause* (geb. 6. Mai 1781, seit 1802 Privatdozent in Jena, seit 1804 in Dresden privatisierend, 1814 Privatdozent in Berlin, im folgenden Jahre wieder in Dresden, seit 1823 Privatdozent in Göttingen, starb, als er sich eben in München habilitieren wollte, am 27. September 1832). Das vollständige Register seiner Werke, sowohl der von ihm selbst, als der nach seinem Tode von seinen Schülern bis 1852 herausgegebenen, findet sich in meinem oft angeführten Werk im § 45. Als die wichtigsten sind zu nennen: Entwurf eines Systems der Philosophie, Jena 1804; System der Sittenlehre, 1810; Das Urbild der Menschheit, 1811; Abriss des Systems der Philosophie, erste Abtheilung, Analytische Philosophie, 1825; Abriss des Systems der Logik, 1828; Abriss des Systems der Rechtsphilosophie, 1828; Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828; Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829. Zu diesen kommen unter den nach seinem Tode, durch *v. Leonhardis* Bemühung herausgekommenen: die Lehre vom Erkennen, die absolute Religionsphilosophie, Geist der Geschichte der Menschheit, Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, und unter den zahlreichen, von *P. Hohlfeld,* dem treuen Verehrer *Krauses, Aug. Wünsche* und *G. Mollat* in den Jahren 1882 bis 1891 aus *Krauses* Nachlass veröffentlichten Schriften: das System der Ästhetik (1883), die Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte, über das System der Philosophie (zweite, synthetisch-deduktive Abth., 1889), die Grundlage des Naturrechts (1890; zweiter Teil zu einer 1803 veröffentlichten Arbeit *Krauses*) und das Eigentümliche der Wesenlehre (mit biographischen Urkunden und Schriftenverzeichnis, 1891). (Die vielen Schriften über Mathematik und über Musik, in der er Virtuos war, sowie die für seine Lebensschicksale entscheidenden freimaurerischen sind hier übergangen).

2. Nach *Krause* haben *Spinoza*, *Schelling*, *Wagner*, *Hegel* darin Recht, dass sie die Philosophie als Absolutismus, d. h. als Lehre vom Absoluten dargestellt haben. Ihre Lehre, namentlich die, welche *Schelling* in seinen reiferen (späteren) Schriften entwickelt hat, wie z. B. im Denkmal, darf nicht Allgott-, sondern muss All-in-Gottlehre, nicht Pantheismus, sondern Panentheismus genannt werden, da sie nur lehrt, „dass Gott alles Endliche in, unter und durch sich wese". Der Glaubens- und Gefühlsphilosophie ist freilich eine Lehre anstössig, die im Gegensatz zu ihrer Unerkennbarkeit Gottes Gott zum eigentlichen Erkenntnisobjekt, im Gegensatz zu ihrer Gewissheit (nur) des Endlichen gerade dies zum Ungewissesten macht. Ebenso steht sie auch im Gegensatz zu der von *Kant* und *Fichte* vertretenen subjektiven Selbstwissenschaft, der das individuelle Vernunftwesen das Höchste ist. Und doch muss trotz dieses Gegensatzes zum Absolutismus die wahre Philosophie auch jenen subjektivistischen Richtungen ihr Recht einräumen; denn ihre Aufgabe ist, alle einseitigen Richtungen, die im bisherigen Gange der Philosophie hervorgetreten sind, durch ihre Vereinigung zu überwinden. Wie dies geschieht, kann erst gezeigt werden nach einer Übersicht über den ganzen Organismus (Gliedbau) der Wissenschaft. Da ist zuerst wichtig, dass diese nicht mit der Philosophie identifiziert wird, da es auch eine Erfahrungs- oder Geschichts-Wissenschaft giebt, die einmal neben der Philosophie als ihr koordinierte Wissenschaft steht, dann aber dem ersten Teile der Philosophie, der Grundwissenschaft, subordiniert ist, endlich aber sich auch in einer Wissenschaft, der Philosophie der Geschichte, mit der Philosophie verbindet. Bleibt man nun bei der Philosophie stehen, so löst diese die eben angegebene Aufgabe der Vermittelung des Subjektivismus und Absolutismus so, dass sie in zwei „Lehrgänge" zerfällt, von denen der erste, der subjektiv-analytische, vom Selbstbewusstsein als dem ersten gewissen Erkennen ausgeht, und sich allmählich zu dem höchsten Grundgedanken erhebt, von dem dann in dem objektiv-synthetischen Lehrgange herabgestiegen wird zu dem, wovon ausgegangen ward, woraus sich begreiflicherweise ergiebt, dass im ganzen System alles zweimal vorkommt.

3. Der subjektiv-analytische Lehrgang, über den besonders die Grundwahrheiten, die Vorlesungen über das System der Philosophie und die postume Schrift „Lehre vom Erkennen" zu vergleichen sind, zeigt, wie die Frage über das Verhältnis des Wissens zum Gegenstande, die sich das vorwissenschaftliche Bewusstsein gar nicht aufwirft, in die Philosophie hineinführt. Diese beginnt also mit der Frage: wie kommen wir dazu, uns ein wahres Wissen von den Gegenständen zuzuschreiben? Zunächst wissen wir nur von unseren Leibeszuständen; mit Hilfe der

Phantasie, die nach bestimmten nicht-sinnlichen Vorstellungen (Zeit, Raum, Bewegung), und des Verstandes, der nach bestimmten Begriffen, Urteilen und Schlüssen fungiert, werden diese zu äusseren Gegenständen. So treibt uns jene erste Frage weiter zurück auf die: wie kommen wir dazu, von unseren Leibeszuständen zu wissen? Es findet sich, dass dies nur geschieht, indem wir sie alle einem einzigen Ich zueignen. Mit der Selbstschauung Ich, an deren Wahrheit nicht gezweifelt werden kann, ist ein fester Ausgangspunkt sowie ein subjektives Kriterium der Wahrheit gefunden. Was so gewiss ist, wie das „Ich bin", das ist. Sehen wir aber genauer zu, was wir oder wie wir uns in diesem Inneren finden, so findet sich, dass die Selbstschauung Ich ein Vereinswesen von Leib und Geist (Seele) enthält, oder menschliches Ich ist. Die Endlichkeit weiter, die sich in der Selbstschauung Ich findet, sowohl durch das Begrenztsein durch andere Ich, an deren Dasein ich nicht zweifeln kann, als dadurch, dass sich die einzelnen Funktionen des Ich begrenzen, führt über das Ich hinaus. Endlichkeit oder Begrenztheit kommt nur dem zu, was Teil eines Ganzen ist. Da der Teil zum Ganzen in dem Verhältnis des Begründeten zum Grunde steht, so postuliert nicht jedes Dasein, wohl aber jedes endliche Dasein einen Grund oder ein Ganzes, in dem und von dem es begründet ist. Das Ich, indem es Vereinswesen und auch endlich ist, weist also auf zwei Ganze, auf die Natur, von der sein Leib (es als Leibwesen), und auf die Vernunft, von der sein Geist (es als Denkwesen) ein Teil ist. Ebenso aber weisen diese beiden, eben weil sie sich begrenzen, auf ein Wesen über ihnen hin, das eben darum Urwesen genannt werden kann. Aber auch dieses weist auf einen noch höheren Gedanken. Die Silbe Ur (= Über) deutet eine Relation an; das über alle Relationen Hinausgehende, darum absolut nicht-Relative, ist Gott oder Wesen schlechthin, darum auch nicht einmal mit dem Artikel zu bezeichnen. Die Schauung Wesen oder Gott ist die eine und unbedingte, die als Ahnung alle anderen begleitet und ihnen Halt giebt, so dass „so wahr Gott lebt" die höchste Beteuerung ist, und sie allem, was ohne Wesensschauung nur die Giltigkeit eines Problematischen, eines Traumes hätte, die Wirklichkeit verbürgt. Die Wesensschauung, *Schellings* intellectuelle Anschauung, *Hegels* absolute Idee, ist der Schlusspunkt des analytischen Lehrgangs, der notwendig ist, weil wir uns ausserhalb ihrer befinden. Die Philosophie ist darum Wesenlehre, Gottesweisheit; der Ausdruck Weltweisheit sagt lange nicht genug aus.

4. Kam in dem analytischen Lehrgange der Subjektivismus zu seinem Recht, so der Absolutismus in dem objektiv-synthetischen, der eben weil er Korrelat zu jenem, den entgegengesetzten Weg geht. In der seinem postumen Werke über das Erkennen beigelegten

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften giebt *Krause* eine Übersicht der Gliederung dieses weitaus wichtigeren Teils seiner Philosophie. Begonnen wird mit der Betrachtung von „Wesen"; und die Wissenschaft, wie sie sich mit ihm beschäftigt, noch ehe es als Urwesen gedacht wird, also reine Wesenlehre ist, bildet die eigentliche Grundwissenschaft, ist Ontologie und Theologie zugleich. Mit Ausnahme *Hegels* sollen die Neueren sie unverantwortlich vernachlässigt haben, was sie auch dazu gebracht habe, die Scholastiker, namentlich aber *Wolff* so ungerecht zu beurteilen. Von der Grundwissenschaft, welche die Prinzipien aller Wissenschaften enthält, gelangt man abwärts steigend zu diesen. Zunächst zu der Wissenschaft, die Wesen-als-Urwesen betrachtet, und daher von der obersten Wissenschaft, der Wesenlehre als Urwesenheitlehre unterschieden werden könnte, wenn man es nicht vorzieht, sie als letzten Teil der Grundwissenschaft einzuverleiben. Thut man dies, so hat die Grundwissenschaft, ganz wie in der Geometrie man erst wissen muss, was der Raum an sich ist, ehe man erkennen kann, was er in sich ist, d. h. enthält, nichts anderes zu betrachten als Wesen an sich. Bei dieser Betrachtung ergiebt sich ein Gliedbau von Wesenheiten, ein System von Kategorieen, die den Inhalt der Grundwissenschaft oder Metaphysik bilden. Obgleich die Kategorieentafeln von *Aristoteles, Kant* und *Hegel* fehlerhaft sind, so ist es doch ein Verdienst, eine aufgestellt zu haben. Wie *Krause* auch sonst den unglücklichen Einfall, alle im Deutschen eingebürgerten Kunstausdrücke durch neugebildete deutsche zu ersetzen, damit gebüsst hat, dass er die Leser verscheucht, so ist dadurch das Durcharbeiten durch seine Kategorieenlehre, in die er ein Hauptverdienst setzt, eine viel schwierigere Arbeit geworden, als sie es sonst gewesen wäre. Darum pflegen sich nicht viele ihr zu unterziehen. Die Betrachtung des Wesens fragt zuerst, was es ist, d. h. nach seiner Wesenheit, und findet in dieser, da Gott Eines, d. h. Selbes und Ganzes ist, dass in der Wesenheit Einheit, Selbheit und Ganzheit unterschieden, zugleich aber sie zu Wesenheitvereinheit oder Vereinwesenheit verbunden werden müssen. Der positive Charakter, den wir in der Wesenheit Gottes finden, führt dazu, dass ihm Satzheit zukomme, vermöge der er bejahiges Wesen ist. In der Satzheit werden analoge Momente wie in der Wesenheit (Richtheit, Fassheit oder Umfangheit, Satzheitvereinheit) unterschieden, so dass, wenn nun sie beide wieder zu einer Einheit verbunden werden zur „satzigen Wesenheit" oder Seinheit (Existenz), es niemand befremden wird, wenn sich in den Momenten dieser letzteren Verbindungen die je ersten, zweiten, dritten Glieder der ersten beiden Triaden wieder erkennen lassen (der Selbheit und Richtheit dort entspricht hier die Verhaltseinheit, der Ganzheit und Fassheit die Gehaltseinheit oder In-

haltheit, der Wesenheiteinheit und Satzvereinheit die Seinvereinheit). Allen diesen Kategorieen müssen dann wieder, weil alles nach Einsatzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit (d. h. Thesis, Antithesis und Synthesis) betrachtet werden muss, ihre Gegensätze (also der Ganzheit die Teilheit, der Richtheit die Gegenrichtheit, wie in den negativen Grössen geschieht, der Umfangheit die Begrenztheit oder Endlichkeit u. s. w.) entgegengestellt, endlich die einander entgegengesetzten mit einander verbunden werden, um den ganzen Gliedbau der absoluten Wesenheiten zu haben, unter denen zuletzt auch die Vollständigkeit vorkommt, als faktischer Beweis, dass sie erreicht sei. Die Verbindungen der einzelnen Kategorieen, deren Möglichkeit darin liegt, dass von jeder Wesenheit Gottes jede andere prädiziert werden kann, sind durch Kombinationsrechnung numerisch zu bestimmen. (*Krause* lobt sehr oft die Scholastiker gerade wegen dessen, weswegen sie verlacht werden, dass sie Worte wie *alteritas, quiditas, haeceitas* gebildet hätten. Es ist begreiflich: die zuletzt angeführten Worte zeigen eine wörtliche Übereinstimmung mit *Lullus* (s. § 206, 5), von dem er übrigens nichts zu wissen scheint). Während die Lehre von dem, was Wesen an sich ist, oder den ewigen Wesenheiten die Grundlage für eine Gruppe philosophischer Disziplinen bildet, welche *Krause* als formale oder Wesenheitslehren bezeichnet, wie die Mathematik, deren Grundbegriff sich aus der Verbindung von Ganzheit und Grenzheit ergiebt u. s. w., bildet den Inhalt der materialen oder der Wesenlehren die Beantwortung der Frage, was Gott in und unter sich ist. (Anstatt „ist" wäre vielleicht besser gesagt „hat"; da *Krause* ausdrücklich sagt: was Gott an sich ist, besagt ganze Wesenheit Wesens, dagegen ist, was Gott in sich ist, nur Teilwesenschauung, und an einer anderen Stelle, Schönheit sei als eine Wesenheit nicht nur in, sondern an Wesen). Den Übergang dazu bildet, dass wenn man die Gedanken der Gegenheit, der Ordnung und des Grundes, die sich alle in der vollständigen Kategorieentafel fanden, genauer betrachtet, dies zu dem Resultat führt, dass Wesen als Ur- (d. h. Über-) Wesen gedacht werden muss. Während Wesen nur sich fühlt und denkt, in sich oder sich inne ist, ist Wesen-als-Urwesen des in ihm Begriffenen, des Inbegriffs der Dinge, der Welt inne, denkt die Welt und in Beziehung auf sie. Deswegen denkt das gewöhnliche Bewusstsein, wenn von Gott die Rede ist, immer schon an Wesen-als-Urwesen. Der Vorgedanke dazu, Wesen, geht über seinen Horizont.

5. Die Wesen, die Gott in sich ist, oder die in-unter Wesen, ausser-unter Wesen-als-Urwesen stehen, befasst man unter dem Worte Welt. Daher kann der auf die Grundwissenschaft folgende Teil der Philosophie Kosmologie genannt werden, welche also die Dinge be-

trachtet, die Gottes Wesen erfüllen und die den in sich gleichen, von keinem Gegensatz berührten Gott zeigen, wie er in den Gegensatz tritt. Hier treten zuerst als die ersten ewigen Teile uns Natur und Vernunft als die endliche (reale) und unendliche (ideale) Einheit des Unendlichen und Endlichen entgegen, die, wenn die analytische Philosophie sie aufwärtssteigend, durch Induktion gefunden, hier aber die synthetische sie deduziert hat, jetzt konstruiert sind. Da beide in dem Menschen sich vereinigen, so giebt es drei Teile der Kosmologie: Vernunftwissenschaft, Naturphilosophie und Anthropologie. Über die erste von ihnen, welche die Notwendigkeit nachweist, dass die Vernunft als ein Reich bewusster Wesen existieren muss, finden sich Andeutungen in *Krauses* System der Sittenlehre; über die zweite giebt uns Aufklärung das System der Naturphilosophie vom Jahre 1804, und gleichfalls die Sittenlehre. Als Nebensphäre zu dem Geisterreich muss die Natur einen Parallelismus mit ihm darbieten. Wenn dort der Gegensatz der Ideen und des Individuellen der oberste war, so hier der der Sonnen und Planeten, die, indem ihre Atmosphären sich durchdringen, die dynamischen Prozesse erzeugen. Als ihre Krone erscheint das Lebendige, das der Vermählung der Idee mit dem Individuellen, dem Schönen entspricht. Im Detail schliesst sich *Krause* in sehr vielem *Schelling*, namentlich aber *Oken* an. Dem letzteren auch darin, dass er die Mathematik sehr in den Vordergrund stellt. Viel ausführlicher als beide eben genannten Wesenlehren ist die Vereinwesenlehre, die Anthropologie behandelt: teils in den oben genannten Werken, teils in dem Urbilde der Menschheit, den Grundwahrheiten, der Philosophie der Geschichte u. a. a. O. Der Mensch ist zwar nicht die einzige, aber die höchste Verbindung von Natur und Vernunft, indem hier die höchste Synthese in dem Reiche der Vernunft, selbstbewusste Geister, mit der höchsten im Reiche der Natur, den vollkommensten Tierleibern, verbunden sind in unveränderlicher, nie sich mehrender Zahl, da die Menschheit des Alls nicht wächst. Nur einen Teil von ihnen, die Erdenmenschheit, kennen wir bis jetzt. Die höchste Bestimmung des Menschen ist, nicht bei der Selbstinnigkeit stehen zu bleiben, sondern sich zur Ander-, endlich zur Gottinnigkeit zu erheben. Darum bildet die Religionsphilosophie den Schlusspunkt nicht nur der Anthropologie, sondern aller Wesenlehren; weil sie zeigt, wie hier der Mensch dahin kommt Gott darzuleben, Gott dazu sich dem Menschen hinzugeben, was nur nicht so verstanden werden darf, als wenn in Gott irgend eine Veränderung fiele. Gott ist nicht Liebe, aber er zeigt hier die Eigenschaft der Liebe. Mensch heisst aber hier nicht nur der einzelne; sondern auch die Verbindungen der Menschen haben zu ihrer Basis den Gottbund, zu dem sich die Kirche nur als schwacher Abglanz verhält, da sie ja noch nicht einmal die Erdenmenschheit ganz befasst.

6. Zu den verschiedenen Wesenlehren, die als materiale philosophische Disziplinen das betrachtet hatten, was in Gott ist, kommen zweitens die formalen Disziplinen. Diese können, indem sie weitere Folgerungen aus dem ziehen, was an Gott ist, (angewandte) Wesenheitslehren genannt werden. Hier tritt zuerst hervor die Mathesis, welche, da das Grosssein die Kategorieen des Ganz- und Begrenztseins verbindet, Ganzheitslehre genannt werden könnte, und wenn sie das Ganze nach seinem Gehalte betrachtet, Analysis, wenn nach seiner Form, Kombinationslehre, verbunden kombinatorische Analysis, in ihrer Anwendung auf Zeit, Raum, Bewegung und Kraft, Chronologie, Geometrie, Mechanik und Dynamik ist. Das Bestreben, die Formeln durch Worte zu ersetzen, sowie der Nachweis, dass alle arithmetischen Kombinationen nicht nur Zahlenoperationen, sondern reale Verhältnisse ausdrücken, lässt *Krause* sehr oft mit *J. J. Wagner* zusammentreffen. An die Mathesis reiht sich als zweite formale Wissenschaft die Logik, die nicht bloss wie bisher analytisch und historisch unser Denken zu beschreiben, sondern auch zu zeigen hat, dass die Denkgesetze und Denkformen objektive Gültigkeit haben. *Hegel*, der freilich gefehlt habe, wenn er die Logik zur ganzen Metaphysik mache, sei doch der einzige, sagt *Krause*, der die richtige Bedeutung der Logik geahnt habe. In den bekannten drei Denkgesetzen weist er dann Verkümmerungen der drei Gesetze nach, die das Denken deswegen beherrschen, weil die Kategorieen, auf denen sie beruhen, Wesenheiten des Wesens sind, auf das alles Denken gerichtet ist. Ebenso ist Begriff, Urteil, Schluss nicht nur subjektive Form; vielmehr weil das Wesen ein Selbes ist, müssen wir selbstschauen (begreifen); weil es Verhältnis ist, müssen wir verhaltschauen (urteilen) u. s. w. Als dritte formale Wissenschaft ist die Ästhetik zu erwähnen, weil die Schönheit, deren Verwirklichung in der Kunst sie betrachtet, Wesensbestimmung ist, so dass alle dargestellte Schönheit eigentlich Gottähnlichkeit ist, harmonische Verbindung von Einheit und Vielheit. In der Oper sieht *Krause* das vollendete Kunstwerk. Sie wie alle anderen Kunstwerke wird verwirklicht werden, wo die Künstler sich zu einem Kunstbunde, diesen aber mit dem Wissenschaftsbunde werden vereinigt haben. Bei der Anerkennung, die *Krause* *Herbarts* Anwendung der Mathematik auf die Psychologie zollt, könnte man versucht sein, auch dies eine Übereinstimmung mit ihm zu nennen, dass sich ihm an die Ästhetik als vierte formale Wissenschaft die Ethik anreiht. Weiter aber geht sie nicht. Ausser der Sittenlehre sind als Quellen für *Krauses* ethische Lehren das Urbild der Menschheit, die Rechtsphilosophie, und die nachgelassenen Schriften, namentlich die Philosophie der Geschichte zu benutzen. Wie für die Ästhetik die

Kategorie der Schönheit, so bildet für die Ethik die des Lebens die Grundlage, da die Summe der ganzen Ethik ist: das im Leben dargestellte Wesentliche oder das Darleben desjenigen Teils des höchsten Gutes (Gottes), der durch den Menschen verwirklicht werden kann. Indem der Ur- und Grundwille in das Wollen des vollbewussten Menschen hineinwirkt, bethätigt er sich darin in Musterbegriffen, als allgemeiner Wille und Gesetz. Wolle du selbst und thue das Gute als Gutes, ist die ethische Formel, welche *Krause* aufstellt, und aus der er u. a. auch die Kantsche ableitet. Das Übel, das sowohl das Böse als das Unglück befasst, wird von *Krause* als nichts Positives, als blosse Beschränkung, als vorübergehend, ja in den meisten Fällen als blosser Schein gefasst. Die Sittenlehre (Vernunftlebenlehre) betrachtet aber den Menschen nicht nur als Einzelnen, sondern zeigt, wie er sich zum Gliede der Gesellschaft macht, die als höherer Mensch betrachtet werden muss. Dies geschieht in dem Tugendbunde, dessen Schilderung besonders das Urbild der Menschheit giebt. Da die Erfüllung der Bestimmung des Menschen nicht von ihm allein, sondern auch von zeitlichen, unter diesen aber auch von solchen Umständen bedingt ist, die von der Freiheit anderer abhängen, so ist der Organismus dieser zeitlich-freien Bedingungen des Vernunftlebens, d. h. das Recht, genauer zu betrachten. Jeder ist Rechtsperson, d. h. hat Rechtsanspruch und Rechtsverbindlichkeit, zu deren Schutz der Staat da ist. Umgekehrt aber hat nur die Person Rechte, obgleich es nicht mit ihrem Begriff streitet, dass sie Mittel für eine höhere Rechts-Person werde. Nur darf dies nie dahin führen, dass die Einzelperson ihre Rechte durch die Gesellschaft erst erhalte; sie hat sie von Gott. Ebenso wenig giebt es ein Recht des Staates erst durch den Staatsvertrag, sondern umgekehrt ist das Recht das Vorausgehende, der Vertrag nur die Form seiner Existenz. Unter den Staatsgewalten, die im unreifen Zustande noch gar nicht von einander gesondert, im vollendeten autonomisch, aber harmonisch wirken, wird die richtende am ausführlichsten betrachtet, und hier besonders die Strafe, die bloss als erziehende Thätigkeit genommen wird. Vergeltungstheorie und Todesstrafe haben an *Krause* einen entschiedenen Gegner. Die konstitutionelle Monarchie betrachtet er als Übergang zur vollendeten Staatsform. In keiner hat der Einzelne das Recht der Revolution, in allen wird gefehlt; aber auch durch Blut und Thränen führt die Vorsehung zum Ziel.

7. Obgleich mit der Grundwissenschaft, den Wesenlehren und den Wesenheitslehren die Philosophie nach *Krause* eigentlich beschlossen ist, so ist es doch ganz richtig, wenn ein Anhänger seiner Lehre als den eigentlichen Blütepunkt seines Systems die Philosophie der

Geschichte bezeichnet. In dieser nämlich vereinigen sich das philosophische und das historische Wissen, welche beide er zuerst in seinen Erörterungen über Wissenschaft einander entgegengestellt hatte. Indem so sich beide Seiten der Wissenschaft vereinigen, ist sie nicht nur Krone der Wissenschaft überhaupt, sondern auch der Philosophie, und muss darum hier berücksichtigt werden. Wie die Ethik, soll auch die Philosophie der Geschichte an die Grundwissenschaft durch die Kategorie Leben anschliessen. Zu dem dort Entwickelten kommt hier die nähere Bestimmung hinzu, dass das Leben, zwar nicht Wesens schlechthin, auch nicht der unendlichen Wesen in Gott, der Natur, Vernunft und Menschheit, wohl aber der beschränkten Menschheiten und Individuen durch die drei Stadien des Keimens, der Jugend und der Reife hindurchgeht, deren jedes wieder dieselben drei im verkleinerten Massstabe erkennen lässt. Die Erdmenschheit, durch *generatio aequivoca* (wie bei *Oken*) entstanden, hat ihr Keimlebenalter, in dem sie in einem magnetischen, urhellen Zustande mit dem Urwesen lebte, hinter sich, und nur die Erinnerung daran dauert in den Sagen vom goldenen Zeitalter fort. Das Wachslebenalter hat seine erste Periode, des Polytheismus, mit dem an den Essäerbund sich anschliessenden Jesus, seine zweite, die der monotheistischen Gottinnigkeit, die zu Weltverachtung und Priesterherrschaft führte, mit der Wiederherstellung der Wissenschaften abgeschlossen. Seine dritte, deren zwei entgegengesetzte Richtungen die mächtigen Geheimbünde der Freimaurer und Jesuiten erzeugten, geht zu Ende, und es dämmert das Reiflebenalter, in das die Vollendung aller Teilgesellschaften sowie die Vollendung aller echt menschlichen Bestrebungen, des Rechts-, Tugend- und Vereinlebens, im Grossen wie im Kleinen fallen wird. Gewiss alle Glieder der Erdmenschheit, vielleicht aber auch sie selbst als Glied der grossen Menschheit, wird mit den anderen Gliedern in Gemeinschaft treten. Vielleicht wird erst, nachdem wir zu Sonnenmenschen geworden sind, ein solcher über die Erde hinausgehende Verkehr uns möglich werden. Eintreten aber muss er; denn da die Zahl der Geister sich nicht mehrt, so muss, nachdem die Reife vollendet und der Tod eingetreten ist, ein anderes, höheres Leben beginnen. Ist doch auch das gegenwärtige nicht das erste; die Frucht eines jeden Lebens geht in das nächste, vielleicht auf einem andern Planeten über. Genie ist eine solche Frucht des Vorlebens. Eben darum ist auch das herannahende Greisenalter weder des Einzelnen noch der (Teil-) Menschheit ein blosses Unglück; denn zugleich nähert sich auch die Neugeburt zu einem höheren Dasein. Eben darum kommt das höchste Ziel, der allgemeine Menschheitsbund, immer näher.

§ 328.

Übergang zu Hegel.

Von einem System, dessen Urheber sich rühmt, dass es alle Namen führen dürfe, die man je einer philosophischen Ansicht beigelegt habe, insbesondere aber den Absolutismus mit dem Subjektivismus vermittelt und verbunden habe, darf man fordern, dass keine bisher geltend gemachte Seite zu kurz komme. Thut man dies, so findet man, dass die von *Spinoza* und *Schelling* vertretene Einseitigkeit viel mehr begünstigt wird, als die, deren Repräsentanten *Kant, Fichte* und *Jacobi* sein sollen. Schon dass der analytische Lehrgang mehr den Charakter der blossen Einleitung hat, dass die Möglichkeit statuiert wird, es könne einer ohne ihn sich auf den Standpunkt der Wesenschauung stellen, beweist dies. Obgleich *Krause* immer wieder durch seine Entlehnungen aus der analytischen Philosophie für seine Deduktionen mit der That beweist, dass sie noch mehr sei, erscheinen diese Zugeständnisse an den Subjektivismus fast, als wären sie wider Willen gemacht. Und nun gar im Inhalte der Wesenlehre. Der Eifer, mit dem alles aus Gott entfernt wird, was ihn zu einem Prozess machen könnte, kontrastiert zu sehr mit *Fichtes* Behauptung, Gott sei eine Reihe von Begebenheiten, als dass man nicht von einem Vorwiegen des Identitätssystems sprechen dürfte. Eben daher wird auch kaum ein Anhänger *Schellings* so häufig citiert als der, der es nur war, so lange *Schelling* das Identitätssystem festhielt, *Wagner*. Darum aber kommt *Krause* auch nicht darüber hinaus, Natur und Geisterreich als auf einem Niveau stehend und einander nebengeordnet zu fassen. *Fichtes* Verachtung der Natur hat so wenig Eindruck auf ihn gemacht, dass er nicht, wie *Schelling* in seiner Freiheitslehre, die Natur als Durchgangspunkt zum Geiste zu fassen vermag. Eben darum aber bleibt auch dieser eigentlich bei ihm nur Seele, die allerdings dem Leibe koordiniert ist, und er spricht auch den Tieren Geist zu. Es hängt damit zusammen die Vorliebe, welche *Krause* für den Naturalisten *Oken*, der Widerwille, den er gegen den Theosophen *Baader* zeigt. Wie jener sieht er in dem Bösen höchstens einen gesetzlosen Zufall, der den Gang des Ganzen gar nicht ändert; und nichts erfüllt ihn mit einem solchen Zorn, wie die Lehre vom Teufel und den Höllenstrafen, auf die der letztere so oft zurückkommt. Daher der Kontrast in der Auffassung der Person Christi, der für *Krause* nur ein aufgeklärter Essäer ist, der Kirche, die ihm nur ein Religionsverein sein, der kirchlichen Philosophen, die kein anderes Verdienst haben sollen, als neue Termini eingeführt zu haben, mit dem, was *Baader* in diesem Punkte lehrt. Wegen dieser Einseitigkeit, und weil *Hegel* selbst dort, wo sich die

entgegengesetzte geltend macht, darin lange nicht so weit geht wie *Krause* in seiner, muss jener über ihn gestellt werden. Dies aber hindert nicht anzuerkennen, dass *Krause* wie *Hegel* jenes *prius* von Natur und Geist, dessen Betrachtung *Schelling* vor der Natur- und Geistesphilosophie nur fordert, in seiner Grundwissenschaft auf das genaueste zergliedert, und der Philosophie die ihr von *Kant* geraubte Ontologie wiedergegeben hat. Mag man immerhin seine Kategorieenlehre tadeln; dass auch seine Tadler selbst eine für notwendig halten, rechtfertigt ihn. Mit diesem Verdienste verbindet sich ein anderes. Durch die Verbindung der beiden Lehrgänge und die damit zusammenhängende Behauptung, in dem Systeme der Philosophie müsse Jedes (also auch der erste Anfang) zwei Mal, beim Aufsteigen zum Wesen und beim Herabsteigen von ihm betrachtet werden, hat er darauf wieder hingedeutet, was *Fichte* von der Philosophie gefordert und ebenso wenig geleistet hatte, wie das Identitätssystem und die Freiheitslehre, dass der Gang der Philosophie eine in sich zurücklaufende Linie sei (vgl. § 316, 1). Wer die Linie, welcher der Magnet des Identitätssystems in der Freiheitslehre Platz gemacht hatte, festhält, mit *Krause* jenes *prius* von Natur und Geist oder jenen Gott als A, jenen Gott, der nicht Gott ist, zu einem System von Kategorieen verarbeitet, ferner wie die Freiheitslehre und wie *Krause* von dieser Ontologie zur Naturphilosophie übergeht, von da wie die Freiheitslehre, aber anders als *Krause* zum Geist als zu dem der Natur Übergeordneten fortgeht, und dann wie *Krause*, aber anders als die Freiheitslehre, den Schlusspunkt der Linie so in ihren Anfangspunkt hineinbeugt, dass sie zu einer geschlossenen Kurve wird: dem wird das Zeugnis gegeben werden müssen, dass er mehr als alle übrigen geleistet habe, was von dem Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts gefordert wird. Dieser Ruhm bliebe ihm, auch wenn gezeigt werden könnte, dass er viel weniger selbst erfunden habe als mancher andere, und dass ein grosser Teil dessen, was er erntete, von andern gesäet war. Das Hegelsche System, dem hier diese Stelle angewiesen wird, zeigt, indem es alles dieses leistet, diejenige Berechtigung, die bisher immer philosophiehistorische Notwendigkeit genannt wurde. Die weltgeschichtliche liegt darin, dass der Menschengeist es müde geworden war, der Allmacht eines genialen Despoten gegenüber alle Einzelnen rechtlos erscheinen zu lassen, dass die Extreme der Anarchie und des Despotismus, durch welche er hindurchgegangen war, in ihm das Verlangen erregt hatten nach einem Zustand, der beide vermied. Wie sich in Frankreich die Restauration zum Kaiserreich und zur Republik verhielt, so verhält sich in Deutschland zur Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem der Hegelsche Panlogismus. Dieser Name soll ein System bezeichnen,

nach dem die Vernunft alles oder, was dasselbe heisst, die Unvernunft nichts Wirkliches ist. Er wird missverstanden, wenn darin die Andeutung gefunden wird, dass nur das All (im Gegensatz zu den Individuen) Vernunft und Wirklichkeit sei. Wie sich Vernunft und Individualität verhalte, ist eine Untersuchung, deren Resultat jener Name durchaus nicht antezipiert, so dass er durchaus nicht dasselbe bezeichnet, was andere logischen Pantheismus genannt haben.

§ 329.

Hegels Panlogismus.

K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben, Berlin 1844. *R. Haym*, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857. Dagegen: *K. Rosenkranz*, Apologie Hegel's gegen Dr. R. Haym, Berlin 1858. *Ders.*, Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Leipz. 1871. *J. E. Erdmann*, Hegel, in der Allgem. Deutschen Biogr., XI, 1880.

1. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* wurde am 27. Aug. 1770 in Stuttgart geboren, befreundete sich in Tübingen mit dem fünf Jahre jüngeren *Schelling*, dem er in jener Zeit sich stets unterordnete, lebte dann mehrere Jahre als Hauslehrer in der Schweiz und Frankfurt, an welchem letzteren Orte die bis dahin chaotisch gärenden Gedanken sich zum System krystallisierten, dessen Hauptteile die Grund-, Natur- und Geisteswissenschaft waren. Im J. 1801 begab er sich nach Jena und veröffentlichte, ehe er sich als Dozent habilitierte, seine Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems (1801), eine Schrift, deren Titel eigentlich das Programm von *Hegels* Bestimmung ist: entscheiden heisst, sich über die Streitenden stellen. *Hegel* meinte damals ganz mit *Schelling* übereinzustimmen. Wenn er aber die von *Schelling* zuerst gebrauchte Formel anwendet, dass das Identitätssystem objektiver, die Wissenschaftslehre subjektiver Idealismus sei, so liegt in ihr eigentlich das Geständnis, dass die Philosophie über beide hinausgehen, subjektiv-objektiver, d. h. absoluter Idealismus sein müsse. Eine wirkliche Abweichung von *Schelling*, und ein Beweis, dass das Fichtesche Element mächtig in ihm wird, ist, dass *Hegel* der Kunst die Stellung unter der Religion anweist. Von 1801—1806 las *Hegel* zuerst als Privatdozent, dann als ausserordentlicher Professor zuerst neben *Schelling*, mit dem zusammen er das kritische Journal für Philosophie herausgab. Dass bei einigen der darin enthaltenen Aufsätze ein Streit darüber hat entstehen können, wer ihn verfasste, beweist, wie sehr beide Männer mit einander einverstanden waren. (Meine Ansicht, dass die Abhandlung „über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ *Schelling*, dagegen die über *Rückert* und *Weiss*, sowie über Konstruktion in der Philosophie *Hegel* angehören, stützt sich auf das Zeugnis glaubwürdiger Zeitgenossen. *Weiss* selbst

schrieb die erste Abhandlung, *Bachmann* die zweite stets *Hegel* zu. *Johannes Schulze* besass ein Exemplar des kritischen Journals aus seiner Studienzeit, in welchem ein damals von ihm geschriebenes Register die Einleitung beiden Herausgebern, die Abhandlung über die Naturphilosophie *Schelling*, die beiden anderen Aufsätze *Hegel* zuschreibt. Die Herausgeber von *Schellings* Werken sind hinsichtlich beider, *Haym* hinsichtlich des einen anderer Ansicht). In dem Aufsatz von *Hegel*, Glauben und Wissen, wird die Wissenschaftslehre als der Kulminationspunkt subjektivistischer Reflexionsphilosophie und der Aufklärung dargestellt, der freilich notwendig sei, damit es zur wahren Spekulation komme. Nicht sie selbst, wohl aber eine Sehnsucht nach ihr soll sich in *Schleiermachers* Reden über die Religion zeigen. In dem gleichfalls Hegelschen Aufsatz über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts kommt zum ersten Male die Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit, sowie der Satz vor, dass der Geist höher stehe als die Natur, und über sie übergreife. Die Ansicht vom Staat nähert sich sehr der antiken an. Seit dem Jahre 1804 war *Hegel* mit der Phänomenologie des Geistes beschäftigt, der als dem ersten (einleitenden) Teile der Philosophie die Logik als zweiter, die Natur- und Geistesphilosophie oder die beiden „realen Wissenschaften" als dritter und vierter Teil folgen sollten. Als der Druck der Phänomenologie beendigt war (1807), hatte ihr Autor bereits Jena verlassen und redigierte die Bamberger Zeitung. Ein Jahr darauf nach Nürnberg als Direktor des Gymnasiums gerufen, gab er dort sein Hauptwerk heraus, seine Wissenschaft der Logik (2 Bde., 1812—16; WW., III—V). Im J. 1816 nahm er die Professur der Philosophie in Heidelberg an, wo seine Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (WW., VII) im folgenden Jahre erschien, sowie seine Beurteilung der Württembergischen Stände-Versammlung (WW., XVII, p. 214—360). Auf den erneuten Ruf ging er im J. 1818 nach Berlin, wo im J. 1820 seine Rechtsphilosophie erschien. Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (1827—1846, 20 Bde.), zu deren Gründung er besonders beitrug, und deren Erscheinen den Gipfelpunkt seines Einflusses bezeichnet, enthalten einige Rezensionen von ihm. Sonst war seine ganze Thätigkeit den Vorlesungen gewidmet. Eine von diesen, über die Beweise für das Dasein Gottes, wurde von *Hegel* selbst zum Druck vorbereitet, als die Cholera am 14. Nov. 1831 ihn wegraffte. Gleich nach seinem Tode vereinigten sich einige Freunde zur Herausgabe seiner Werke, welche in 18 Bänden in Berlin (*Dunker* und *Humblot*) erschienen sind. Davon enthalten Band 9—15 u. 18 die nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen, alle übrigen bereits früher Gedrucktes. Die in Bd. 17 enthaltenen Briefe sind ergänzt in: Briefe von und an Hegel, her. von *K. Hegel*, 2 Tle., Leipzig 1887.

2. Zunächst handelte es sich darum, die Extreme zu vermeiden, welche *Fichte* und *Schelling* darin bildeten, dass jener zu verstehen gab, nur moralische Erbärmlichkeit verhindere, sich zu der intellektuellen Anschauung zu erheben, während dieser die Fähigkeit dazu, gleich dem poetischen Talent, nur wenigen Auserwählten zugestehen wollte. Beide hatten dadurch die Philosophie in ein gleich negatives Verhältnis zu dem gewöhnlichen Bewusstsein gebracht, dem sie, namentlich aber ihre Anhänger nur zu sagen wussten, in dem einen Fall es wolle nicht, in dem anderen es könne nicht sich auf den absoluten Standpunkt erheben. Gegen diese Vornehmheit namentlich vieler Schellingianer, die mit ihrem Meister eine Verständigung über die Philosophie als einen Raub an ihr ansahen und als ein Herabfallen zur Reflexionsphilosophie und blossen Verstandesmetaphysik verhöhnten, tritt *Hegel* in seiner Phänomenologie auf, deren Vorrede man nicht mit Unrecht einen Absagebrief genannt hat, der, wenn auch nicht *Schelling*, so doch seiner Schule zugeschrieben ward. Er erkennt darin nicht nur die „verwundersame Macht des Verstandes" an, der ein Recht habe, im vernünftigen Wissen berücksichtigt zu werden, sowie die Berechtigung der Reflexion, durch welche die absolute Erkenntnis zu einer vermittelten wird und nicht mehr wie aus der Pistole heraus mit dem Absoluten anfängt, sondern er sagt ausdrücklich, das gemeine Bewusstsein dürfe fordern, dass ihm eine Leiter dargeboten werde, auf der von ihm zu dem absoluten Standpunkt fortgegangen werden kann. Zu dieser Forderung berechtige ganz besonders der Charakter der gegenwärtigen Zeit. Die Mächte, die früher als die geistige Substanz der einzelnen Subjekte diese beherrschten, haben ihre Gewalt verloren; ebenso ist man der leeren und blossen Subjektivität müde. Es handelt sich darum, dass das Subjekt jener verlorenen Substanzialität wieder gewiss werde, also dass das Wahre nicht nur Substanz, sondern subjektiv sei. Dies geschieht eben, indem das Wahre, das zunächst nur geistige Substanz ist, im Einswerden mit dem Selbstbewusstsein zum absoluten Geiste oder zur Wissenschaft wird. Die Phänomenologie stellt sich nun die Aufgabe, das Werden der Wissenschaft von der untersten Gestalt des Wissens an bis zu der obersten in seiner Notwendigkeit darzuthun, indem sie zeigt, dass jede der Stufen vor der obersten eigentlich in einer Selbsttäuschung begriffen ist, sofern sie meint, etwas anderes zu sein als sie eigentlich ist, so dass eine Verständigung mit ihm über seine eigentliche Stellung jedes niedere Wissen über sich hinaus-, auf eine höhere Wissensstufe hintreiben werde. Deshalb ist die Methode, die hierbei befolgt wird, dieselbe, welche nach *Fichtes* Vorgang *Schelling* in seinem transscendentalen Idealismus befolgt hatte: es wird gezeigt, dass auf der je höheren Stufe für das Bewusstsein selbst geworden ist, was auf

der niederen für uns, die Betrachter desselben, gewesen war, d. h. was es vorher nur an sich war. *Hegel* hat stets anerkannt, dass der Erfinder dieser (dialektischen) Methode *Fichte* gewesen sei. Sein Verdienst ist, sie nicht nur viel mehr im Detail durchgeführt zu haben, sondern besonders ihr Wesen weniger darein gesetzt zu haben, dass sie auf Synthesen ausgehe, die, wie *Fichtes* Beispiel zeigt, leicht Abschwächungen des Gegensatzes werden, sondern vielmehr darein, dass wenn der Gegensatz negiert wird, das Negierte nicht *pure* verschwindet, sondern „aufgehoben" im doppelten Sinne, oder zum „Moment" wird. Indem *Hegel* nach dieser Methode zeigt, dass wenn der Geist sich selbst nicht missverstehen wolle, er nicht eher ruhen könne, als bis er sich auf den absoluten Standpunkt erhoben hat, kann, wenn sich oben gezeigt hatte, dass hinsichtlich der Stellung der Philosophie er sich *Fichte* und *Schelling* entgegengestellt habe, ebenso gesagt werden, dass er beiden Recht gebe. Mit *Schelling* giebt er zu, dass nicht alle, sondern nur die Auserwählten, d. h. die, welche anfangen über ihren Standpunkt zu reflektieren, zur Philosophie gelangen. Von diesen aber behauptet er mit *Fichte,* sie seien (nicht moralisch, sondern logisch) verpflichtet, nicht zu rasten, ehe sie bis zum absoluten Wissen gelangen. Bis dahin erscheint der Unterschied, den sich *Hegel* in der Phänomenologie, *Schelling* im transscendentalen Idealismus, *Fichte* in seiner pragmatischen Geschichte der Intelligenz gesetzt hatte, nicht sehr gross. Nun aber tritt ein Moment hervor, das vielleicht seinen beiden Vorgängern gleichfalls vorgeschwebt haben mochte, das sie aber nicht, wie er, hervorgehoben hatten: die Stufen, die das Bewusstsein des einzelnen Subjektes durchläuft, sind von dem allgemeinen Geiste, diesem grossen Individuum, an dem die einzelnen Individuen gleichsam als Accidentien erscheinen, bereits durchlaufen, und haben sich in seiner Entwicklung als einzelne historische Gestaltungen gezeigt, welche nun das Individuum in sich durchläuft, wie „der eine höhere Wissenschaft betreibt, die Vorbereitungskenntnisse noch einmal durchläuft, ohne sich bei ihnen aufzuhalten". Wenn nun *Hegel,* indem er zeigt, dass der individuelle Geist, wenn er nicht in einem ungelösten Widerspruch stehen bleiben will, vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein, von da zur (Gesetze findenden und gebenden) Vernunft, von da zum (sittlichen) Geist, von da zu (Kunst und) Religion, endlich von da zum absoluten Wissen übergehen muss, in welchem letzteren der Inhalt des Vorstellens, der absolute Geist, von der Form der Gegenständlichkeit, die er für die religiöse Vorstellung hat, befreit ist, so stellt er diese sechs Stufen zugleich als Gestalten dar, durch welche die Menschheit (der Weltgeist) hindurchgegangen ist; und die Darstellung bekommt dadurch etwas höchst Eigentümliches, dass manchmal bloss die Wieder-

holung des weltgeschichtlichen Verlaufs in dem Einzelbewusstein, bald wieder gerade diese oder jene Weltgestalt dem Autor vorschwebt, wenn er die Vergänglichkeit oder Halbheit einer Anschauungsstufe nachweisen will. Die Phänomenologie zeigt also, durch welche Gestalten die Menschheit hindurchging, ehe es in ihr, und durch welche Zustände das Individuum hindurchgehen muss, ehe es zum absoluten Wissen kommen kann. Auf dieser Stufe des begreifenden Wissens, die alle die früheren zu ihrer Voraussetzung hat, ist das, was auf jener gefühlt, geglaubt u. s. w. wurde, d. h. was dort als (seine es beherrschende) Substanz gewesen war, als Thun des Subjektes gewusst; diese Verwandlung in das Subjekt ist dann das Wissen. Die Wissenschaft ist daher die begriffene Geschichte, die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes, dem nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches seine Unendlichkeit schäumt.

3. Mit dem Entschluss sich begreifend zu verhalten oder rein (nicht mehr gegenständlich oder vorstellend) zu denken, welchen die Phänomenologie, die insofern für das Subjekt der erste Teil der Untersuchungen genannt werden kann, hervorbringt, beginnt die Grundwissenschaft, die *Hegel* Logik nennt, so aber, dass er sogleich bemerkt, dass dieselbe ebenso wohl Metaphysik oder Ontologie genannt werden könne. Sie hat nach *Schellings*, von *Hegel* adoptiertem Ausdruck das *prius* von Natur und Geist oder Gott als A und nicht als O, kurz das zum Gegenstande, was im Identitätssystem das Absolute oder die Vernunft genannt war. Wo aber *Schellings* Authentische Darstellung eine Definition hinreichend hielt, da hat *Hegel* eine ganze Wissenschaft für notwendig erachtet, die mit dem schliesst, womit *Schelling* angefangen hatte, dass das Absolute oder die Vernunft (anstatt welcher Worte *Hegel* gewöhnlich die Idee, manchmal auch, was den Namen Logik erklärt, Logos sagt), Einheit der Subjektivität und Objektivität sei. Der Weg von dem Entschluss des reinen Denkens (der an *Fichtes* Thathandlung erinnert) bis zu dem eben angegebenen Resultat der Grundwissenschaft ergiebt diejenigen Gedanken, die, weil der Gegensatz zur Objektivität im absoluten Wissen verschwunden war, ebenso objektive Verhältnisse sind. Da ihr ganzes System Vernunft (Idee) hiess, können sie Vernunftverhältnisse genannt werden. *Hegel* nennt sie Kategorieen, und bezeichnet also damit nicht nur wie *Kant* subjektive Verstandesbegriffe, sondern wie *Krause* Wesenheiten. Sie sind die allgemeinen Vernunftverhältnisse, die, weil sie jedes vernünftige System beherrschen, Seelen aller Wirklichkeit genannt werden, weil sie aber nur die überall gleich herrschenden Gesetze sind, von dem Unterschiede von Natur und Geist nicht tangiert werden, Abstraktionen sind, so dass die Logik in ein Schattenreich einführt. Das Hineintreten in dieses ist notwendig, weil

die Aufgabe aller Wissenschaften, die Vernunft in den verschiedenen Sphären wieder zu erkennen, nur gelöst werden kann, wenn man erstlich weiss, was die Vernunft, zweitens, wie sie zu finden ist. Beides, und nur dies lehrt die Logik; jenes durch die erst zuletzt vollständige Begriffsbestimmung der Vernunft, dieses, indem sie Methodenlehre ist. Darum ist sie die eigentliche *philosophia prima*. *Hegels* Definition der Logik, sie sei die Wissenschaft der Idee im abstrakten Elemente des Denkens, giebt an, dass sie die Wahrheit (nicht bloss ihre Form) betrachte, aber wie sie im abstrakten Denken sich gestaltet, also nicht angeschaut wird (Natur), noch sich selbst weiss (Geist). Was nun den Inhalt der Hegelschen Logik betrifft, so zerfällt sie in drei Teile, deren zwei erstere, als sie zuerst erschienen, zusammen als objektive Logik dem dritten als der subjektiven gegenüber gestellt wurden, was *Hegel* später unterliess. Der Stellung entsprechend, die *Hegel* dem Identitätssystem und der Wissenschaftslehre gegenüber einnimmt, entwickelt er im ersten Teil die verschiedenen Formen des Seins (das qualitative, quantitative und modale), und schliesst mit einer Rekonstruktion des Identitätssystems, sowie einer Erinnerung an *Spinoza*. Beiden Leugnern alles Sollens ging in der That nichts über das Sein. Ganz im Gegensatz dazu wird im zweiten Teil, der das Wesen (gleichfalls in drei Abschnitten: Wesen als solches, Erscheinung, Wirklichkeit) betrachtet, mit derjenigen Kategorie geschlossen, welche für *Fichte* die wichtigste war, der Wechselwirkung (s. § 312, 3), dieser Vollendung der übergehenden Kausalität, die der Pantheist *Schopenhauer* ebenso bekämpft, wie *Spinoza* die Kausalität angefeindet hatte. Es ist der Gedanke des Müssens im Gegensatz zum Sein, der in dem zweiten Teil der Logik für den höchsten, für das eigentlich Absolute erklärt wird. Dabei bleibt es aber nicht; vielmehr geht der dritte Teil, indem er die beiden Hauptgedanken der beiden anderen Teile verbindet, über sie hinaus. Mit dem Worte Begriff in dem weiten Sinne, den er ihm als Überschrift des Teils beilegt, bezeichnet *Hegel* nämlich die innere, sich bethätigende Natur oder das sich ins Sein treibende Wesen, also das, was er auch Subjekt, Subjektivität nennt. (Begriff, Objektivität und Idee sind dann die Überschriften der drei Abschnitte). Hier ist nun, namentlich in dem ersten Abschnitt, besonders der Gesichtspunkt festgehalten (wie schon seit dem Bruno von *Schelling*, ebenso auch von *Wagner* und *Krause*), dass die in der formalen Logik betrachteten Denkformen, Begriff, Urteil, Schluss, zugleich die Bedeutung realer Verhältnisse haben, so dass wir nur urteilen, weil und wie die Gegenständlichkeit ein Urteil, oder schliessen, weil sie ein Schluss ist. Es wird dies sogar durch die einzelnen Urteilsformen und Schlussfiguren durchgeführt. Durch den Begriff des teleologischen Zusammenhanges,

der sich ebenso als das höchste objektive Verhältnis erweist, wie der Schluss das höchste subjektive gewesen war, macht *Hegel* den Übergang zu der höchsten Kategorie oder, was dasselbe heisst, zu dem Inbegriff aller. Dies ist die Idee, und zwar wie sie die Stufen der Unmittelbarkeit und Vermittelung hinter sich hat, als die sich selbst vermittelnde absolute. Unter Idee ist Selbstzweck, Endzweck, unter absoluter Idee nicht erst zu realisierender (wie bei *Fichte*), ebenso wenig bloss realer, also fertiger (wie bei *Schelling*), sondern sich realisierender Endzweck zu verstehen. Sie ist das eigentliche Absolute. Sie ist die Vernunft, und ist dies nur als das Sich-Verknüpfen der Vernunftverhältnisse, als ihr Übergehen in einander oder als ihre Dialektik. In der Dialektik der Idee, dem Gange der Vernunft, besteht die Logik, die wir z. B. in der Welt erblicken. Die Wissenschaft der Logik ist bloss ein ihr Mitgehen (daher Methode, μέθοδος); und wie sie uns erstlich gelehrt hat, was die Vernunft ist (sich realisierender Endzweck), ebenso zweitens, welches der Weg ist, auf dem sie gefunden wird (die dialektische Methode). Die Idee als Absolutes ist der einzige Gegenstand der Philosophie, die nur sie in den verschiedenen Weisen ihres Daseins wieder zu erkennen hat. Darum ist die Logik nicht die ganze Wissenschaft, sondern ihr allgemeiner, reiner Teil. Derselbe aber enthält eingehüllt, was die anderen Teile enthalten sollen, so dass er insofern der formelle, sie die realen Teile des Systems genannt werden können. Dies darf nur nicht so verstanden werden, als betrachte sie nur die Form des Realen; vielmehr ist das Absolute, das sie betrachtet, die Vernunft, der Logos, das wahrhaft und einzig Wirkliche. Es ist darum begreiflich, dass sich *Hegel* auf die Logik, als ganz sein Werk, am meisten zu Gute thut. In ihr hatte er die logische Begründung gegeben, welche nach ihm dem Schellingschen System abging, mit dem als dem letzten und vollendetsten er seine Vorlesungen über Geschichte der Philosophie zu schliessen pflegte.

4. Auf die Logik lässt *Hegel* die Naturphilosophie folgen, welche die Idee oder das Absolute, dessen (in uns) Werden die Logik betrachtet hatte, als fertiges äusserliches Dasein, als unveränderliche Ordnung darstellt. Obgleich in diesem Teile *Hegel* am wenigsten als selbständig erscheint, indem die drei Teile der Naturphilosophie, Mechanik, Physik, Organik, ganz denen bei *Schelling* entsprechen, so lässt sich doch auch hier eine Synthesis des Identitätssystems und der Wissenschaftslehre nachweisen. Mit jenem hielt er fest, dass die Natur Idee, Vernunft, Absolutes sei; mit *Fichte* aber, und im Gegensatz zu dem zur Naturvergötterung sich neigenden *Schelling*, sieht er in der Natur eine unadäquate Erscheinung der Vernunft, die Idee nur in ihrem Ausser-sich-sein. Er macht darum Ernst damit, was *Schelling* in der

Freiheitslehre gesagt hatte, dass die Natur Durchgangspunkt sei, über den der Geist übergreife. Ihr eigentliches Ziel ist darum, dass sie, indem sie im Wissen verklärt wird, dem Geiste zum Dasein und zur Entwickelung verhilft. Dieser, wie *Hegel* zugesteht, gewissermassen teleologische Gesichtspunkt, nach dem die Natur dazu da ist, gewusst zu werden, wird manchmal so betont, dass es scheint, als sei sie lediglich dazu da. Zwar nicht Naturhass, wie bei *Fichte*, aber doch eine verächtliche Ansicht von der Natur ist davon die Folge. Die Ungeduld darüber, dass so vieles noch nicht erkannt ist, lässt ihn freigebig werden mit dem Vorwurf, die Natur sei zu ohnmächtig, um überall Vernunft zu zeigen, vieles sei zufällig und ganz ohne Bedeutung. Zu den „Possen der Natur", von denen einst *Bacon* gesprochen hatte, tritt hier als Gegenstück, dass *Hegel* verdriesslich wird, wenn wieder ein Nebenfleck zerlegt wird u. s. w. Mit diesem nicht genug Würdigen der Natur hängt *Hegels* Ungerechtigkeit gegen die Empiriker, und unter den Naturphilosophen gegen die zusammen, welche die Empirie am höchsten geachtet hatten, gegen *Steffens*, vor allen gegen *Oken*. Hätte er diesem in der Naturphilosophie die Ehre angethan, die er in seiner Religionsphilosophie *Franz Baader* erweist: vieles wäre anders. Die Verehrung *Kepplers* und die Freundschaft mit *Goethe* hat dann die Angriffe gegen *Newton* veranlasst, die *Hegel* selbst in den aufeinander folgenden Ausgaben der Encyklopädie durch Weglassung der bittersten Ausdrücke gemildert hat. In keiner Partie hat *Hegel* so viel zu thun übrig gelassen, wie in der Naturphilosophie, und in keiner hat seine Schule weniger geleistet. Worin die Naturphilosophie *Hegels* vor allem hinter den von ihm selbst gestellten Forderungen zurückbleibt, und dass sich hier öfter eine entsprechende, nur diametral entgegengesetzte Einseitigkeit erkennen lässt, wie bei *Krause*, darüber sprechen sich die kritischen Bemerkungen aus, mit denen ich in der öfter erwähnten grösseren Schrift, in welcher die §§ 47—52 das Hegelsche System darstellen, die Darstellung seiner Naturphilosophie (§ 49) begleitet habe. Den Schluss der Naturphilosophie bildet die Betrachtung des Todes, in welchem die Unangemessenheit des Individuums zur Allgemeinheit es an ihr zu Grunde gehen lässt. Das ist aber nur die eine, die abstrakte Seite; zu gleicher Zeit ist darin gesagt, dass der Unterschied des Allgemeinen und Einzelnen verschwunden, eine Einheit beider gesetzt ist, in der jenes in diesem bei sich selbst ist, d. h. denkt. Damit ist der Begriff des Geistes gesetzt; und die Bestimmung und das Streben der Natur, sich selbst als Phönix zu verbrennen und als Geist hervorzutreten, ist erreicht. Der Geist, indem er die Natur zu seiner Voraussetzung macht, ist die Macht über sie, ist als ihr Zweck vor ihr, sieht in ihr seinen eigenen Reflex, was eben die Naturphilosophie leistet.

5. Den dritten Hauptteil des Systems bildet die Geistesphilosophie. Auch der Geist ist, wie die Natur, Idee, Vernunft, Absolutes. Er ist es aber als Beisichsein, als bewusste Freiheit, darum in adäquater, absoluter Form. Zuerst kommt hier *Hegels* Lehre vom subjektiven Geiste zur Sprache. (Das Wort Psychologie, das für diese Wissenschaft gewöhnlich ist, braucht er nur für den letzten Teil derselben). Die wenigen Sätze, in denen *Schelling* sich über Psychologie ausgesprochen hatte, beweisen, dass er wie *Spinoza* sie zur Naturwissenschaft rechnet, dass ihm die Seele die Idee eines bestimmten Leibes ist u. s. w. Im Gegensatz dazu hatte *Fichte* den Geist nur als Ich gefasst und ihm, dieser Potenzierung der Leibnitzschen Monade, eine ganz negative Stellung zur Natur als der blossen Schranke des Ich angewiesen. *Hegel*, der in dem ersten Teil (Anthropologie) den Geist in seiner Naturbestimmtheit betrachtet, erklärt ausdrücklich am Schlusse desselben, jetzt trete man aus dem Spinozismus heraus; ebenso dass im zweiten Teile (Phänomenologie des Bewusstseins) man sich ganz auf Fichteschem Standpunkt befinde, da hier der Geist nur betrachtet wird, wie er von der Natur sich unterscheidendes Ich ist. Gerade wie aber in der Logik, so kommt auch hier zu jenen beiden Teilen als dritter (Psychologie) einer hinzu, der zeigt, dass die negative Stellung, welche der Geist als Ich der Objektivität gegenüber einnimmt, auch nicht die höchste ist, sondern dass diese ihn zeigt, wie er sich mit ihr wieder befreundet, versöhnt, und darin eben zur wahren Freiheit gelangt, die das Wesen des (auch des subjektiven) Geistes ist; teils indem er als Erkennen sich in sie (in ihr) findet, teils indem er als Wollen sich in sie einführt und sie mit sich erfüllt, also als Synthesis dessen, was die Anthropologie und Phänomenologie dargestellt hatten.

6. Dieselbe vermittelnde und verbindende Stellung seinen beiden Vorgängern gegenüber nimmt *Hegel* ein in seiner Ethik oder, wie er sie nennt, der Lehre vom objektiven Geist. Der Pantheismus, dessen Grundwissenschaft zu dem Resultate kommt, dass das Einzelwesen ein Nichtiges ist, muss, wie das Beispiel aller konsequenten Pantheisten beweist, in der Ethik dazu kommen, das Subjekt dem Ganzen zu opfern. So *Spinoza* mit seiner an *Hobbes* erinnernden Staatslehre, so *Schelling* mit seiner Allgewalt der Exekutive und seiner Schwärmerei für den kaiserlichen Despoten. Im Gegensatz dazu hatte *Fichte*, wie das ganze achtzehnte Jahrhundert, dem Subjekte die höchste Stelle angewiesen; darum aber streifte seine Erhebung des Einzelwesens an den Jakobinismus, und in seiner Ethik nahm das Gewissen den höchsten Platz ein. *Hegel*, indem er *Kants* Trennung des Legalen und Moralischen festhält, statuiert ein Gebiet, in dem das einzelne Subjekt ganz den ethischen Mächten unterliegt: das ist die Sphäre des Rechts,

das unbarmherzig nach der Person nicht fragt. Dennoch will er selbst in dieser Sphäre nicht, dass das Recht als eine Beschränkung der Freiheit gefasst werde. Vielmehr ist es die Realität der Freiheit: was durch das Recht beschränkt wird, ist nur die Willkür. Ebenso aber zeigt er, dass die Moralität zu ihrem obersten Prinzip das Gewissen hat, diese subjektivste Macht, in der das Gute mit der Möglichkeit des Bösen sich vereinigt, und die *Hegel* in seiner Rechtsphilosophie kürzer behandeln konnte, da die innere Dialektik dieses Prinzips in der Phänomenologie des Geistes ausführlich betrachtet worden war. Über diesen beiden, von *Kant* getrennten Sphären aber eine dritte, höhere anzunehmen, dazu hatte eigentlich *Kant* selbst einen Wink gegeben, der sogar den Namen, der für sie zu wählen, schon andeutet: der Rechts- und Tugendlehre hat *Kant* später ein gemeinschaftliches Titelblatt vorgesetzt und sie zusammen Metaphysik der Sitten genannt. An die Stelle eines blossen Titelblatts tritt bei *Hegel* ein ganzes, bei ihm das Haupt-Kapitel der Ethik, die Lehre von der Sittlichkeit, die er (sich auf Redensarten wie moralische Gewissheit u. dgl. stützend) von der Moralität so unterscheidet, dass die letztere nur auf einer subjektiven Verbindlichkeit beruhe. Hier werden diejenigen sittlichen Institute abgehandelt, die gleich sehr verkümmern, wenn man sie als bloss rechtliche, wie wenn man sie als nur moralische ansieht, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat, also was *Schleiermacher* Güter genannt hatte (§ 315, 8). In allen diesen Gemeinschaften wird Vernünftigkeit, d. h. Berechtigung oder sittliche Notwendigkeit nachgewiesen, so dass sie also einer anderen, z. B. religiösen Sanktion nicht bedürfen; wie denn auch, da überhaupt die Religion bis dahin noch nicht im System vorgekommen hat, sie, wo von ihr die Rede ist, nur in Exkursen berücksichtigt werden kann. Es ist oben bemerkt, dass *Hegel* in seiner Abhandlung über das Naturrecht den Begriff der sittlichen Organismen in antikisierender Weise in den Vordergrund stelle. Als seine Rechtsphilosophie erschien, herrschte die subjektivistische Ansicht im Naturrecht sehr vor; und wenngleich *Hegel* selbst dem Rechte der Subjektivität jetzt viel mehr einräumte als früher, so stechen doch seine Lehren zu sehr ab gegen das, was innerhalb der Friesschen und anderer Schulen gelehrt wurde, als dass sie nicht als freiheitsfeindlich verschrieen worden wären. Auch unter seinen heutigen Lesern wird mancher es zu altfränkisch finden, dass er es einen sittlicheren Anfang der Ehe nennt, wenn die Eltern, als wenn die eigene Neigung darüber entscheidet, oder nicht liberal genug, dass er Innungen und Zünfte verteidigt, oder fordert, die, welche die Obrigkeit in den Kommunen bilden, nicht gewählte Repräsentanten, sollten jene in der Kammer vertreten u. s. w. Hier weicht *Hegel* vielleicht

gerade so viel nach der einen Seite vom Richtigen ab, wie *Krause* nach der anderen. Von allen sittlichen Gemeinschaften wird von *Hegel* am genauesten betrachtet der Staat, in dem die Familie und Kommune ihre Wahrheit, darum auch ihren Boden hat. Als Jüngling hatte *Hegel* die revolutionären Ansichten *Rousseaus* und *Fichtes* geteilt; dann war später eine Zeit gekommen, wo er ähnlich wie *Schelliug* den Kaiser als „Weltseele" bezeichnen konnte. Über beide war er hinausgegangen; und die Restaurationsperiode, zu der sich seine erste in Heidelberg gehaltene Vorlesung fast wie ein Programm verhält, erschien ihm als die grösste bis jetzt erreichte Annäherung an die Idee des Staates, weil hier die Souveränetät des Staates, verwirklicht in dem nicht sterbenden Monarchen, vereinigt schien mit der Berechtigung des einzelnen Staatsbürgers, welcher Gesetzen gehorcht, deren Gründe er einsieht, und also billigt. Ob dies formell durch Mitberatung, ob materiell durch willige Befolgung geschieht, ist kein wesentlicher Unterschied. — Dass *Hegel* die Philosophie der Geschichte noch zur Lehre vom objektiven Geiste rechnet, hat seinen Grund darin, dass er zunächst wie *Kant* in der Weltgeschichte nur das Werden des vernünftigen Staates sieht. So lange sie weiter nichts ist als dies, ist es ganz in der Ordnung, wenn sie in der Rechtsphilosophie ganz als Anhang zur Staatslehre abgehandelt wird. *Hegel* hat aber in seinen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, die nach Kollegienheften herausgegeben vorliegen (WW., XI), in die Darstellung dieses Gerichts, das über die Völker gehalten wird, in welchem die mindere Freiheit der höheren Platz machen muss, und darum das welthistorische Szepter von einem Volke zum andern übergeht, vieles hineingenommen, was nicht nur das Wesen des Staates betrifft, und zwar nicht nur solches, was, weil es später (in der Ästhetik und Religionsphilosophie) wieder vorkommt, füglich hätte weggelassen werden können, sondern Anthropologisches und Psychologisches, ohne welches die Weltgeschichte gar nicht zu begreifen ist. Man kann sich daher des Gedankens nicht erwehren, er hätte besser gethan, die Philosophie der Geschichte von der Ethik zu trennen und als dritten Teil der Lehre vom endlichen Geiste zu der Psychologie und Ethik hinzuzufügen. In der Darstellung der Geschichte verschmilzt *Hegel* die anthropologische (Herdersche) Ansicht, nach welcher die Menschheit durch die vier Lebensalter hindurchgeht, mit der politischen (Kantschen), dass sie von dem Zustande, wo nur einer frei ist, zu dem, wo einige es sind, endlich aber zu dem, wo alle es sind, übergeht, und darum die vier Weltreiche der (orientalischen) Despotie, der (griechichen und römischen) Republik und der (germanischen) Freiheit darstellt, deren politische Form die Monarchie ist.

7. Gerade wie *Schelling* weiss auch *Hegel*, dass die ruhelose Praxis, die im sittlichen Gebiete herrscht und nie zum Ziele kommen lässt, nicht, wie *Fichte* gemeint hatte, das Höchste sein kann, sondern dass es ein Gebiet geben muss, wo die Leidenschaften, ohne die einmal nichts ausgeführt wird, aufhören und das Subjekt nicht bloss in kalter Resignation sich in die Zeitläufe ergiebt, sondern die Psyche den Staub von den Flügeln wäscht, den die ungemütliche Arbeit darauf gebracht hatte. Dies Gebiet ist das, wo das Subjekt sich mit den allgemeinen Mächten, den natürlichen sowohl als den geistigen, versöhnt weiss, und das, weil das Subjekt ebenso von seiner Furcht, wie jene Mächte von ihrem Zorne absolviert sind, den absoluten Geist zeigt, mit welchem Worte also ein Verhältnis von Geist zu Geist bezeichnet wird, oder der mit dem Geist versöhnte Geist. Solche Absolutheit hat nun *Schelling* mit Recht in dem Kunstgenuss gesehen, und *Hegel* betrachtet daher in den Vorlesungen über Ästhetik (WW., X, p. 1, 2, 3) die Kunst als die erste Erscheinung genossener Harmonie, d. h. des absoluten Geistes. Das Kunstwerk als Darstellung des Schönen zeigt das Absolute in sinnlicher Existenz, die Idee als existierend, und ist eine Anrede an die wiederklingende Brust, ein Ruf an die Geister, denen es nicht nur theoretische Erkenntnis, nicht nur eine praktische Befriedigung gewährt, sondern die es über beide Formen der Endlichkeit zum seligsten Genuss erhebt. Dies leistet das Kunstwerk sowohl, wo es symbolische (orientalische, erhabene), als wo es klassische (eigentliche), endlich wo es romantische (geistige, moderne) Schönheit zeigt. Diese verschiedenen Kunstformen verkörpern sich in den einzelnen Künsten, so dass aber innerhalb jeder sich wieder die drei Formen wiederholen, die auch zeitlich genommen erste symbolische Kunst der Architektur sich symbolisch im Monument, klassisch im Hause des Gottes, dem Tempel, romantisch im Dom oder Hause der Gemeinde zeigt u. s. w. Die romantischen Künste, Musik und Malerei, zeigen unter sich das Verhältnis wie Symbolisches (Architektur) und Klassisches (Sculptur), und wiederholen sich in der Kunst *par excellence*, welche die Totalität der Kunst ist und darum überall erscheint, der Poesie, die, malerisch im Epos, musikalisch in der Lyrik, im Drama sich vollendet, aber zugleich auf ein höheres Gebiet hinausweist.

8. Dieses Gebiet, dem *Hegel* also, anders als *Schelling* in der Zeit ihrer Verbindung, seine Stelle über der Kunst anweist, ist die Religion. Die Vorlesungen über Religionsphilosophie (WW., XI, XII) schliessen sich daher an die über Ästhetik so an, dass sie zuerst nachweisen, dass zu einer höheren Gestalt des Bewusstseins übergegangen werden muss, in der das sinnliche Element der Innerlichkeit des Gemütes Platz gemacht hat: das, was die Kunst in äusserlicher Sinn-

lichkeit offenbar machte (aufgehobene Dissonanz), existiert als innere Gegenwart in Vorstellung und Innigkeit der Empfindung. Wie das Wort Religionsphilosophie, das ähnlich gebildet ist wie Rechts- oder Kunstphilosophie, es fordert, bezeichnet *Hegel* als Objekt die Religion, d. h. nicht Gott (allein), sondern das Sein Gottes für das religiöse Bewusstsein. Dieses heisst bei ihm absoluter Geist, an dem also Gott nur die eine Seite ist. Daher jener so verrufene Satz, der absolute Geist bedürfe des endlichen Geistes, vielleicht eine Trivialität ist, gewiss keine Ketzerei. Dieses für das Bewusstsein Sein oder sich Offenbaren gehört zum Wesen Gottes wie das Leuchten zum Licht, Er ist dieser *actus;* und die Religionsphilosophie betrachtet darum Gott nicht als einen Geist jenseits der Sterne, sondern als Geist in allen Geistern, in deren Tiefe eben darum der Grund der Religion und ihrer Entwicklung gefunden werden muss. Dies geschieht in der Religionsphilosophie so, dass in ihrem ersten Teil der Begriff der Religion fixiert wird. Da Religion Bewusstsein, im Bewusstsein aber Gewusstes und Wissen zu unterscheiden ist, so wird zuerst jenes betrachtet, also Gott, und gezeigt, dass die erste wesentliche Bestimmung in diesem Begriff die ist, welche, für sich festgehalten, zum Spinozismus führt, über den aber hinausgegangen werden muss zu dem religiösen Verhältnis, d. h. dem Unterschiede Gottes von dem menschlichen Bewusstsein und seinem Bezogensein darauf. Hier werden die verschiedenen Formen des religiösen Bewusstseins, Gefühl, Anschauung, Vorstellung, ausführlich betrachtet; und von der letzteren wird gezeigt, dass sie durch ihre Widersprüche hinausweise auf das religiöse Wissen, dessen untergeordnete Formen, das unmittelbare und das beweisende, in der höchsten, dem spekulativen Wissen aufgehoben seien. In ihm wird die Religion erkannt als Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. Es schliesst sich hieran endlich die Untersuchung über den Kultus als der praktischen Bethätigung des religiösen Verhältnisses und des sich mit Gott Vereinigens. Darin ist ein doppeltes Sichhingeben enthalten, Gnade von der einen, Opfer von der anderen Seite, die sich darin vereinigen, dass in dem auf sich selbst verzichtenden Selbstbewusstsein Gott wohnt. Darum ist der Kulminationspunkt des Kultus das stete sich Hingeben an sittliche Gemeinschaften, also das Leben im Staat, dessen Verhältnis zur Religion erst hier besprochen werden kann. Dem zweiten Teil der Religionsphilosophie hat *Hegel* die Überschrift „Bestimmte Religion" gegeben. Hatte der erste das Wesen oder den Begriff der Religion betrachtet, so dieser ihre Erscheinung oder wie sie sich objektiviert, d. h. wie sie allmählich der vollständigen Realisation ihres Begriffs näher kommt. Philosophie der Mythologie, wie *Schelling*

später diese Partie nennt, kann *Hegel* sie deswegen nicht nennen, weil er auch die Gestalten des religiösen Bewusstseins betrachtet, die noch keine Mythen kennen, und von *Schelling* gar nicht als Religion angesehen werden, und wieder solche, die keine Mythen mehr haben. Ersteres gilt von der untersten unter den Religionen, die *Hegel* unter der Überschrift „Naturreligion" abhandelt, der Religion der Zauberei, in welcher der einzelne, von seiner Begierde gefesselte Mensch im Momente der Not dazu kommt, sich als die absolute Macht zu fühlen und zu betragen. Weder den wilden Völkern, noch den Chinesen, die *Hegel* hier abhandelt, will *Schelling* Religion zugestehen. Das Zweite findet seine Anwendung auf die jüdische Religion, die *Hegel* als Religion der Erhabenheit vor der (griechischen) Religion der Schönheit und der (römischen) der Zweckmässigkeit abhandelt, freilich so, dass er bei dem Übergang zu der christlichen Religion auf sie zurückgreift. Der dritte Teil, absolute Religion überschrieben, betrachtet die Religion, wie ihre Erscheinung dem Wesen, die Objektivität dem Begriff adäquat geworden ist, also die wirkliche oder wahre (ideale) Religion. Weil in dieser Religion das Wesen der Religion, die Versöhnung Gottes und der Menschen, den eigentlichen Inhalt bildet, selbst gewusst wird, ist sie die offenbare; wogegen dies, dass sie die geoffenbarte, d. h. als ein Positives an das Bewusstsein kommende ist, als das Unwesentliche erscheint, da es ja nicht positiv bleiben, sondern durch das Zeugnis des Geistes in ein Vernünftiges verwandelt werden soll. (Man vergleiche diese Sätze mit dem, was *Schleiermacher* [§ 315, 6] und *Lessing* [§ 294, 16] gesagt hatten). Erschienen ist diese Religion der Wahrheit und Freiheit in der christlichen. Den drei Momenten entsprechend, welche die Hegelsche Logik in dem Begriff unterscheidet (Allgemeines, Besonderes, Einzelnes), gliedert sich die Untersuchung hier so, dass zuerst Gott in seiner ewigen Idee an und für sich betrachtet, und nun nachgewiesen wird, dass Vernunft darin liegt, wenn das religiöse Bewusstsein Gott nicht als blosses Objekt nimmt, sondern als den Prozess des Sich-Unterscheidens und des Unterschied-Aufhebens, als welcher Gott die Liebe oder heilige Dreieinigkeit genannt wird, sich gegenständlich macht und darin sich selber weiss. Dabei wird die absolute Religion gelobt, dass sie nicht mit oberflächlichen Unterschieden sich begnügt, sondern diese sich vertiefen lässt zu verschiedenen, freilich nicht sich ausschliessenden, sondern (wie in der Familienliebe) sich in einander versenkenden Personen. Das Weitere aber ist, dass zweitens die Idee im Elemente des Bewusstseins und Vorstellens gewusst wird, d. h. wie sie heraustritt in die Bestimmung der Endlichkeit. Indem das Andere, das in Gott und von der Einheit gehalten der Sohn ist, in wirkliche Trennung

und Entzweiung zu Gott tritt, wird es zu einem Wirklichen ausser und ohne Gott, wird es als ein Selbständiges und Freies aus Gott entlassen. So ist es die Welt des Endlichen, die also nicht dasselbe mit dem ewigen Sohn Gottes, wie er nicht dasselbe mit ihr ist. Was in Gott eines war, das erscheint mit dem Hinaustreten aus Gott als die Zweiheit der Natur und des endlichen Geistes, welchem letzteren sich jene, die nur ein vorübergehendes Moment, ein Leuchten des Blitzes, ein Relatives und Nichtiges ist, zu einer räumlich sinnlichen Welt ausbreitet, die für sich kein Verhältnis zu Gott hat, nur von dem Menschen in ein solches Verhältnis gesetzt wird, indem er an der Natur das Mittel hat, sowohl dort, wo er in ihr ein Offenbarungsmittel Gottes sieht, als da, wo er sie (besonders die eigene Natürlichkeit) überwindet, sich zu Gott zu erheben. Thut er dies nicht, lässt er die Natur in sich mächtig werden und beharrt in der Natürlichkeit, so ist er böse. Da dieses in der Selbstsucht, die ohne ein sich Wissen nicht möglich, besteht, so ist wirklich die Erkenntnis (das Wissen) die verbotene Frucht; freilich ist auch sie allein es, die den Menschen fähig macht, sich über sein Fürsichsein zu erheben: eine Zweiseitigkeit, welche jene mythische Darstellung, die was vom allgemeinen Menschen gilt, vom ersten erzählt, anerkennt, indem sie das Essen jener Frucht vom Versucher anraten, den Fortschritt dadurch aber von Gott anerkennen lässt. Die wirkliche Vereinigung ist in dem von der abstrakten Demütigung ebenso weit wie von dem abstrakten sich Überheben entfernten Bewusstsein der Versöhnung enthalten, welche für das Subjekt zunächst Voraussetzung ist, darum als vollbrachte ihm dargeboten wird. Allen ohne Unterschied der Bildung zugänglich ist wie alles, so auch sie nur, wenn sie als sinnlich Wahrnehmbares existiert; so ist sie dieser eine Gottmensch, dessen Geschichte (nicht dessen Lehre, denn diese hat die spätere Gemeinde teils modifiziert, teils bei Seite gestellt) die Versöhnung zwischen Gott und Menschen als wirkliche zeigt. Der Tod dieses Einen zeigt dann den Übergang dazu, dass die in ihm gewiss gewordene Versöhnung allgemeine geistige Präsenz habe. So ist sie drittens, d. h. es ist die Idee in dem Elemente der Gemeinde zu betrachten. (Dieser Abschnitt wird wohl auch zu den zwei ersten, welche die Herrschaft des Vaters und Sohnes betrachteten, so gestellt, dass in ihm die Herrschaft des Geistes zur Sprache komme). Indem die Versöhnung nicht mehr als äusserliche existiert, sondern ins Innere sich gewandt hat, ist die wahre Rückkehr Christi eingetreten, der Tröster gekommen. Die einzelne Seele hat damit die Bestimmung bekommen, Bürger im Reiche Gottes zu sein, eine Bestimmung, der die Gegenwart nicht entspricht, und die darum zugleich als Zukunft

gedacht wird, so dass die Unsterblichkeit in der christlichen Religion bestimmte Lehre wird. Die Gemeinde entsteht, indem was in Christus erschienen war in ein Geistiges verwandelt wird, worin, obgleich das Sinnliche den Anfangspunkt bildet, ein negatives Verhalten zu diesem gesetzt ist. Die äussere Beglaubigung durch das Übergreifen des Geistes über die Natur, wo der Glaube Krüppel heilt, macht der wesentlicheren durch das Zeugnis des Geistes Platz, dem Glauben, der darin besteht, dass der Geist, der in dem einzelnen Bewusstsein existiert, aus ihm stets sich sammelt; aus der Gährung des Endlichen duftet der Geist hervor, der in der Gemeinde wirklich ist und die Tiefen der Gottheit erforscht. Die Kirche, die Realität der Gemeinde, existiert durch die in ihr vermittelst der Wissenschaft entstandene Glaubenslehre, die ein Lehrstand verkündigt, und nimmt vermöge der Taufe schon das Kind auf, das nun wie Sprache, Sitte u. s. w., so auch die Versöhnung vorfindet, sich in sie einzuleben hat. Den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens bildet das Opfer; daher das Sakrament, das nur in der Lutherischen Auffassung in seiner Wahrheit erkannt wird. Weiter aber realisiert sich die Kirche so, dass sie die ganze Sittlichkeit durchdringt, deren Formen jetzt zu göttlichen Instituten, von Religion durchdrungen werden. Zugleich tritt damit die Religion in ein Verhältnis zum Denken. Das negative Verhältnis zwischen beiden erzeugt einerseits den aufgeklärten Deismus, der sich kaum vom Islam unterscheidet, andrerseits den Pietismus, der die Kirche in Atome zerfallen lässt. In die Philosophie, die beiden entgegentritt, und die, was versucht zu haben das Verdienst der Scholastiker ist, in den wesentlichsten Dogmen der christlichen Kirche, Trinität, Menschwerdung u. s. w. Vernunft sieht, hat sich jetzt die Orthodoxie geflüchtet. Die sich zu ihr bekennen, bilden aber ein kleines Häufchen, und es ist den übrigen, die in jenem Zwiespalt sich befinden, zu überlassen, wie sie sich daraus herausfinden.

9. Wie die Ästhetik mit einem Hinweis auf die Religion, so schliesst die Religionsphilosophie damit, dass die Religion in einen Zwiespalt führe, den bloss die Philosophie zu lösen vermöge. Sie oder die Wissenschaft bildet daher die dritte und höchste Form, in welcher der absolute Geist existiert. (Dies ist nur eine scheinbare Abweichung von *Schelling*, dem Philosophie und Wissenschaft nicht dasselbe, sondern die erstere ebenso sehr Kunst und Tugend [Religion] wie Wissen gewesen war). Mit erklärlichem Spott pflegte *Hegel* solcher zu erwähnen, die wenn die Darstellung bis zu diesem Punkte gekommen sei, meinten, jetzt müsse (etwa in einer Philosophie der Philosophie) das Eigentliche erst kommen. Vielmehr ist bereits alles abgehandelt, und es bleibt nur übrig, durch einen Rückblick das System zu einem Kreise zusammenzuschliessen, so dass seine Darstel-

lung zu einer **Enzyklopädie** wird. Wenn nämlich die mit dem Denken in Zwiespalt geratene Religion (wie das übrigens schon die Phänomenologie des Geistes gezeigt hatte) zu dem spekulativen, freien Denken führt, mit dem Entschlusse dazu aber die Logik begonnen hatte, so schliesst sich das Ende der Religionsphilosophie mit dem Anfang der Logik zusammen, und die von *Fichte* ausgesprochene Forderung, dass das System ein Kreis sei, ist erfüllt. Überblickt man ihn im Ganzen, so findet es sich, dass in der Logik die Idee (Vernunft) betrachtet wird, wie sie an und für sich ist; sie ward in ihrem äusserlichen, sich selbst entfremdeten Dasein betrachtet in der Naturphilosophie; endlich in den verschiedenen Teilen der Geistesphilosophie, sowohl in der Lehre vom endlichen als vom absoluten Geiste, ward Vernunft (Idee) nachgewiesen in den verschiedenen Formen seiner Freiheit, von denen die höchste die ist, wo er sich von allem Zwiespalt absolviert, versöhnt und frei weiss. Weil es überall die absolute Idee ist, die betrachtet wurde, so ist das System absoluter Idealismus; weil absolute Idee und Vernunft dasselbe, haben wir es Panlogismus genannt. Aber nicht nur ein Bewusstsein über ihre Gliederung gewinnt die Philosophie, sondern auch darüber, wie sie zu dieser Gliederung kam. Darum wird in dem Hegelschen System die **Geschichte der Philosophie**, indem sie begriffen und Vernunft in ihrem Gange nachgewiesen wird, zu einem integrierenden Bestandteil. Auch sie schliesst insofern Anfang und Ende zusammen, als nachgewiesen wird, dass was die gegenwärtige Zeit an selbstbewusster Vernünftigkeit besitzt, aus der Arbeit aller vorausgegangenen Generationen resultiert, indem was jede von ihnen als ihre Weltanschauung und Weisheit aussprach, unverloren blieb, und in der Philosophie der Gegenwart, d. h. dem denkenden Erfassen des Substanziellen in unserer Zeit nachweisbar enthalten ist. *Hegel* rühmt sich, dass in seiner Logik keine Kategorie übergangen sei, die je eine Philosophie für die höchste erklärt habe. (Selbst in der Zeitfolge, in der sie geltend gemacht wurden, hat er gemeint dieselbe Reihe nachweisen zu können, welche seine Logik befolgt; etwas, was er bald aufgegeben hat). Wie schon in seiner Phänomenologie, so bestimmt auch nachher *Hegel* das Verhältnis der Philosophie zu anderen geistigen Gestalten so, dass sie später auftritt, erst wo ein Bruch mit der Wirklichkeit eingetreten, eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, dass sie grau in grau malt, und die Versöhnung, welche die Wirklichkeit nicht mehr darbietet, im ideellen Gebiet findet. Namentlich mit der Religion trete sie erst einig, dann im Gegensatz auf. Das Späteste sei, dass die Philosophie dem Inhalt der Religion Gerechtigkeit widerfahren lässt, wie die innerhalb des Christentums entstandene Philosophie der jetzigen Zeit.

Da *Hegels* Behandlung der Geschichte der Philosophie dem Publikum nur durch seine Vorlesungen (WW., XIII—XV) bekannt ist, die aus Kollegienheften der verschiedensten Zeiten zusammengetragen wurden, so zeigt sich ein grosses Missverhältnis hinsichtlich der Ausführlichkeit. Die griechische Philosophie von *Thales* bis auf die Neuplatoniker reicht bis in den dritten Band hinein; das Mittelalter wird mit „Siebenmeilenstiefeln“ durchlaufen; die neuere Philosophie nimmt zwar eine viel grössere Seitenzahl ein, ist aber die am flüchtigsten behandelte Partie. In der Periode der neuesten deutschen Philosophie wird *Jacobis* Verdienst darein gesetzt, dass er wieder an *Spinoza* erinnert habe, von dem in der vorhergehenden Periode *Hegel* gesagt hatte, entweder Spinozismus oder keine Philosophie, freilich aber auch, dass *Leibnitz'* Prinzip der Individuation einem Mangel des Spinozismus abhelfe, und ihn also integriere. *Fichte* als der Vollender der subjektivistischen Kantschen Philosophie, und ihm gegenüber *Schelling* werden als die letzten Philosophen bezeichnet. Da die Freiheitslehre des letzteren stets zu den früheren Schriften gestellt wird, als stimmten sie ganz überein, so beweist dies, dass *Hegel Schelling* stets im Sinne seiner späteren Schriften verstanden hat; daher auch die Äusserung, *Schelling* habe die Subjektivität *Fichtes* mit der Substanzialität *Spinozas* vereinigt. Was er an *Schelling* vermisst, ist die logische Begründung und dialektische Durchführung. Das Resultat wird so formuliert: Unser Standpunkt ist das Erkennen der Idee, das Wissen der Idee als Geist, als absoluter Geist, der sich so entgegengesetzt einem anderen Geiste, dem endlichen, und das Prinzip dieses Geistes ist zu erkennen, so dass der absolute Geist dazu gelangt, für ihn der Geist in einer Reihe von Gestaltungen zu sein, die das wahre Geisterreich ist; eine Reihe, die nicht eine auseinanderfallende Vielheit ist, sondern die Momente bildet in dem einen, gegenwärtigen Geiste, als dessen Pulsschläge jene Vielheit sich erweist.

10. Zu der glücklichen Stellung des Erntenden, die oben (§ 328) *Hegel* angewiesen wurde, gehört auch, dass eben als die ersten Schritte derer vor der Thüre hörbar wurden, die sich vorsetzten, ihn hinauszutragen, und als die ersten Anzeichen verrieten, es sei auch auf der von ihm gelegten Basis Streit möglich, er starb. Er hat den Kulminationspunkt seiner Lehre, die Existenz einer in sich geschlossenen Schule erlebt, die in den von ihm ins Leben gerufenen Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik sowie in eigenen Schriften die Prinzipien seiner Philosophie in den verschiedensten Gebieten geltend zu machen suchte. Unter denen, deren Wirksamkeit *Hegel* noch erlebte, ist aus der Jenaer Zeit zu nennen *Georg Andreas Gabler* (geb. 30. Juli 1786 in Altdorf, seit 1835 *Hegels* Nachfolger in Berlin,

im Jahre 1853 in Teplitz gestorben), der in seinem Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, Erlangen 1827, die Punkte der Hegelschen Phänomenologie, die zur Einleitung in das philosophische Studium dienen können, lichtvoll auseinandergesetzt hat. In Heidelberg war ein eifriger Zuhörer *Hegels* *Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs* (geboren 1794 in Karlseck im Oldenburgischen, ursprünglich Jurist, 1822 Professor der Philosophie in Breslau, seit 1824 in Halle, am 17. September 1861 in Friedrichsrode in Thüringen gestorben), dessen Religion im inneren Verhältniss zur Wissenschaft (1822) *Hegel* mit einer Vorrede einleitete, die durch einen bitteren Ausfall auf *Schleiermacher* Aufsehen gemacht hat. Im Jahre 1825 veröffentlichte er seine in Halle gehaltenen Vorlesungen über *Goethes* Faust, bei denen man über den schwülstigen Stil und einige Einzelheiten das Hübsche, was sie enthalten, übersehen hat. Zu den Grundlinien der Philosophie der Logik (1826) kommt auch die freilich erst nach *Hegels* Tode erschienene Genesis des Wissens (1835). Die spätern Schriften von *Hinrichs*, in denen er versucht, lesbarer und für ein grösseres Publikum zu schreiben: Schillers Dichtungen (1837), Politische Vorlesungen (1844), haben viel weniger wissenschaftlichen Wert, als die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie (1848—52), die freilich mehr Materialiensammlung zu einem Buch, als ein Buch ist. Im J. 1852 erschienen seine Könige (ein Versuch die verschiedenen historisch aufgetretenen Formen des Königstums als Momente des vollen, modernen darzustellen) und sein Leben in der Natur. An einem grösseren Werk über die Geschichte der Erde arbeitete er, als der Tod ihn abrief (18. Sept. 1861). In Berlin war einer der ersten, der sich *Hegel* anschloss, *Leopold von Henning*, der 1824 ein Büchlein, Principien der Ethik herausgab, dabei als Dozent und als Redakteur der Berliner Jahrbücher zur Ausbreitung der Hegelschen Lehre viel beitrug. Später ist er ganz zu den Staatswissenschaften übergegangen, und als ordentlicher Professor an der Berliner Universität im Jahre 1866 gestorben. Auch *Karl Ludwig Michelet* (geb. in Berlin am 4. Dez. 1801, seit 1829 ausserordentlicher Professor der Philosophie in Berlin, gest. 1893) war ursprünglich Jurist, ging aber früh ganz zur Philosophie über (vgl. Wahrheit aus meinem Leben, Berlin 1884), in der er zuerst im ethischen Gebiete thätig war, wie eine Ethik des Aristoteles (1827) und sein System der Moral (1828) beweist; er hielt schon zu Lebzeiten *Hegels* Vorlesungen über die neueste Philosophie, aus denen sein später zu nennendes Werk entstand. *Heinrich Gustav Hotho* (geb. in Berlin am 22. Mai 1802, starb als Professor daselbst am 24. Dez. 1873), gleichfalls ursprünglich Jurist, ging unter *Hegels* An-

leitung zu philosophischen und namentlich ästhetischen Studien über, deren Früchte er zuerst in einem nur für wenige Freunde gedruckten Roman (die Unbekannte) niederlegte, bis sie später ganz umgearbeitet in seinen Vorstudien für Kunst und Leben (Stuttgart 1835) erschienen. Die Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei (2 Bde., Berlin 1842/43), sowie die Malerschule Hubert's van Eyk nebst deutschen Vorgängern und Zeitgenossen (2 Bde., 1855, 58) gehören einer späteren Zeit an. Seine Rezensionen in den Berliner Jahrbüchern sind mit Recht sehr hoch geschätzt worden. Ein anderer Ästhetiker der Hegelschen Schule ist *Heinr. Theodor Rötscher,* der zuerst durch seine Schrift über Aristophanes und sein Zeitalter (§§ 13 und 64 Lit.) Aufsehen gemacht und zu Angriffen gegen *Hegels* Ansichten über den Standpunkt des *Sokrates* Veranlassung gegeben hatte, später aber ganz sich ästhetischen, namentlich dramaturgischen Arbeiten widmete. Etwas älter als die zuletzt Genannten war *Eduard Gans* (geb. 22. März 1798), der, nachdem er in Göttingen und Heidelberg die Rechte studiert, an dem letzteren Orte aber *Hegel* kennen gelernt hatte, sich diesem in Berlin, wo er seit 1820 dozierte, eng anschloss. Seit 1825 a. o. Professor der Rechte, ist er als o. Professor am 5. Mai 1839 gestorben. Mehr noch als durch sein Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung (4 Bde., 1825—1835) hat er durch seine glänzenden Vorträge und durch die Gründung der Berliner Jahrbücher, bei der er sich mehr beteiligte als irgend einer, für die Verbreitung Hegelscher Ideen gewirkt. Seine Vorlesungen über die Geschichte der letzten funfzig Jahre in *Raumers* historischem Taschenbuche (1833/34) berühren schon die Punkte, in denen er mit *Hegel* in Differenz getreten war. An ihn schlossen sich *J. Saling* (die Gerechtigkeit in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung, Berlin 1827) und *K. Fr. E. Sietze* (Grundbegriffe Preussischer Staats- und Rechtsgeschichte, 1825). Nicht im Verhältnis von Schülern, sondern von Freunden stehen zu *Hegel* die beiden Männer, die zuerst seine Ideen auf Theologie anwandten, *Daub* und *Marheineke. Carl Daub* (20. März 1765 bis 22. Nov. 1836), der Begründer protestantischer spekulativer Theologie, veranlasste den Ruf *Hegels* nach Heidelberg und blieb, als dieser nach Berlin ging, sein treuester, anerkennendster Freund. Von seinen (leider sehr schwülstig geschriebenen) Schriften sind es namentlich sein Judas Ischarioth (1816—1818), seine Abhandlungen über den Logos, sowie über die dogmatische Theologie jetziger Zeit (beide 1833), die es begreiflich machen, dass *Hegel* ihm mit solchem Vertrauen die Korrektur und das Recht des Veränderns bei der zweiten Auflage seiner Enzyklopädie übertragen konnte. Die nach

seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen lassen die Übereinstimmung mit *Hegel* noch mehr hervortreten. *Philipp Conrad Marheineke* (1. Mai 1780 bis 31. Mai 1846) zeigte in der zweiten, ganz umgearbeiteten Auflage seiner Dogmatik (1827), wie gründlich er des befreundeten Kollegen System studiert hatte, und führte durch seine Vorlesungen manchen Theologen demselben zu. Mehr beinah als die Schriften dieser beiden Männer, deren Darstellungsweise das Verständnis nicht erleichterte, wurde hinsichtlich der Stellung von *Hegels* System zur Theologie entscheidend ein Nichttheolog. *Karl Friedrich Göschel* (geboren am 7. Oktober 1781 in Langensalza, eine Zeit lang Ober-Landesgerichtsrat in Naumburg, später teils in Berlin, teils in Magdeburg als Konsistorialpräsident lebend, starb am 22. September 1861 in Naumburg), der schon in einer anonymen, von *Daub* sehr hochgestellten Schrift (über Goethe's Faust und dessen Fortsetzung, Leipzig 1824) seine Bekanntschaft mit *Hegels* Schriften bewiesen hatte, veröffentlichte im Jahre 1829 seine mit Initialen bezeichneten Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, die *Hegel* mit einem „dankbaren Händedruck“ begrüsste, und denen er einige Sätze wörtlich entnahm, um sie in seiner Enzyklopädie als eigene zu verwenden. Dabei aber wandte *Göschel* die Prinzipien dieser Philosophie auch auf rechtliche Gegenstände an, wie sich aus seinen Zerstreuten Blättern (2 Bde., 1832—1842) ergiebt. Seine späteren Schriften werden weiter unten zur Sprache kommen. Auch die ersten Schriften von *Johann Karl Friedrich Rosenkranz* (geb. am 23. April 1805, seit 1833 Professor der Philosophie in Königsberg, wo er am 14. Juni 1879, seit Jahren erblindet, gestorben ist), der von *Schleiermacher* und *Hegel* gleichzeitig nach Berlin gezogen, sich allmählich ganz dem letzteren zugewandt hatte, erschienen während *Hegels* Leben. So nicht nur die kleineren literarhistorischen und die Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter (1830), an die sich später das Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie schloss, sondern auch seine vortreffliche Rezension über *Schleiermacher's* Glaubenslehre sowie seine Encyclopädie der theologischen Wissenschaften (1831). Fast abgöttisch lehnte sich zuerst an *Hegel* an *Joh. Georg Mussmann*, der (1833) als Professor in Halle starb, nachdem die frühere sklavische Anhänglichkeit einem ebenso krankhaften Mäkeln an den Lehren des Meisters Platz gemacht hatte. Sein Lehrbuch der Seelenwissenschaft (1827), sowie sein Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie (1830) zeigen die ersten Anwendungen der Hegelschen Grundsätze auf Psychologie und Geschichte der Philosophie, an die sich erst später andere und bessere angelehnt haben. Dass der grösste Physiolog unseres Jahrhunderts, *Johannes Müller* (14. Juli 1801 bis

28. April 1858), nicht nur aus berechnender Lebensklugheit, wie einige gemeint haben, während er in Berlin studierte, *Hegels* Vorlesungen angehört hatte, beweist am besten sein geistreicher Grundriss der Vorlesungen über die Physiologie (Bonn 1827), den die Hegelianer, denen an vielen Namen der Schule zu liegen scheint, zu übergehen pflegen, während sie *Schultz-Schultzenstein* zu den ihrigen zählen, der sich wohl nie zu ihnen gerechnet haben möchte. Auch als *Müller* eine ganz andere Richtung eingeschlagen hatte, zeigte er sich als der philosophisch Gebildete darin, dass er Fragen, die wenn überhaupt, nur von der Philosophie beantwortet werden können, lieber nicht aufwarf, als an die Retorte oder das Mikroskop richtete.

§ 330.

Schlussbemerkung.

1. In meiner, hier zum letzten Male citierten Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant haben die Kritiken, welche der Darstellung der einzelnen Disziplinen folgen (Kritik der Logik, § 48, 7; der Naturphilosophie, § 49, 6; der Psychologie, § 50, 8; der Ethik, § 51, 5; der Ästhetik, Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie, § 52, 3, 5, 7), die Ausstellungen angegeben, die nach *Hegels* eigenen Vordersätzen an seinem System gemacht werden können. Sie schienen und scheinen noch heute mir nicht der Art zu sein, dass sie ein wirkliches Hinausgehen über das System zur Pflicht machen. Die Übereinstimmung mit dem dort (§ 53) gegebenen Resultat bei einem Rückblick auf die sechs Abschnitte, in welchen die dritte Periode der neueren Philosophie hier abgehandelt worden ist, darf also nicht überraschen. Da in dem ersten die Aufgaben der neueren Philosophie formuliert (§ 296) und gezeigt war, wie *Kant* sie alle drei zu lösen angefangen hatte (§§ 298—302), im zweiten (§§ 306—308), wie durch *Reinhold* und seine Gegner das erste der bei *Kant* gelöst scheinenden Probleme von neuem zur Lösung vorgelegt ward, die im dritten und vierten Abschnitt *Fichte* (§§ 310—313) und *Schelling* (§§ 317—318) auch wirklich besser gelang, freilich so, dass die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem durch ihren Gegensatz das zweite zu lösende Problem aufs Tapet brachten; da weiter in dem fünften Abschnitt (§§ 321—323) unter denen, die nicht nur wie *Herbart* und *Schopenhauer* jene beiden Einseitigkeiten verwarfen, sondern sie auch zu vermitteln versuchten, der inzwischen zum Theosophen gewordene *Schelling* erschien, so dass sich in seiner Person die beiden Weltanschauungen ablösten, deren Vereinigung die dritte Aufgabe der neueren Philosophie gewesen war, und die sich, wie der sechste Abschnitt

(§§ 324—328) bewies, inzwischen in *Oken* und *Baader* in der grössten Reinheit entgegengetreten waren — so lässt sich sowohl der Gang, den die neueste Philosophie genommen hat, als auch der Grund, warum ihrem letzten Abschnitt die Überschrift „Abschliessende Systeme" gegeben ward, in einem Schema versinnlichen, hinsichtlich dessen bemerkt werden muss, dass das Zeichen = Vereinigung, dagegen || Gegensatz bedeuten soll, und dass die angegebenen Paragraphen sich auf den vorliegenden Grundriss beziehen:

I. Realismus = Idealismus d. h. *Locke* u. *Hume* = *Leibnitz* u. *Berkeley* §§ 280—282 = §§ 288 u. 291.	*Kant* §§ 298—302.	Kritischer realist. Dogmatismus. d. h. *Reinhold* § 307	Kritischer skeptischer Idealism. d. h. *Maimon* u. *Beck* § 308	(*Krause* § 327.)
II. Individualismus = Pantheismus d. h. Achtzehntes Jahrhundert = Siebzehntes Jahrhundert §§ 274—294 = §§ 264—273.		Kritischer Individualismus d. h. Wissenschaftslehre §§ 311—313	Kritischer Pantheismus d. h. Identitätssystem § 318	*Hegel* § 329.
III. Kosmosophie = Theosophie d. h. Altertum = Mittelalter §§ 15—115 = §§ 116—256.		Moderner Naturalismus d. h. *Oken* § 325, 2, 3	Moderne Theosophie d. h. *Baader* § 325, 5—9	

2. *Krauses* Behauptung, seine Lehre könne mit allen bisher gebräuchlichen Sektennamen bezeichnet werden, *Hegels* auf dasselbe hinauskommende, sein System habe alle früheren in sich aufgenommen, ist hinsichtlich des letzteren eigentlich auch von den Gegnern, wenn man sie alle zusammen nimmt, bestätigt worden: es giebt kaum einen philosophischen Standpunkt, der nicht von solchen, die auf einem anderen stehen, für den Hegelschen wäre ausgegeben worden. (Unklare Köpfe haben sogar unvereinbare Scheltworte zugleich gebraucht und von atheistischem Pantheismus gesprochen, d. h. von hölzernem Eisen). Von Schülern und Anhängern versteht sich's ohnedies, dass sie jenem Worte ihrer Meister beistimmten, und das oben stehende Schema sollte in übersichtlicher Weise solche Zustimmung begründen. Damit aber ist auch gerechtfertigt, was ganz am Anfange dieses Grundrisses (§ 10) als unvermeidlich nachgewiesen wurde, dass diese Darstellung die Farbe gerade der Hegelschen Schule trägt, indem jeder Übergang von einem System zum anderen als notwendig angesehen wurde, sobald in dem folgenden das gesetzt oder realisiert erschien, was das frühere an sich oder eigentlich gewesen war, eine Voraussetzung, die mit der Anerkennung dessen, was *Hegel* dialektische Methode nennt, zusammenfällt. Umgekehrt aber scheint der erreichte Punkt den Darsteller, der ihn so ansieht, zu berechtigen, wenn nicht gar zu verpflichten, die Feder aus der Hand zu legen. Wenn trotzdem, dass Rücksicht auf die eigene

Bequemlichkeit das Gegenteil anrät, dies nicht geschieht, und hier, was die Vorrede zum letzten Bande meines grösseren Werkes im J. 1853 in Aussicht gestellt hat, wirklich versucht wird, eine Darstellung der Bewegungen im philosophischen Gebiete seit *Hegels* Tode, so bewegt dazu die Überzeugung, dass, soll aus der Gährung, in der seit jenem Zeitpunkt die Philosophie bei uns sich befindet, ein klares und belebendes Getränk werden, die Klärung doch an einem Punkte beginnen muss. Zu solcher Klärung beizutragen, indem wenigstens in einigen Punkten nachgewiesen wird, dass scheinbar ganz Verschiedenes doch in ein und derselben Richtung sich bewegt, das ist der Zweck der jetzt folgenden Paragraphen, die, weil sie weder auf einer vollständigen Erforschung des täglich wachsenden Stoffes beruhen, noch auch so bestimmt wie dort, wo man die Geschichte rückwärts gelesen hat, angeben können, was an einer Schrift das Wichtigste und Bleibende sein werde, hier nicht der bisherigen Entwicklung eingereiht, sondern als ein Anhang zu derselben hinzugefügt werden sollen.

Anhang.

DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE
SEIT HEGELS TODE.

---

§ 331.

Einleitung.

Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, 1837 ff.: s. § 332, 4. Seit 1879 (Bd. 75—79) wurde sie redigiert von *H. Ulrici*, seit 1882 (Bd. 80—81) unter Mitwirkung von *A. Krohn* und *Günth. Thiele*, dann kurze Zeit von *Ulrici* und *Krohn* (Bd. 82—84) und (Bd. 85) von *Krohn* allein, seit 1885 von *Krohn* und *Rich. Falckenberg* (Bd. 86—95), dann von *Falckenberg* allein (Bd. 96—105); jetzt von diesem im Verein mit *H. Siebeck* und *Joh. Volkelt* (seit Bd. 106, 1895). — **Hallesche, später Deutsche Jahrbücher** für Wissenschaft und Kunst, 1838—1842: s. § 340. — **Zeitschrift für Völkerpsychologie** und **Sprachwissenschaft**, her. von *M. Lazarus* und *H. Steinthal*, Berlin 1860—1890; 20 Bde. — **Zeitschrift für exakte Philosophie**, I—XI, her. von *Fr. H. Th. Allihn* und *Tuisc. Ziller*, 1861—1871; XII f. her. von *Allihn* und *O. Flügel*, seit 1883; seit Bd. XIV her. von *O. Flügel*. — **Philosophische Monatshefte**, 1868—1894: I—VII (Berlin 1872), her. von *J. Bergmann*; VIII—X (1874) her. von *F. Ascherson*, *J. Bergmann* und *E. Bratuschek*; XI—XII (Leipzig) her. von *Bratuschek*; XIII—XXII her. von *C. Schaarschmidt* (Leipzig, seit XVIII, 1882, Heidelberg); XXIII (1887) her. von *P. Natorp* u. *Schaarschmidt*; XXIV—XXX (1894; seit XXVIII, Berlin) her. von *P. Natorp* (Forts. s. unter **Archiv** im Folgenden). — **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie**, Leipzig 1878 ff., her. von *R. Avenarius*. — **Archiv für Geschichte der Philosophie** s. § 13, Anm. 21, seit 1894 (Bd. VIII) als erste Abteilung des **Archivs für Philosophie**, zu dessen zweiter Abteilung, **Archiv für systematische Philosophie** (I; 1894/95), die Philosophischen Monatshefte unter dem gleichen Herausgeber, unter Mitwirkung auch von *Chr. Sigwart*, umgewandelt worden sind. Beide Abteilungen geben vollständige Jahresberichte über die deutsche, und die wichtigeren Erscheinungen der ausserdeutschen Literatur zur Philosophie und ihrer Geschichte. — Wesentlich oder ausschliesslich psychologischen, speziell psychophysiologischen Zwecken dienen: **Philosophische Studien**, her. von *W. Wundt*, Leipzig 1883 ff.; **Zeitschrift für Psychologie** und Physiologie der Sinnesorgane, her. von *Herm. Ebbinghaus* und *Arth. König*, Hamburg und Leipzig 1890 ff. (mit speziellen Literaturberichten zur Psychologie).

1. Das entschiedene Übergewicht, das, namentlich in der Mitte der Zwanziger Jahre, der Hegelschen Philosophie vor allen gleichzeitigen Systemen eingeräumt ward, hat seinen Grund darin, dass der momentanen Ruhe, die den wilden Kämpfen im politischen, religiösen und kirchlich-politischen Gebiete gefolgt war, eine Philosophie entsprach, welche Feinde tadelnd, Freunde lobend Restaurationsphilosophie genannt haben. Sie ist dies in viel weiterer Ausdehnung, als die den Namen erfanden gemeint haben. Drei Punkte namentlich sind es, in

denen *Hegel* restauriert hat, was vor ihm (ganz besonders durch *Kant*, dem eben darum *Hegel* manchmal nicht gerecht wird) wankend gemacht worden war. Erstlich hatte er der Philosophie ihr „Allerheiligstes" wieder zu schaffen versucht, eine Metaphysik (Ontologie), die *Kant* ihr geraubt hatte. Seine Logik sollte, indem sie zeigt, was das Absolute ist, und dass dasselbe nur gefunden werden kann durch die mit der Selbstbewegung des Inhaltes zusammenfallende (dialektische) Methode, der Philosophie wieder eine Fundamentalwissenschaft geben. *Kant* hatte ferner in seinen Kritiken das gesetzliche (moralische) Element in der Religion so betont, dass er mit den Aufgeklärten und ihrer Religion des Rechtthuns fast zusammenfiel; und sogar in seiner Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., wo er sich von ihnen entfernt, erscheint die frohe Botschaft des Evangeliums doch beinah wie eine um der Moral willen gedichtete Fabel. *Hegel* sucht wieder ein positives Verhältnis gerade zu dem theoretischen Elemente der Religion herzustellen, und zwar nicht bloss zu der in der Bibel erzählten Heilsgeschichte, sondern zu der mit und in der Kirche ausgebildeten Lehre. Er rühmt deswegen seine Philosophie, weil sie so viel orthodoxer sei als die moderne, gegen die Dogmen gleichgiltige Herzens- oder schriftgläubige Theologie. Endlich drittens hatte *Kant* im individualistischen Geiste des achtzehnten Jahrhunderts in der Rechtslehre die einzelne Person, in der Moral das (singulare) Gewissen so in den Vordergrund gestellt, dass im Gegensatz dazu *Hegel* wieder den (antiken) Begriff der sittlichen Organismen, das übergreifende Recht der Ganzheit, die von der Summe wesentlich verschieden ist, zum Mittelpunkt seiner Ethik machte. Die Vorwürfe, die ihm wegen dieser dreifachen Restauration gemacht wurden, er sei zu einem neuen *Wolff* prädestiniert, habe die Welt mit einer neuen Scholastik beschenkt, trete als neuer Herr *v. Haller* dem Liberalismus entgegen, kann man adoptieren, wenn in ihnen auf das Wort neu der gehörige Nachdruck gelegt wird.

2. Mit dem Jahre 1830 begann eine Reihe von Begebenheiten, welche bewiesen, dass die Restauration und Konsolidation des früher Erschütterten lange nicht so definitiv gewesen sei, als man gehofft hatte. Die Revolution in Frankreich, Belgien, Polen, die sich daran anschliessenden revolutionären Bewegungen in Deutschland, sowie die Parlamentsreform in England; die durch die päpstliche Bulle über gemischte Ehen, sowie durch die Feier der Übergabe der Augsburger Konfession von neuem hervortretende Schärfe der konfessionellen Unterschiede; endlich der namentlich in Preussen fast unerhört erscheinende Versuch, den kirchlichen Verbänden und Behörden Rechte zu erobern, die der Staat immer geübt hatte, wie Einführung der Agende oder Kontrolle über die Professoren der Theologie — alles bewies, dass aus-

einandergehen konnte, was so vortrefflich zusammengefügt schien. Dass *Hegel* keine dieser Erscheinungen mit Freude, manche von ihnen mit entschiedenem Widerwillen begrüsste, erklärt sich leicht: er musste ahnen, was auch bald geschah, dass wie die Fundamente dessen, was bisher gegolten hatte, wankten, es nicht ausbleiben könne, dass die Fundamente des begriffenen Daseins einer neuen Prüfung unterworfen werden, und ebenso, dass unter seinen jüngeren Freunden mancher mit Freude ansehen werde, was ihn selbst verdross. Beides trat ein. Es erschienen Schriften, welche die Fundamente seiner Lehre angriffen, und auf die er in einer Gesamtrezension antwortete. Sie kam ins Stocken, ehe er auf die bedeutendste von ihnen gekommen war. Ein unangenehmes Zusammentreffen mit dem ihm sonst sehr nahe stehenden Prof. *Gans*, das politische Tagesfragen veranlassten, kam dazu, und hat ihm die letzten Wochen seines Lebens verbittert.

3. Den Worten an seinem Grabe, dass die Satrapen sich in Alexanders Reich zu teilen hätten, folgte der Diadochenkrieg schneller, als der Redner gemeint hatte. Der Zersetzungsprozess der Hegelschen Schule beginnt bald nach dem Tode ihres Gründers. Ihm, als der negativen Seite des Entwicklungsprozesses der Philosophie nach *Hegel*, geht allerdings als positive Ergänzung die Bildung neuer Systeme begleitend zur Seite. Abgesehen davon aber, dass die meisten, die sich der letzteren Arbeit unterzogen, bei jenem Zersetzungsprozess mitthätig gewesen waren, erleichtert es die Übersicht, wenn zunächst diejenigen Erscheinungen zusammengestellt werden, von denen sich nachweisen lässt, dass sie alle zu einem gemeinschaftlichen Ziele geführt haben. Es entsteht dadurch freilich der Übelstand, dass mancher Autor an zwei verschiedenen Stellen dieser Abhandlung zur Sprache kommt. Bei einem anderen Verfahren aber würde man sich in dem Labyrinth der nachhegelschen Literatur noch schwerer zurecht finden, als es schon jetzt ist. Nur wo eine solche Zerreissung ganz notwendig schien, ist sie vorgenommen, wo nicht, da habe ich, wo ein Philosoph zum ersten Male genannt wurde, sogleich alles gesagt, was ich in diesem Buche von ihm zu sagen gedachte. Nach dieser Erklärung wenden wir uns zu unseren beiden Aufgaben. Demgemäss wird zuerst gezeigt werden, wie die eben angeführten drei Punkte, in denen *Hegel* sich als Restaurator erwiesen hatte, nach seinem Tode wieder in Frage gestellt werden. Es geschieht dies in derselben Reihenfolge, in der sie oben aufgezählt wurden, und zwar so, dass ziemlich gleich lange Zeiträume hindurch das philosophierende Publikum sich für den einen, anderen und dritten interessiert. Nachdem ungefähr ein halbes Dutzend Jahre nur die logisch-metaphysische Frage ventiliert war, tritt plötzlich die religionsphilosophische in den Vordergrund, um dann ungefähr nach ebenso

langer Zeit der politisch-sozialen Platz zu machen. Es sind damit die drei Abschnitte zum voraus angegeben, in welche der negative Teil dieser Untersuchung zerfällt, der hier die Überschrift erhält:

I.

Auflösung der Hegelschen Schule.

A. Erscheinungen im logisch-metaphysischen Gebiete.

§ 332.

1. Da bei der Überzeugung, das von *Hegel* gelegte logische Fundament stehe unerschütterlich fest, die Schule keine Veranlassung hatte zu prüfen, ob der Inhalt der Grundwissenschaft richtig konstruiert, ob ihr Verhältnis zu den anderen Teilen der Philosophie richtig gefasst, ob die von ihr gerechtfertigte Methode wirklich die mit der Selbstbewegung des Gegenstandes zusammenfallende, und darum überall anzuwenden sei, so ist es natürlich, dass in dieser Gruppe von Erscheinungen sich besonders Antihegelianer hervorthun, den Anhängern *Hegels* aber die Rolle der Verteidiger zufällt, welche die Lehre des Meisters teils erläutern, teils, wo sie unbestimmt geblieben war, näher bestimmen. Die ersten Angriffe gegen *Hegels* Logik erschienen schon während seines Lebens, und fünf von ihnen wollte er zusammen in den Berliner Jahrbüchern rezensieren, liess es aber bei den beiden ersten der hier zu nennenden bewenden. Die anonym erschienene Schrift von *Hülsemann* über Hegel'sche Lehre oder absolutes Wissen und modernen Pantheismus (Leipzig 1829) sagt schon auf dem Titel, welchen Vorwurf sie dem System macht, dessen Methode sie bekämpft, und dem sie den schon von *Jacobi* gemachten Unterschied von Grund und Ursache entgegenhält. Auf *Hegels* nicht sehr freundliche Rezension, in der wegen des salbungsvollen Tons auf einen katholischen Geistlichen als Verfasser geraten war, replizierte *Hülsemann* in: über die Wissenschaft der Idee (Breslau 1831). Mit jener Schrift zugleich rezensierte *Hegel: H. E. Schubarth* und *K. A. Carganico* über Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie insbesondere (Berlin 1829), wogegen *Schubarth* als Replik Erklärung an Hegel drucken liess. Nach *Schubarth* ist die Philosophie überhaupt nicht, wie Kunst, Sitte, Religion und empirische Wissenschaft, eine gesunde Erscheinung, sondern ein Krankheitssymptom, besteht in der Vergötterung des Alls, welches Objekt der Philosophie von den Alten vor die Welt, von der modernen Philosophie und *Hegel* insbesondere in die Welt, von *Kant* jenseits der Welt gesetzt werde. *Hegels* Hauptfehler sei, dass er das von *Goethe* entdeckte, auf die Natur beschränkte

Gesetz der Metamorphose zu weit ausdehne, und zu einer Lehre komme, welche die Unsterblichkeit leugne, und in der Politik revolutionär, wenigstens entschieden antipreussisch sei. (Diesen letzteren Vorwurf führt später die Broschüre: Hegel und Preussen [Frankfurt 1841], noch weiter aus). Die anonyme Schrift von *P. Kalisch*, Briefe gegen die Hegel'sche Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (2 Hefte, Berlin 1829/30), blieb ziemlich unbeachtet. Nicht so die von dem als geistreichen und gelehrten Militär bekannten General *Rühle von Lilienstern*: *R. v. L.* über Sein, Nichtsein und Werden (Berlin 1829), in welcher erstlich *Hegels* Behauptung, sein System sei ein Kreis von Kreisen, als unkonstruierbar verworfen, dann aber besonders darauf Gewicht gelegt wird, dass, da es nur einen einzigen Gedanken gebe, der durch blosse Wiederholung etwas neues gebe, das Nicht (welches als nicht gedacht Bejahung giebt), mit diesem, und nicht mit dem Sein zu beginnen sei.

2. Viel bedeutender als alle diese Schriften war die eines jungen Mannes, der bald zu den wichtigsten Gegnern der Hegelschen Philosophie gehören sollte. *Chr. Hermann Weisse* (geboren am 10. Aug. 1801 in Leipzig, seit 1822 dort habilitiert, als ordentlicher Professor der Philosophie am 19. Sept. 1866 gestorben) bekannte sich in seiner Schrift über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften (Leipz. 1829) zu der Hegelschen Logik, welche das zum Resultat mache, womit das Identitätssystem begonnen habe, eben darum auch alle Gegner des letzteren zu den ihrigen zähle. Nur dieses vermisse er an der Logik, dass sie Zeit und Raum, die ganz wie die von *Hegel* betrachteten Kategorieen zu dem Nichtwegzudenkenden gehören, nicht auch in ihr Bereich gezogen habe. Auf der anderen Seite habe *Hegel* für die Logik viel zu viel in Anspruch genommen, wenn er sie, die blosse Grundlage der realen Teile der Philosophie, welche nur die allgemeinen Formen alles Wirklichen betrachtet, jenen gleich, ja über sie setzt, indem er meint, auf logischem Wege von den Formen des Seins zu dem in diesen Formen Seienden, zu der Materie zu gelangen. Da diese nichts absolut Notwendiges, sondern durch den Entschluss eines Wesens da ist, so bedarf es hier eines höheren Erkennens, in dem logisches und thatsächliches Wissen sich durchdringen, so dass Natur und Geist als das Höhere gegen die logische Idee erkannt, die spekulative Theologie, die *Hegel* mit der Logik identifiziere, zum Schlussstein des Systems gemacht werde. Ziemlich denselben Standpunkt nimmt *Weisse* noch ein in seinem System der Ästhetik (Leipz. 1830) ein, wo ausser dem Vorwurf, dass *Hegels* Lehre durch Überschätzung der Logik zum logischen Pantheismus werde, an *Hegel* getadelt wird, dass er in der Lehre vom absoluten Geiste die

Wissenschaft über die Kunst und Religion stelle, anstatt mit dieser letzteren das System zu schliessen, beiden aber die Lehre vom Erkennen oder die Wissenschaftslehre vorauszuschicken. Um die Ästhetik hat sich *Weisse* das auch von Andersdenkenden anerkannte Verdienst erworben, dass er im ersten Teil, der die Schönheit in ihrer Allgemeinheit und Subjektivität betrachtet, den Begriff des Hässlichen, ohne welchen u. a. das Komische nicht zu begreifen ist, gründlich erörtert hat. Der zweite Teil betrachtet das Schöne in seiner Besonderheit und Objektivität in den einzelnen Künsten, der dritte Teil endlich, der das Schöne in seiner Einzelheit betrachtet, oder dort, wo die Schönheit subjektiv-objektive Existenz hat, bahnt durch die Betrachtung des Genies, der sittlichen Schönheit und der Liebe den Übergang zur spekulativen Theologie. Ehe aber *Weisse* diese dem Publikum vorlegte, war *Hegel* gestorben, und er liess erscheinen: über das Verhältniss des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegel's Ableben (Leipzig 1832). Die Gleichgiltigkeit, welche das Publikum gegen die Philosophie zu zeigen anfange, erklärt *Weisse* daraus, dass was die vorhergehende Periode gesucht, die bisherige Philosophie in Übereinstimmung mit den Heroen der schönen Literatur geleistet habe. Sie habe nämlich den Gedanken einer organischen Einheit des Wirklichen oder einer Natur konsequent durchgeführt. Dem jetzt erwachten Bedürfnis, dass der Gottheit im System die richtige Stellung angewiesen werde, entspreche sie nicht. Namentlich habe *Hegel*, dem jetzt nicht mehr wie oben zugestanden wird, dass seine absolute Idee dasselbe sei wie das Absolute des Identitätssystems, diese der Gottheit substituiert, und sei dadurch zum logischen Pantheismus gelangt. Das wahre System zerfalle allerdings in Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, müsse aber in der Logik auch Zeit und Raum behandeln, in der Naturphilosophie, in dem was *Hegel* Ohnmacht der Natur nennt, vielmehr über das Logische hinausgehende Freiheit erkennen, und darum auch nicht mehr blosse logische Konstruktion, sondern philosophische Empirie sein, besonders aber die Geistesphilosophie ganz anders gestalten als *Hegel*. In der Anthropologie und Psychologie sollen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft *a priori* abgeleitet, dabei aber der empirischen Betrachtung ihr Recht eingeräumt werden; die Lehre vom objektiven Geiste soll Sprache, Staat und Weltgeschichte, die letztere als Teleologie des Geistes darstellen, in der angestrebt wird, was Wissenschaft, Kunst und Religion erreichen. Diese werden in der Lehre vom absoluten Geiste entsprechend den Ideen Wahrheit, Schönheit und Güte abgehandelt, so dass die unterste Stelle eine Enzyklopädie der Wissenschaften, die zweite die Ästhetik, die dritte die mit der Ethik zusammenfallende Religionsphilosophie

bildet, die dem Pantheismus und Deismus gegenüber einen persönlichen Gott und sittliche Freiheit festhalten muss. — Zur Verteidigung *Hegels* gegen alle diese Weisseschen Schriften stand der Mann auf, den der früher erwähnte „Händedruck“ des Meisters (s. § 329, 10) in den Augen seiner Schule so geadelt hatte, dass sie das Erscheinen seiner Schrift mit Spannung erwartete, mit Jubel begrüsste. *K. Fr. Göschels* Monismus des Gedankens (Naumburg 1832), der sich eine Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters nennt, sucht *Weisse* nachzuweisen, dass er dem Erzfeinde aller Philosophie, dem Dualismus verfallen sei. Denn seine Trennung der formalen und realen Wissenschaften trenne Form und Inhalt, d. h. Denken und Sein, deren Einheit die neuere Philosophie, nach der unser Denken ein dem schöpferischen Nachdenken sei, festhalte. Da ihre Methode das sich Formen des Inhaltes sei, so habe sie den Formalismus und Materialismus überwunden, denen beiden gerade der Dualismus verfalle, der absolut unvereinbar sei mit der Hegelschen Logik und Methode. Die letzte Bemerkung traf zu sehr den allerdings auffallenden Umstand, dass *Weisse* sich in Wort und That als einen Anhänger der Methode zeigte, die Selbstbewegung des Inhalts sein wollte, und doch eine Philosophie mit ganz anderem Inhalt forderte, als dass nicht *Weisse* in seiner nächsten Schrift über die Idee der Gottheit (Dresden 1833) die dialektische Methode, die nach seiner ganzen Theorie höchstens in der Logik geduldet werden durfte, hätte zurücktreten lassen. Die Schrift bildet nur den ersten Teil der spekulativen Theologie *Weisses;* der zweite, welcher die Religionsphilosophie als Entwicklung der geschichtlichen Formen des religiösen Bewusstseins, und der dritte, der die Ethik enthalten sollte, sind nicht erschienen. Der pretiöse Ton, den nicht nur die Vorrede des Buches zeigt, in der sich *Weisse* mit der Sibylle vergleicht, weil er der Hegelschen Philosophie immer geringere Masse der Wahrheit zugestehe um den Preis immer höherer Zugeständnisse, sondern auch das Buch selbst, und die oft wiederkehrende Bemerkung hier werde zum ersten Male diese oder jene Schwierigkeit gelöst, hat *Weisse* nicht nur sehr bittere Angriffe, sondern auch dies zugezogen, dass sein Buch viel weniger gelesen worden ist, als z. B. die von mir herausgegebenen Billrothschen Vorlesungen über Religionsphilosophie (Leipzig 1837, 2. Aufl. 1844), welche doch eigentlich nur die von *Weisse* zuerst ausgesprochenen Gedanken wiederholen. Der Gang in dem Weisseschen Buche ist dieser. Der Gegensatz der Ideen des Wahren und Schönen, welcher dem der Wissenschaft und Kunst zu Grunde liegt, löst sich in der des Guten; sie ist die leitende bei dem ontologischen Argument, das, indem es Vollkommenheit und Existenz, auch ohne zu wissen, Schönheit und

Wahrheit verbindet. Der Pantheismus, in der Geschichte der Philosophie *(Plato* und *Spinoza)*, kommen über diese Idee, die jene beiden als unmittelbare Einheit verbindet, nicht hinaus. Wird dagegen die Einheit beider nicht als unmittelbare (seiende), sondern als Einheit des Grundes gedacht, so führt dies auf den Deismus, dessen Argument das kosmologische, dessen Philosoph *Leibnitz* ist. Der über beide einseitige Fassungen hinausgehende Begriff des Christentums, den bisher nur einige Mystiker fassten, und der dem teleologischen Argument entspricht, fordert eine spekulative Begründung der Dreieinigkeitslehre, durch welche im Gegensatz dazu, dass der Deismus in der Welt ein Machwerk, der Pantheismus eine Folge Gottes sieht, die Schöpfung und ihr Ziel, die Erlösung, sowie die Unsterblichkeit (nur) der Wiedergeborenen begriffen wird, und die Antinomieen von Zeit und Ewigkeit u. s. w. ausgeglichen werden. Einen Versuch dazu giebt *Weisses* Buch, von dem er selbst später eingesteht, er habe dem historischen Material Gewalt angethan.

3. Ehe zu dem Werk übergegangen wird, das *Weisses* Absagebrief an die Hegelsche Philosophie ist, sind hier einige Erscheinungen zu erwähnen, deren Einfluss auf ihn schon aus der durch sie veranlassten Änderung seiner Terminologie ausser Zweifel gestellt wird. In Norddeutschland war *Schellings* Wirksamkeit in München fast zu etwas Mysteriösem geworden; und die Art, mit welcher er solche behandelte, die (wie *F. Kapp*, der sich später freilich furchtbar gerächt hat) aus der Schule schwatzten, diente nicht dazu, dass sich seine Lehren weiter verbreiteten. Da machte zuerst *Friedrich Julius Stahl* (geb. am 16. Januar 1802 in München, starb als Professor in Berlin und Mitglied des Preussischen Herrenhauses in Brückenau am 10. August 1862) in dem kritischen Teil seiner Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht (2 Bde., Heidelberg 1830; 3. Aufl. 1854) darauf aufmerksam, dass während *Hegel* den Standpunkt des Identitätssystems festhalte, nach welchem die allgemeine, unpersönliche Vernunft sich zu den einzelnen Persönlichkeiten macht, und also der Prozess ist, in dem das Absolute im Menschen persönlich wird, *Schelling* selbst über dasselbe hinausgegangen sei, und zwar dadurch, dass er die Philosophie, die nichts Höheres kennt als die Vernunft, die also Rationalismus mit analytischer Methode sei, zu dem einen Teil mache, welcher der negative genannt werden kann, weil für die Vernunft nur gilt, was nicht nicht-sein kann, d. h. die starre Notwendigkeit, zu dem aber als Ergänzung ein zweiter, positiver hinzukomme, in dem die Spekulation eine wahre Freiheitslehre giebt, und an die Stelle des Prozesses in jener die göttliche That und der Wille trete. Schon dass *Schelling* nicht, wie bei *Kapp*, drohend gegen diese

Veröffentlichung auftrat, machte glaublich, dass er sie billige, wenigstens darin keine Entstellung seiner Ansichten sehe. Mehr noch ward das glaublich, als von *J. Senglers* Schrift über die Bedeutung der speculativen Philosophie (Heidelberg 1837) die allgemeine Einleitung erschien (die spezielle erfolgte erst später), und darin der rationellen Betrachtung die wahre Philosophie entgegen gestellt ward, die erst dort anfange, wo das Rationale endigt, und die Welt als freie Schöpfung fasse. Alle Zweifel aber schwanden, als *Schelling* selbst in seiner Vorrede zu der H. Beckersschen Uebersetzung von einem Cousinschen Fragment (Stuttgart 1834), welche durch die bittere Art, mit der sie den früheren Freund behandelte, mit Recht die Hegelianer verletzte, sich ganz ähnlich aussprach. Danach muss die Philosophie anfangen mit dem notwendig zu Denkenden oder eigentlich dem nicht nicht-zu-Denkenden, und also ganz aprioristisch, reiner Rationalismus sein, weil dieses absolut Notwendige, ohne welches nichts ist, das absolute *prius* selbst Gottes ist und den eigentlichen Besitz der Vernunft bildet. Damit aber ist nur erst die negative *conditio sine qua non* des Erkennens gegeben; und der Übergang von da zur positiven Philosophie, der schwierigste Punkt im ganzen System, wird gemacht durch ein lebendiges Erfassen des realen Prozesses. *Hegel,* der den Übergang vom Logischen zum Realen in logischer Weise machen wolle, komme aus der Logik gar nicht oder nur durch Trugschlüsse heraus, und mache den Prozess des Realen zu einem (ganz widersinnigen) Prozess des Begriffs, prädiziere was nur hinsichtlich des Seienden einen Sinn habe von dem Sein. Die wahre Philosophie stehe darum über dem Gegensatze des Rationalismus und Empirismus; werde das empirische Moment (wie von *Hegel*) weggelassen, so werde sie in Rationalismus verwandelt. — Je weniger in diesen Worten Bestimmtes darüber zu finden war, was die positive Philosophie enthalten werde und wie der Übergang zu ihr von der negativen aus zu machen sei, um so mehr konnte jeder sich einen *Schelling* nach seinem Geschmack ausmalen; und so möchte es denn kaum eine Zeit gegeben haben, wo *Schelling* von so Verschiedenen gepriesen wurde, wie damals, wo niemand wusste, was er lehre. In einer Weise, die oft an *Goethes* Grosskophta erinnert, beriefen sich alle Antihegelianer auf *Schelling.* Die Empiriker sahen in ihm einen zum Empirismus Bekehrten; die Pektoraltheologen freuten sich seines Ausfalls gegen die Begriffsvergötterung; die Orthodoxen beriefen sich darauf, dass er das Positive über alles stelle: kurz jeder glaubte seine Auseinandersetzungen damit schliessen zu dürfen, dass *Schelling* ohne Zweifel dasselbe sagen werde. Etwas wenigstens gilt dies auch von *Weisse,* dessen Grundzüge der Metaphysik (Hamburg 1835) bewiesen, dass Tarquinius noch immer hartnäckig sein musste,

da so vieles *Hegel* früher Zugestandene zurückgenommen ward. Freilich damit auch vieles, was *Weisse* früher gelehrt hatte. Dem Hegelschen Notwendigkeitssystem soll ein System der Freiheit entgegengestellt werden, das in seinen konkreten Teilen das Auch-nicht- und Auch-anders-sein-Könnende betrachtet, und in dem der Metaphysik, die es mit dem Nicht-nicht- und Nicht-anders-sein-Könnenden zu thun hat, eine Wissenschaft der Selbstverständigung, eine Logik, vorausgehen müsse, die durch eine Analyse des Bewusstseins die Wichtigkeit der negierten Negation sowie die Anwendbarkeit der dialektischen Methode auf alle Teile der Philosophie nachweisen müsse. (Wie sie dies leistet, darüber spricht sich ein Aufsatz vom Jahre 1837 über die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie in der Fichteschen Zeitschrift aus). An die Erfahrung, dass es unmöglich ist, von gewissen Formen alles Wirklichen zu abstrahieren, und dass dieselben wissenschaftlich betrachtet werden können, wird angeknüpft. Solche sind die Zahl, welche in der Arithmetik, der Raum, der in der Geometrie, die Zeit, die in der reinen Mechanik zum Gegenstande gemacht werden. Diese sind nun die Centralkategorieen in den drei Teilen der Metaphysik, welche ein System derjenigen Formen aufstellt, denen alles Wirkliche, wenn es existiert, (also mit hypothetischer Notwendigkeit) unterliegt. Da die Zahl auch bei *Hegel* eine centrale Stellung einnimmt, so weicht *Weisse* im ersten Teil der Metaphysik, der die Lehre vom Sein unter den Überschriften Qualität, Quantität und Mass abhandelt, am wenigsten von *Hegel* ab; viel mehr im zweiten Teil, der Lehre vom Wesen, wo die spezifischen Grundzahlen der Wesenheit, die Kategorieen des Raumbegriffs und die Grundbestimmungen der Körperlichkeit die Abschnitte bilden. Am meisten im dritten, der Lehre von der Wirklichkeit, welche die Kategorieen der Reflexion, des Zeitbegriffs, endlich die Grundbestimmungen der Lebendigkeit betrachtet und mit der absolut freien Geistigkeit schliesst, von der als freiem Schöpfer die Welt ihre Wirklichkeit habe. Dadurch dass *Weisse* den ersten Teil mit der früheren Ontologie, den zweiten mit der Kosmologie, den dritten mit der Psychologie und Theologie ausdrücklich zusammenstellt, und nun Kohäsion, Schwere u. s. w. im zweiten, Geistigkeit im dritten Teil der Grundwissenschaft abhandelt, drängen sich dem Leser stets die Fragen auf, was denn nun den konkreten Wissenschaften noch bleibe, und inwiefern Schwere und Kohäsion Formen alles (also auch des immateriellen) Seienden genannt werden können. Der ersteren begegnet er damit, es handle sich hier nicht um wirkliche Schwere, sondern um ihren Begriff. Die zweite bleibt unbeantwortet.

4. Ehe *Weisse* an einem anderen Orte wieder erscheint, sind zu

erwähnen die Leistungen des ihm später sehr nahe stehenden *Immanuel Hermann Fichte* (geb. 1797, seit 1835 Professor in Bonn, von 1842 bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1865 in Tübingen, dann, geadelt, bis zu seinem am 8. August 1879 erfolgten Tode in Stuttgart), der schon früher durch seine Sätze zur Vorschule der Theologie (Stuttgart 1826) sich bekannt gemacht hatte, und es viel mehr durch seine Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie (Sulzbach 1829, 2. Aufl. 1841) wurde, die, wie schon der Titel angiebt, die Vermittlung der Gegensätze sich zur Aufgabe stellen. Nachdem im ersten Abschnitt das Verdienst von *Leibnitz* und *Locke, Berkeley* und *Hume* darein gesetzt worden ist, dass sie die Frage nach dem Ursprunge der Erkenntnis in den Vordergrund geschoben haben, wird im zweiten nachgewiesen, dass der hierin sich an sie anknüpfende *Kant* sowie der ihn ergänzende *Jacobi* in einen Widerspruch, jener des Dinges an sich und der Erscheinung, dieser des Glaubens und Wissens geraten seien, welchen zu lösen die Wissenschaftslehre begonnen habe, der eben darum im dritten Abschnitt (aber in der Form, in der *Fichte* sie in Berlin vortrug, s. § 315, 2) die Ehrenstelle angewiesen wird, die gegenwärtige Periode zu beginnen. Das sich an die Wissenschaftslehre anschliessende Identitätssystem komme dem Spinozismus zu nahe, wenngleich seine Umbildung zur Wissenschaft der Logik, namentlich durch die Ausbildung der dialektischen Methode, den höchsten Punkt der philosophischen Gegenwart bildet, von dem allein aus eine weitere Entwicklung möglich ist. Was von dieser zu erwarten, zeigt der vierte Abschnitt, der an allen bisherigen Systemen tadelt, dass bei ihnen die Individualität zu kurz komme, weil sie sich nicht zu dem Gedanken eines frei schaffenden Gottes erheben, der in freien Geistern seine Ebenbilder sehen will. Weil aber was aus der Freiheit stammt nicht *a priori* zu bestimmen ist, so reisst hier die Begriffsentwicklung ab. Sie bedarf zu ihrer Ergänzung der Anschauung des Wirklichen; und die Philosophie der Freiheit muss zugleich die lebendigste Erfahrungswissenschaft sein. Ganz anders und viel strenger äussert sich *Fichte* über *Hegel* in einer anderen Schrift, die er selbst eine Fortsetzung der Beiträge und zugleich ersten Teil seines Systems nennt: über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie (Heidelberg 1832). Von den drei Richtungen in der Philosophie soll die objektive oder die einseitige Seinslehre teils einen konstruierenden Charakter haben, wie bei *Spinoza, Schelling, Oken, Wagner, Blasche, Hegel* u. a., teils einen mystischen, wie bei *Baader, Günther, Görres, St. Martin, Schubert.* Unter ihnen wird *Hegels* System, dieses „Meisterwerk irrender Konsequenz oder konsequenter Irrung", am ausführlichsten betrachtet, als der Pantheismus

der zwar Gott nicht alle Dinge, wohl aber alle Geister sein lässt. Beiden Gruppen soll gemeinschaftlich sein die vorausgesetzte Identität des Denkens und Seins. Darum steht zu ihnen im Gegensatz die subjektive oder reflektierende Richtung, deren Hauptrepräsentanten *Kant* und *Jacobi*, an sie sich anschliessend *Fries* und *Bouterwek* seien, die am Ende auf einen skeptischen Subjektivismus hinauskomme. Die dritte, vermittelnde Richtung werde vor allen von *Troxler* und *Krause* repräsentiert, die *Fichte* recht eigentlich die Vorarbeiter seiner eigenen Bestrebungen nennt, den ersteren wegen des Inhalts seiner Lehre, den zweiten, weil in seinem System der erste Teil den analytisch-induktiven Charakter hat. In der That müsse die wahre Philosophie, wie sie Erfahrung und Begriff verbindet, so auch Seinslehre und Erkenntnislehre sein. Dass *Fichte* von dieser wahren Philosophie sagt, sie werde nicht als ein neues System der früheren entgegentreten, sondern sie alle umfassen, indem sie zugleich Geschichte der Philosophie sei, hat ihn in den Augen vieler zum Eklektiker gestempelt; und eigentlich hat *Fichte* selbst, trotzdem dass dieser Name ihn ärgert, sich als solchen bezeichnet, wenn er in einer seiner letzten Schriften von dem Vorsatz „mein eigenes Philosophieren nur historisch zu treiben“ spricht. Nicht leicht möchte unter den Philosophen der Neuzeit einer sein, der so sehr wie *Fichte* jeden neuen Gedanken eines anderen, ja jede neue Interpretation des fremden Gedankens sich aneignet, um ihn zu „ergänzen“, „tiefer zu fassen“, zu „erweitern“, wodurch er manche Empfindlichkeit hervorgerufen, und nicht immer die Klippen vermieden hat, vor denen er in seinem Sendschreiben an *Sengler* diesen warnt. Dass die Zeit der Schule gründenden Systeme zu Ende sei, hat *Fichte* auch später wiederholt, obgleich doch auch Äusserungen mit unterlaufen, nach denen (erst) von seinem eigenen System aus die verschiedenen, gleichberechtigten Systeme ausgehen sollen, in deren Zusammenarbeiten der Fortschritt bestehen werde. Jetzt zu diesem Systeme selbst. Dass wo *Fichte* die Grundzüge zum Systeme der Philosophie (Heidelberg 1833) giebt, der erste Teil das Erkennen als Selbsterkennen behandelt, ist nach dem eben Gesagten in der Ordnung. Es wird hier gezeigt, dass die innere Dialektik das Bewusstsein treibt, sich von der Stufe des Wahrnehmens zu der des Erkennens zu erheben. Die Darstellung, die oft an die pragmatische Geschichte der Intelligenz bei seinem Vater (s. § 312, 4), noch mehr an *Schellings* transscendentalen Idealismus (s. § 318, 1), dem sie sogar in der Verwechslung von Epochen und Perioden folgt, endlich nicht selten an *Hegels* Phänomenologie des Geistes (§ 329, 2) erinnert, unterscheidet auf jeder der vier Stufen (Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Erkennen), die das Bewusstsein durchläuft, drei Nebenstufen, und schliesst damit, dass die Einseitig-

keiten der Vernunft-Anschauung *(Troxler)* und des spekulativen Denkens *(Hegel)* in dem spekulativ anschauenden Erkennen aufgehoben seien, das dem in Gott Ur-gedachten nachdenkt, so dass der Gegensatz von *a priori* und *a posteriori*, von Philosophie und Theosophie verschwunden, namentlich aber dies erreicht ist, dass von einem Gegensatz von Denken und Sein nicht die Rede sein kann, wo man bei dem absoluten Sein angekommen ist. Darum kann *Fichte* die Summe dieses Teils so zusammenfassen: das Erkennen ist nicht bloss Selbsterkennen, sondern darin hat es sich zugleich bewährt als Erkennen der Wahrheit, des Seins. Von hier aus ist die Philosophie Seinerkennen oder, was ihre zweite Abteilung bildet, Ontologie. Zugleich giebt er aber den weiteren Fortgang so an: innerhalb der Ontologie macht sich derselbe Fortgang geltend; der Gedanke des Urseins entwickelt sich durch immer reichere vermittelnde Bestimmungen zu dem des Urgeistes, aus dem Seinerkennen wird Gotterkennen, aus der Urwahrheit die höchste wie reichste Wahrheit, welche sich wiederum ausbreitet in ihre Offenbarung durch Natur- und Geisterwelt, in deren Erkenntnis das Bewusstsein vollständig seinen philosophischen Cyklus umschreibt, dennoch absolut bei sich selbst bleibend. Dass bei der Stellung, die *Fichte* für *Hegel* angewiesen hatte, er den in *Schellings* Vorrede ausgesprochenen Vorwurf, *Hegel* komme aus dem Rationalismus nicht heraus, mit Freuden begrüsste, war natürlich. Aus einer Anzeige derselben wurde die kleine Schrift über die Bedingungen eines speculativen Theismus (Heidelberg 1835). Als eine Einwirkung der Schellingschen Vorrede darf man es wohl ansehen, wenn hinfort *Fichte* es strenge rügt, dass von *Hegel* (bis dahin auch von ihm selbst) nicht gehörig gesondert worden zwischen dem Sein und dem, was ist, d. h. dem Seienden. Dies geschieht sehr entschieden in der Ontologie (Heidelberg 1836), die als zweiter Teil der Grundzüge erschien, aber nicht vollständig, da ihr dritter Teil, die Ideenlehre, zunächst von *Fichte* zurückgehalten wurde. Ausser der Logik *Hegels*, von der *Fichte* eingesteht den Ausgangspunkt zu nehmen, wird, ohne sie zu erwähnen, *Weisses* Metaphysik vielfach berücksichtigt. Die Beziehung auf das erstere Werk ist, eben weil es zum Ausgangspunkt gemacht wird, meistens eine polemische; mit dem zweiten stimmt *Fichte* in wesentlichen Punkten überein. So darin, dass ihm die Ontologie die Wissenschaft nur von den Formen des (unendlichen sowohl als endlichen) Seienden ist, dass sie von dem positiven Gehalte der göttlichen Wirklichkeit absieht, so dass zu ihr als Ergänzung die konkreten und realen Teile der Philosophie hinzutreten müssen, welche die Erfahrung in sich aufnehmen und nicht nur zeigen, was zum Wirklichsein gehört, sondern dass es Wirkliches giebt. So vor allem darin, dass er Zeit und Raum zu den allgemeinen

Existential- oder Wirklichkeitsformen rechnet und ebenso wie die Zahl in der Ontologie abgehandelt haben will. Wie *Hegel* bei der ersten Darstellung seiner Logik trotz der Trichotomie die beiden ersten Teile als objektive Logik zusammenfasste, so hat auch *Fichte*, der in den Überschriften „Lehre vom Sein (§ 1—125) und Lehre vom Wesen (§ 126—304)" sich an *Hegel* und *Weisse* anschliesst, diese beiden Teile unter einen gemeinschaftlichen Namen gebracht. Natürlich konnte er, da der grössere Teil von dem, was *Hegel* in der „subjektiven Logik" abhandelt, bei ihm in die Erkenntnislehre fiel, diesen Namen nicht beibehalten, dann aber auch nicht den der objektiven Logik. So wird denn der Kategorieenlehre, welche die beiden ersten (zunächst allein erscheinenden) Teile der Ontologie befasst, der dritte als Ideenlehre gegenübergestellt. Kategorieen sind dann Formen alles Wirklichen, Existentialformen, Ideen dagegen Formen eines jeden wirklichen Systems, Weltformen. Was nun den ersten Teil der Ontologie, die Lehre vom Sein betrifft, oder die „Sphäre der einfachen Begriffe", so hebt *Fichte* hier, und auch noch in einem späteren Werke als Abweichung von *Hegel* hervor, dass er die Quantität vor der Qualität abhandle. Allein da er der Quantität als Urkategorieen alle die vorausschickt, welche *Hegel* Kategorieen der Qualität genannt hatte, so ist der Unterschied nicht sehr gross; ja er scheint ganz zu verschwinden, wenn *Fichte* in dem eben angedeuteten späteren Werke es ausspricht, die Quantität setze das Qualitative voraus. Dabei findet noch der Übelstand statt, dass jetzt bei *Fichte* unter der Überschrift Qualität Kategorieen abgehandelt werden, von denen er selbst zugiebt, sie seien Verhältnisbegriffe, und doch nach seiner ausdrücklichen Erklärung die Sphäre dieser den zweiten Teil, die Lehre vom Wissen bilden soll. Wichtiger sind andere Differenzpunkte, welche zugleich die wesentlichsten Lehren *Fichtes* betreffen. Die oft wiederholte Behauptung *Fichtes*, dass es einen realen Widerspruch nicht, sondern nur einen ontologischen gebe, indem Gedanken, die wir anwenden, sich als einer Ergänzung bedürftig, und also ohne diese sich widersprechend erweisen, wie Prädikatbegriffe ohne Subjekt, Formalbegriffe ohne Inhalt, Wirkungen ohne Ursache u. s. w., an die er dann seine Erörterungen über die dialektische Methode schliesst, hat manche Anhänger *Hegels* dahin gebracht, ihm vorzuwerfen, er habe aus dieser ein bloss regressives Verfahren an der Hand von Reflexionsbestimmungen gemacht. Trat hier besonders die formell-methodologische Differenz zwischen den beiden Systemen hervor, so die materielle besonders in dem antispinozistischen Eifer, mit dem *Fichte*, öfter mit Berufung auf *Leibnitz*, die Wirklichkeit vieler Urpositionen und Monaden behauptet, wodurch der Boden für eine philosophische Ansicht gewonnen wird, der *Fichte* bald anfängt den Namen

des Individualitätssystems beizulegen. Sowohl dieser Name als auch die Betonung der Ewigkeit der Urpositionen sowie die Unterscheidung derselben von den (vereinigenden) Monaden und (bewussten) Geistmonaden gehört einer etwas späteren Zeit an. In der Ontologie wird von den Urpositionen, die als Werk des Urgeistes gedacht werden müssen, besonders als vom Rettungsmittel vor dem Pantheismus gesprochen, dabei *Herbart* (nur) zugestanden, einen Teil der Wahrheit erkannt zu haben. — Es war für die Aufnahme des Fichteschen Systems und sein Verständnis schon misslich, dass die Ontologie ohne die realphilosophischen Teile erschien; denn wenn in jener von Assimilation, Seele, Geist, Urgeist u. s. w. die Rede ist, so helfen die wiederholten Warnungen, man solle dies alles nur ontologisch und ja nicht realphilosophisch verstehen, nicht viel; und auch solche, die sich für *Fichte* interessierten, konnten sich des Gefühls nicht erwehren, es sei Schade, dass er nicht einmal für sich selbst eine encyklopädische Übersicht seines Systems angefertigt, und darum in die Formalphilosophie aufgenommen habe, was in die Realphilosophie hineingehöre. Noch viel misslicher war es, dass die Ideenlehre, von der er gesagt hatte, sie falle mit der spekulativen Theologie zusammen, nicht zugleich mit der Kategorieenlehre erschien. Dass die spekulative Theologie eine formale Disziplin sein solle, wollte den Einen nicht gefallen. Dass in ihr die negative Dialektik der positiven Platz machen solle, schien sie den anderen zu sehr von der übrigen Ontologie zu trennen. Endlich sahen noch andere darin, dass *Fichte* gesagt hatte, nach absolvierter Formalphilosophie blieben als wirkliche Gegenstände übrig Gott, Natur und Geist, die Ankündigung zwei verschiedener Theologieen, einer formalen und einer realen. Sein Aufsatz vom Jahre 1838 über das Verhältniss des Form- und Realprincipes (das oben erwähnte Sendschreiben an *Sengler*) genügte sogar den Freunden nicht, die ihm rieten, mit der spekulativen Theologie, und nicht, wie er es hier thut, mit der Philosophie der Geschichte, sein System zu schliessen. Der Berührungspunkte zwischen *Fichte* und *Weisse* waren so viele, dass als der erstere die Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie gründete (1837—1842, Bd. 1—9, in Bonn, dann Bd. 10 bis 16 in Tübingen, seit 1847 als Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik in Halle unter der Redaktion von *Fichte* und *Ulrici* erschienen, denen sich 1852 *Wirth* angeschlossen hatte, Bd. 21—74), und *Weisse* einer der fleissigsten Mitarbeiter wurde, das Publikum sich gewöhnte, den Standpunkt beider als einen und denselben anzusehen. Bestärkt wurde es darin durch die gegenseitige Anerkennung, indem *Weisse* bekannte, durch *Fichte* zur Trennung der Erkenntnistheorie von der Metaphysik gebracht zu sein, *Fichte*

wieder *Weisses* Zeit- und Raumtheorie rühmte und dem Freunde das Zeugnis ausstellte, nur er vermöge eine Enzyklopädie der Philosophie zu schreiben u. s. w. Dass in der Zeitschrift schon frühe einige Differenzen zur Sprache kamen, ward von den Lesern nicht beachtet; und es dauerte fort, dass *Fichte* und *Weisse* zusammen genannt wurden, als wären sie Ein Mann, bis endlich *Weisse* in seinem Sendschreiben an *Fichte* das philosophische Problem der Gegenwart (Leipzig 1842) sich dies, nicht gerade zum Vergnügen *Fichtes*, öffentlich verbat. Auch *Fichte* muss hier für eine Zeit lang verlassen werden, ehe seine späteren Schriften zur Sprache kommen (s. § 346, 4).

5. Die aus bewusstem Gegensatz zu *Hegel* hervorgegangene Fichtesche Zeitschrift ward begreiflicher Weise der Sprechsaal aller Antihegelianer. Darum fand sich auch unter ihren Mitarbeitern bald *Carl Philipp Fischer* (früher in Tübingen, dann in Erlangen, im Februar 1885 als 78-jähriger gestorben), der trotz mancher Berührungspunkte mit *Weisse* und *Fichte* darin von ihnen abweicht, dass ihm nicht, wie dem ersteren, *Hegel*, nicht wie dem zweiten, die spätere Wissenschaftslehre, sondern *Schellings* Münchener Vorlesungen, neben denen er auch die von *Baader* und *Oken* hörte, der Ausgangspunkt wurden, und er von Anfang an nur in formeller Hinsicht sich von *Hegel* anregen liess. Seine Schrift: Die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritt ihrer Momente (Tübingen 1833) führt den Gedanken durch, dass der schöpferische Wille Gottes (als der, den Gott hat, von dem unterschieden, durch welchen und welcher Gott ist) das allein Reale sei, der sich im Tier nur als Treibendes, Trieb, im Menschen aber so zeigt, dass er diesen Willen in sich zuerst (im Urmenschen) mehr unbewusst wiederholt, dann aber, da er sich ihm entgegensetzen kann, dies thut, endlich aber mit Hilfe des Erlösers, in dem der Sohn Gottes eins ist mit Gott dem Sohne, zur vollkommenen Freiheit gelangt. Dieser Schrift folgte die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse (Stuttgart 1834). Ganz im Gegensatz zu dem, dass *Fichte* und, durch ihn veranlasst, *Weisse* an *Hegel* getadelt hatten, er mache darauf Anspruch, dass seine Metaphysik auch Logik sei, gesteht *Fischer* ihm zu, eine Logik, d. h. eine Wissenschaft der subjektiven Denkformen gegeben zu haben, aber keine Metaphysik. Diese, als die allgemeine Grundlage der realen Wissenschaften (der Philosophie der Natur, des subjektiven und objektiven Geistes und der Religion), zerfällt darum in die vier Teile Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie und Theologie. Der erste Teil führt, ausführlicher und zugleich bestimmter, in einer Weise, welche beweist, dass *Fischer* nicht ohne Frucht *Baaders* Vorlesungen gehört hatte, die in seiner ersten Schrift entwickelten Gedanken, namentlich den Unter-

schied des Urmenschen, bei dem Geschaffenwerden und Sichschaffen noch eins sind, und der geschichtlichen Menschheit durch; der zweite bestimmt Gefühl, Phantasie und Vernunft als Stufen der Befreiung des im subjektiven Geiste sich zeigenden Willens, und schliesst mit dem Verhältnis zu Gott, indem der Pelagianismus und Augustinismus durch die Freiheitslehre widerlegt, und als Bedingung der Erscheinung des Sohnes Gottes das Hindurchgehen durch den Polytheismus (wie in *Schellings* Philosophie der Mythologie) behauptet wird. Der dritte Teil, als Lehre vom objektiven Geiste, beschäftigt sich ganz besonders mit der Geschichte, deren drei Perioden das Reich des Vaters, Sohnes und Geistes zeigen, also nicht Offenbarungen eines hypostasierten Abstraktums wie *Hegels* Weltgeist seien, sondern eines schöpferischen Willens. Im vierten Teil endlich wird aus dem wesentlichen, seelenvollen und geistigen Leben des Menschen als des Ebenbildes auf die Dreipersönlichkeit des Urbildes zurückgeschlossen, und (nicht ohne Wiederholung von solchem, was der erste Teil enthalten hatte) Schöpfung, Fall, Erlösung besprochen. In der realen Schöpfung des Urmenschen wird Gott seines Wesens, in der zeitlichen Existenz des Erlösers seines Wollens, in der Vollendung des objektiven Geistes seiner Idee in der aktuellen Weise bewusst, in der er liebend geliebt, wissend gewusst wird. Das Gefühl, dass hier die Metaphysik, wenn auch im kurzen Abriss, alles enthält, was von den realen Teilen der Philosophie zu erwarten war, ist vielleicht der Grund, warum *Fischer*, als er später (s. § 346, 8) eine Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften schrieb, dieselbe wegfallen liess. Von *Fichte* und *Weisse*, mit denen ihn das lesende Publikum zusammenstellte, unterscheidet ihn nicht zu seinem Nachteil, dass er viel mehr als beide *Oken*, namentlich aber *Baader* hat auf sich einwirken lassen.

6. *Christlieb Julius Braniss* (geboren am 18. September 1792 in Breslau, von 1826—1870 Professor der Philosophie daselbst, gestorben im Jahre 1873) hatte sich der Welt durch seine gekrönte Preisschrift Die Logik im Verhältniss zur Wissenschaft (Berlin 1823), mehr noch durch seine höchst geistreiche Schrift über Schleiermacher's Glaubenslehre (Berlin 1824) bekannt gemacht, in der er bewies, dass nach *Schleiermachers* Prinzipien der vollendete Mensch nicht in der Mitte, sondern nur am Ende der Geschichte erscheinen konnte. Er galt und gilt vielen noch heute für einen Schüler *Steffens*. Wenigstens ausschliesslich ist er dies nicht, wie schon sein Grundriss der Logik (Breslau 1830) beweist, in welcher er durch die Logik des sinnlichen und Verstandesbegriffs hindurchgeht zu der Logik des Vernunftbegriffs, und hier zu dem Resultate kommt, dass das wissenschaftliche Denken nur darin besteht, dass das Subjekt die Selbstbewegung

der Idee vollzieht, und dass die Logik die Form dieses Vollziehens darzustellen habe. Da zeigt sich, dass jeder endliche Begriff nur eine relative Einheit von Sein und Denken ist, dass er vermöge dieser Relativität sich widerspricht, und die Lösung dieses Widerspruchs in einem höheren fordert. Indem sich das in diesem wiederholt, ist der Weg ein Ausgehen von dem Unwahren (Abstrakten) zum Wahren, und sein Ziel die Totalität aller jener Begriffe, die Idee als absolute Einheit des Seins und Denkens. Dieses Verfahren nennt *Braniss* nicht, wie *Hegel*, Dialektik, sondern Konstruktion. Im genauesten Zusammenhange mit der Logik steht *Braniss'* System der Metaphysik (Breslau 1834). Nach einer höchst anziehenden Einleitung — (überhaupt die Stärke von *Braniss*, dessen meist gelesenes Buch, die Geschichte der Philosophie seit Kant [Königsberg 1842], nicht über die Einleitung hinaus-, ja nicht einmal bis an ihr Ende gelangt ist) — und durch einen, an diese sich anschliessenden Eingang gelangt *Braniss* dazu, dass durch den Entschluss des freien Denkens zunächst eine Befreiung von jedem gegebenen Inhalt eintritt; diese aber erscheint noch als eine negative Beziehung auf jenen, und darum muss auch von ihr abstrahiert werden. Geschieht dies, so bleibt nichts übrig als jene Handlung, also das reine Thun; und mit diesem, nicht mit dem reinen Sein, wie *Hegel* thut, ist zu beginnen. Indem das absolute Thun gedacht wird, wird es zum Objekt gemacht, also ein Sein. Damit sind zwei entgegengesetzte Bestimmungen gegeben (Thun und Sein), welche vereinigt das durch sein Thun Sein, d. h. sich selbst Setzen oder Bewusstsein geben, so dass sich das absolute Thun als absoluter Geist ergiebt. Da aber weiter sich zeigt, dass dieser nur existierend gedacht werden kann, was das ontologische Argument zu ahnen scheint, so ist also von dem absoluten Thun, in dem zunächst der Begriff Gottes gar nicht vorkam, zu Gott übergegangen. Der erste Teil der Metaphysik ist darum ideale Theologie, welche, indem in dem erreichten Resultat kein Widerspruch, also kein dialektisches Motiv zum Weitergehen sich findet, die Gottes-Idee auseinanderlegt, und dabei zu dem Resultat kommt, dass Gott als erzeugende, erzeugte und den Begriff seiner selbst fassende Persönlichkeit zu denken ist. Die Reflexion auf das eigene, von jenem Inhalt verschiedene Sein lässt zunächst als Thatsache ein Wissen entstehen, das zum Inhalt hat: es giebt anderes als Gott; und da es kein Dasein giebt, als von ihm gesetztes: Gott setzt ein anderes als sich selbst. Die Explikation dieses Satzes giebt die ideelle Kosmologie als zweiten Teil der Metaphysik. Indem sich hier zeigt, dass die setzende Thätigkeit Gottes eine verneinende ist, vermöge der das Ausser-Gott als das Nichts sich erweist, wird das Setzen zu einem aus Nichts-Setzen, d. h. Schaffen; da ferner das

Schaffen im Geschöpf erlischt und doch bleibt, so ergiebt das eine Stufenfolge von Geschöpfen (vgl. *Schelling* in seiner Naturphilosophie § 318, 4). Diese werden zunächst nur hinsichtlich ihrer Form betrachtet in der Ontologie, die also alle Kategorieen entwickelt, welche aus dem Begriffe des Geschöpfes folgen, und als bei der höchsten bei der Idealität ankommen, d. h. bei dem, was das Geschöpf sein soll. Damit aber ist die Metaphysik dort angelangt, wo sie, weil sie ganz wie die Ontologie für die Physik, so für die Ethik die Grundlage bildet, von *Braniss* Ethikologie genannt wird. (Teleologie wäre vielleicht besser gewesen). Wenn in der Ontologie gezeigt war, dass es im Begriff des Geschöpfes liege, zu entstehen, Dauer zu haben, Vieles, Getrenntes u. s. w. zu sein, so zeigt die Ethikologie, wie das Thun sich in drei Stufen verwirklicht, in dem aus entgegengesetzten Kräften resultierenden Sein, der Materie, in dem sich selbst bezweckenden Thun, dem Leben, auf dessen höchster, über das Pflanzen- und Tierleben hinausgehenden Stufe das Thun sich zum Aufheben des innern Gegensatzes, d. h. zum Geist erhebt. Dieser selbst durchläuft die Stufen der Seele, des denkenden und wollenden Subjekts, in dem die ontologischen Formen zu Denkformen und dessen subjektive Begehrungen objektiv werden, endlich des freien Geistes, in dem Gott als in seinem Reflexe sich selbst offenbart. Die Bethätigung des freien Geistes in der Sittlichkeit, wo das Erkennen zum Anerkennen Gottes, das Wollen zum Gehorsam gegen das göttliche Wollen wird, ist der realisierte Weltzweck, in dem Gottes That und Selbstthat zusammenfallen. Die Frage, ob dieser Zweck sogleich erreicht wird, indem der Geist, sich selbst negierend, die Affirmation Gottes in sich zu Stande kommen lässt, oder ob er dies nicht thut, damit aber böse wird, so dass die Realisierung des Weltzwecks nur durch Erlösung möglich wird, ist *a priori* nicht zu entscheiden. Darum führt sie zur Betrachtung der Idee in der faktischen Welt, d. h. von der Metaphysik oder Idealphilosophie zur Realphilosophie, welche die wirkliche Natur und Geschichte betrachtet, über. Die Realphilosophie hat *Braniss* aber nicht gegeben, und damit jedem Leser seiner Metaphysik überlassen, sich die Frage zu beantworten, ob nicht bei *Braniss* gerade wie bei *Weisse, Fichte* und *Fischer*, wenn eine Realphilosophie vorläge, vieles aus der Idealphilosophie verschwinden oder zwei Mal im System vorkommen würde.

7. Auf keinen dieser Angriffe blieb *Hegels* Schule stumm. Namentlich wahren es die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, damals entschieden die erste gelehrte Zeitschrift, die sich ihres geistigen Vaters annahm. Gegen *Rühle von Liliensterns* Schrift ward von *K. R.* *(Rosenkranz?)* bemerkt, philosophische Begriffe seien nicht geometrisch

zu konstruieren (1835 Juni); *Weisses* Schriften rezensierte *Gabler* (1832 Sept.), und indirekt auch *Hinrichs*, als er (1832 Juli) *Göschels* Monismus anzeigte. Beide wiederholen eigentlich nur, was der letztere gesagt hatte. Die vom Neu-Schellingschen Standpunkt aus gemachten Angriffe brachten die Schule besonders in Harnisch. *Stahl* wurde von *Feuerbach* (1835 Juli) witzig aber grob, *Sengler* von dem Verfasser dieses Grundrisses (1835 April) mit dem Übermut, den Rezensionen angehender Schriftsteller leider zu zeigen pflegen, angegriffen. *Schellings* Vorrede rief *Hinrichs* zu den Waffen (1835 Febr.), hinter dem *Gabler* (1835 Okt.) nicht glaubte zurückbleiben zu dürfen. Die in vielen Punkten an *Schelling* sich anschliessende Metaphysik *Weisses* fand an *Rosenkranz* (1835 April) einen bitteren Rezensenten. *Fichtes* Beiträge waren von *Michelet* (1830 Mai), sein Gegensatz und Wendepunkt wurde von *Hinrichs* (1832 November und 1835 Mai) rezensiert. Jener tadelt die Transscendenz, dieser den Dualismus *Fichtes*. Der erstere schweigt zu dem Vorwurf des Pantheismus, der *Hegel* gemacht ward; der zweite weist ihn energisch zurück. *Fichtes* Ontologie ward in einem gleich zu nennenden Buch von *Schaller* ausführlich betrachtet. Die oben, gleich nach den Fichteschen genannten Schriften von *Fischer* wurden, die erste von *Göschel* (1833 November) sehr anerkennend, die grössere (die Metaphysik) von *Schmidt* in Erfurt eingehend und, auch dort wo er tadelt, würdig behandelt. Besonders wird gerügt, dass alles als Produkt des Willens, und doch wieder als dialektisch notwendig angesehen werde. *Braniss* endlich fand für seine Metaphysik einen Rezensenten an *Rosenkranz* (1835 März), der zugleich seine Logik berücksichtigte. Er tadelt einiges, begrüsst aber das Buch, weil es Philosophie gebe, nicht bloss Gerede über Philosophie. Gegen alle diese Angriffe zugleich verteidigte den Hegelschen Standpunkt nicht nur in einer einzelnen Rezension, sondern in einer eigenen Schrift *Julius Schaller* (geboren 1810 in Magdeburg, gestorben 1868 als Professor der Philosophie in Halle). Seine Philosophie unserer Zeit (Leipzig 1837) sucht nach einem historisch einleitenden Abschnitt die Vorwürfe, die man der Hegelschen Philosophie gemacht habe, dass sie Dogmatismus und Formalismus sei, dass sie die Freiheit leugne und keine Persönlichkeit Gottes zulasse, zu widerlegen. Es werden dabei Fragen berührt, die erst in der zweiten Gruppe von Erscheinungen zur Sprache kommen. Es wird zu zeigen versucht, dass die Gegner, die mit *Hegels* Methode zu anderen Resultaten zu kommen behaupten, in der That eine andere Methode anwenden, dass die Logik nicht nur Formen betrachte, dass der Neu-Schellingsche Gegensatz der Freiheit zur Notwendigkeit jene herabziehe. Endlich wird eine ausführliche Analyse der Fichteschen Ontologie gegeben, und dabei der Wunsch

ausgesprochen, es möge doch endlich die Realphilosophie erscheinen, damit man sehe, was ihr die Formalphilosophie noch übrig gelassen habe.

§ 333.

1. Bei aller Bitterkeit, mit welcher der Kampf zwischen den genannten Männern und der Hegelschen Schule geführt wurde, standen doch beide kämpfenden Parteien darin auf einem und demselben Standpunkt, dass ihnen, mit *Göschel* gesprochen, Monismus die Lehre war, bei der allein die Vernunft sich befriedigen kann. Darum sehen die Streiter, wenn sie dem Gegner Dualismus nachgewiesen haben, ihn gerade so als geschlagen an, wie einst die Peripatetiker den ihrigen, wenn sie ihn zum endlosen Progress gedrängt hatten. Nun aber treten Männer auf, die gerade was jene beiden Parteien festhielten bekämpfen, darum aber kaum einen Unterschied machen zwischen *Weisse* und den Hegelianern, in beiden die gleichen Verirrungen sehen, mögen sie dieselben nach dem, was sie lehren sollen, Pantheisten, oder nach dem Aufsehen, das sie gemacht haben, Repräsentanten der Modephilosophie nennen.

2. Zuerst kann hier *Carl Friedrich Bachmann* (geb. 1785, gestorben als Professor in Jena 1855) genannt werden, der, zuerst ein enthusiastischer Anhänger *Schellings* und Zuhörer *Hegels*, in einigen Vorlesungen, die er herausgab, die Philosophie und ihre Geschichte (Jena 1811), sich sehr mit beiden einverstanden gezeigt hatte, in seiner zweiten Schrift, die Philosophie unserer Zeit, (Jena 1816) sich von beiden schon weit entfernt, bis psychologische Studien und gründliche Beschäftigung mit der Aristotelischen Logik, deren Früchte er in seinen Schriften über die Hoffnung einer Vereinigung zwischen Physik und Psychologie (Utrecht 1821) und System der Logik (Leipzig 1828) der Welt vorlegte, ihn zu der Ansicht brachten, dass *Hegels* Einfluss die Logik mit dem Untergange bedrohe. Aus dieser Überzeugung ging seine Schrift über Hegels System und die nochmalige Umgestaltung der Philosophie (Leipzig 1833) hervor, in der als der Hauptirrtum die vorausgesetzte Identität des Denkens und Seins gerügt ward, die zur Identifikation von Logik und Metaphysik, zur Verachtung des empirischen Wissens führen müsse und geführt habe. Die Recension von *Hinrichs* (Berl. Jahrb. 1834 Mai, sowie ein Sendschreiben von *Rosenkranz* an ihn: Hegel, Sendschreiben an Herrn Dr. C. F. Bachmann, Königsberg 1834), beantwortete er mit seinem Anti-Hegel (Jena 1835) in einer Weise, zu der *Rosenkranz'* jokoser Ton allerdings Veranlassung gegeben hatte.

3. Nicht wie *Bachmann* das Einssetzen von Sein und Denken, wodurch die ganze Philosophie zur Logik werde, sondern das als Einssetzen alles Seienden, wodurch sie zur All-Einslehre, zum Pantheismus werde, ward von einer anderen Seite her der Hegelschen Philosophie und ihren monistischen Bestreitern zum Vorwurf gemacht. *Anton Günther* (am 17. Nov. 1783 in Lindenau in Böhmen geboren, am 24. Febr. 1862 als Weltpriester in Wien gestorben) ist schon darum merkwürdig, weil er der einzige in dieser Epigonenzeit ist, dem es gelang, sogleich eine Schule zu gründen. Entscheidend dafür wurde, dass er zu seinem Genossen dabei *Johann Heinrich Pabst* (geb. 1785 in Linda im Eichsfelde, Doktor der Medizin und eine Zeit lang österreichischer Militärarzt, gest. 1838 in Wien) hatte; denn seine eigene, gleichzeitig an *Jean Paul, Hamann* und *Baader* erinnernde, alle drei aber überbietende Weise, alles humoristisch zu behandeln, die sich bis auf die Titel seiner Schriften erstreckt, hätte viele abgeschreckt, die *Pabst* seiner Lehre gewann, wenigstens mit Hochachtung vor ihr erfüllte. *Günthers* Schriften sind: Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums (Wien 1828/29; 2. Aufl. 1846, 48); Peregrins Gastmahl (Wien 1830); Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie (Wien 1832); Janusköpfe (von ihm und *Pabst* herausgegeben, Wien 1834); der letzte Symboliker (Wien 1834: über *Baur* und *Möhler*); Thomas a Scrupulis (Wien 1835: über *Weisse* und *Fichte*); die Juste-milieus in der deutschen Philosophie (Wien 1838); Eurystheus und Herakles (Wien 1843); Lydia, philosophisches Taschenbuch, mit Dr. *Veith* herausgegeben (Wien 1849—1852). Im J. 1883 (Wien) gab *P. Knoodt Günthers* Anti-Savarese, eine Gegenschrift gegen *Savareses* Introduzione alla storia critica della philosophia u. s. w. (Napoli 1856), heraus. *Günthers* Ges. Schriften erschienen Wien 1881, 4 Bde. Ebenda erschien die Biographie *Günthers* von *P. Knoodt* in 2 Bdn. Von *Pabst* erschien: Der Mensch und seine Geschichte (Wien 1830); Giebt es eine Philosophie des Christenthums? (Köln 1832); Adam und Christus, zur Theorie der Ehe (Wien 1835), ausserdem Aufsätze in den Janusköpfen und einigen Zeitschriften. Unter den Männern, die sich zu *Günther* und *Pabst* stellten, sind zu nennen der berühmte Kanzelredner *Joh. Em. Veith* (über ihn *Joh. Heinr. Loewe*, Wien 1879), ferner *Karl v. Hock* (starb am 2. Jan. 1869 als Präsident des obersten Rechnungshofes in Wien), dessen Cholerodea (Wien 1832) auch im Ton dem Meister nachfolgen, während sein Cartesius und seine Gegner (Wien 1835), namentlich aber sein Gerbert oder Papst Silvester der Zweite und sein Jahrhundert (Wien 1837) sehr gründliche und rein historische Entwicklungen enthalten. Als ein

entschiedener Anhänger *Günthers* zeigten sich *J. Merten* in seinen Hauptfragen der Metaphysik (Trier 1840) und *J. H. Loewe* (geb. 1808, 1851—1878 Prof. in Prag, gest. 1892), dessen Werk über *Fichte* oben genannt worden ist. Anregung von *Günther* empfing *J. Volkmuth*, wie das aus seiner Schrift Der dreieinige Pantheismus von Thales bis auf Hegel (Köln 1837: *Zeno, Spinoza, Schelling*) hervorgeht; später aber hat er sich nicht nur von ihm ab-, sondern ganz gegen ihn gewandt. Eine halbfreundliche Stellung zu der Schule nimmt *Alb. Kreuzhage* ein in seinen Mittheilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des inneren Lebens (Mainz 1831) und über die Erkenntniss der Wahrheit (Münster 1836), dem zu seiner religiösen Philosophie (im Gegensatz zu der „zwar konsequenten, aber irrigen Hegelschen") *Baader* indessen noch mehr zu verhelfen scheint als *Günther*. Als die, vielleicht auf einen strengeren Erlass des Papstes, als der war, der wirklich (1857) eintrat, hinarbeitenden, *Günthers* Rechtsgläubigkeit angreifenden Schriften von *J. N. P. Oischinger* (1852) und *F. J. Clemens* (1853) erschienen, erhoben sich dagegen gleichzeitig *P. Knoodt* (geb. 1811, seit 1845 Professor in Bonn, gest. am 27. Jan. 1889) in Clemens und Günther (3 Bde., Wien 1853/54) und *J. B. Baltzer* in Breslau, dessen Neue Briefe an Dr. Anton Günther 1853 in Breslau erschienen. *Michelis'* Kritik der Günther'schen Philosophie (Paderborn 1864) zeigt zwar einen Gegner *Günthers*, aber einen würdigen und achtungsvollen, der sich für die wegwerfende Art, in der ihn *Günther* behandelt hatte, nicht rächt. Einen rührigen Anhänger, der wesentlich dazu beigetragen hat, dass die Philosophie *Günthers* in dem Kreise der Altkatholiken von Einfluss geworden ist, hat *Günther* in *Th. Weber* (Professor in Breslau, jetzt in Bonn lebend) gewonnen: Kant's Dualismus von Geist und Natur a. d. J. 1766 und das positive Christenthum (Breslau 1866); Staat und Kirche nach der Zeichnung und Absicht des Ultramontanismus (Breslau 1873); Zur Kritik der Kantischen Erkenntnisstheorie (Halle 1888); Metaphysik (Gotha, I 1882, II 1891). — Das Studium *Hegels*, namentlich seiner Phänomenologie, brachte *Günther* schon im Jahre 1820 dahin, Schutz gegen die ihm pantheistisch erscheinende Lehre bei *Descartes* zu suchen. Gerade bei diesem, weil nachdem die erste Periode in dem Prozesse des Begreifens Christi, die dogmenbildende, mit dem Tridentinum abgeschlossen sei, er innerhalb der katholischen Kirche die zweite, die der spekulativen Theologie einleite. Dass *Descartes* den Standpunkt in dem Selbstbewusstsein nimmt, dies allein hätte jenen Schutz nicht geleistet; denn es wird rühmend anerkannt, dass *Hegel* dies auch thue. Vielmehr als hauptsächlichstes Verdienst wird der Cartesianische Dualismus gepriesen, welcher

der eigentlich christliche Standpunkt, und von dem auch die Transscendenz der Halbpantheisten ein Überrest ist. Der Ausgang vom Selbstbewusstsein und der Dualismus werden durch einen Satz vermittelt, dessen ursprünglich Fichteschen Ursprung *Günther* nicht hervorhebt, dass das Selbstbewusstsein nicht ohne Anregung eines anderen Selbstbewusstseins möglich ist (eine Anregung, die jeder Mensch von anderen Menschen, der erste [Ur-] Mensch von Gott empfängt). Nicht sowohl das Nicht-Ich, als vielmehr das Ich-Nicht ist das unentbehrliche Korrelat des Ich. Damit aber ist auch gesagt, dass das Ich endlich ist, sowohl hinsichtlich seiner Erscheinung und seiner Ausserungen, also beschränkt, als hinsichtlich seines Seins, also bedingt. Aus dem ersteren aber ergiebt sich weiter, dass ich ein Anderem Preisgegebenes, also für dieses, nicht für mich bin. Dies giebt Materialität, Körperlichkeit, und ich finde mich also vermöge meiner Beschränktheit als Leib. Ebenso aber, indem ich mich so finde, bin ich für mich, der Gegensatz zur Materie, Geist. Ich als der einzelne Mensch bin also eine Synthese von Leib und Geist, als jenes ein Teil der Natur, als dieses der Geisterwelt. Dass *Descartes* anstatt des Leibes ein totes blosses Ausgedehntes setzte, ist ein Überrest der scholastischen Ansicht von der Natur. Zum Leibe gehört die Lebendigkeit, Beseelung; daher ist die Natur organisierend, ist ein Streben nach Selbstbewusstsein, und bringt zuletzt in der Sinnesempfindung es zu einem innerlichen Bilden, das Bewusstsein genannt werden muss. *Pabst* nennt es sehr oft auch Selbstbewusststein, *Günther* seltener und meistens nur so, dass er Beschränkungen, wie uneigentlich u. s. w. hinzufügt. Beide aber gebrauchen, ohne den Fichteschen Ursprung, wie *Baader* dies gethan hatte, anzugeben, den Satz, dass es im Grunde kein Sein gebe, das nicht Selbstbewusstsein wäre. Dabei bleibt der Unterschied zwischen dem absoluten und relativen Selbstbewusstsein, dass jenes sich setzt, dieses sich findet oder erfasst. Die Naturphilosophie *Hegels* erklärte darum namentlich *Pabst* für ganz annehmbar. Dagegen habe *Hegel* das Verhältnis des Geistes und des Naturwesens ganz falsch gefasst, wenn er sie als Stufen, d. h. als quantitativ verschieden bestimmte. Vielmehr sind sie qualitativ, wesentlich, verschiedene Substanzen. Die Leugnung ihres substanziellen Unterschiedes habe eben ihn wie so viele andere zum Pantheismus gebracht, der sich sowohl materialistisch als spiritualistisch gestalten kann, wie *Hobbes* und *Leibnitz* beweisen sollen. Das Naturwesen zeigt geschlechtliches (Gattungs-), der Geist persönliches Leben; darum ist auch das Selbstbewusstsein, welches man der Natur beilegen kann, das sich z. B. im Instinkt u. s. w. zeigt, ihr, nicht der Individuen Bewusstsein, während der Geist für sich ist und Bewusstsein hat. Die Gedanken der Natur sind daher Begriffe. Darum

konnte *Hegel* sie richtig fassen; und sein Fehler ist nur, dass er die Natur an die Stelle der Totalität des Seins gestellt hat. Naturgedanken sind Begriffe; dagegen sind die Gedanken des Geistes Ideen. Darum dürfen beide durchaus nicht als Seinsweisen eines und desselben Wesens gedacht werden; vielmehr wie in ihrem Wesen, so sind sie auch in ihrem Wirken entgegengesetzt. Die Natur als das Unpersönliche oder Geschlechtliche zeigt Emanation (Zeugung), der Geist immanentes Wirken (Schaffen). Wie aus dem Beschränktsein des Selbstbewusstseins auf den Dualismus in ihm und in der Welt geschlossen werden musste, so aus seinem Bedingtsein auf einen zweiten Dualismus, der noch direkter dem Pantheismus ans Leben geht. Durch Negieren der Negation, die in dem Begriff des Endlichen liegt, kommt man zu dem Gedanken eines Solchen, das in keiner Weise beschränkt noch bedingt, also in jeder Beziehung der Gegensatz zu dem ist, von dem ausgegangen ward. Hatte man hier verschiedene Substanzen in persönlicher Einheit verbunden, so dort verschiedene Personen in einer Substanz; hatte man im Endlichen entweder emanentes oder immanentes Wirken, die im Menschen sich nur zeitlich verbanden, so ist in Gott die Emanation (des Sohnes) mit dem Schaffen des Weltgedankens ewig verbunden u. s. w. Wie dieser induktiv analytische Weg zu dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen führt, gerade so gelangt man zu demselben Resultat auf deduktiv-synthetischem, wenn man sieht, dass in dem Unterschiede der Personen offenbar eine dreifache Negation liegt, so dass also Gott, indem er sich denkt, zugleich solches denkt, was Negation des dreieinigen Gottes ist, Nicht-Ich Gottes, das er setzen kann. Da es undenkbar ist, dass Gott das ewig denken sollte, was er setzen könnte, ohne es je zu setzen, so führt der Gedanke Gottes auf ein reales Nicht-Ich Gottes, in dem, während in ihm Emanation und Immanenz eins waren, entweder Emanation oder Immanenz oder das Umgekehrte sich zeigt u. s. w. Darum ist die Welt nicht, wie der Pantheismus lehrt, als Emanation, sondern als Kontraposition Gottes zu fassen; darum ist es so wenig richtig, dass Gott durch die Weltschöpfung sich realisiert oder auch zum Bewusstsein kommt, dass vielmehr festgehalten werden muss: setzt Gott sein Selbst, so wirkt er nicht Substanzen; kreiert er, so setzt er nicht sein Selbst. Die Gott im Menschen sein Selbstbewusstsein erreichen, Person werden lassen, sind Pantheisten; die es in ihm sich steigern lassen, Halbpantheisten oder Persönlichkeitspantheisten. Den diametralen Gegensatz zum Pantheismus bildet der Monadismus, so der Herbartsche, der keinen Platz für Gott hat. Der christliche Monotheismus steht über beiden, und sollte eigentlich allein Theismus genannt werden. Wegen dieser Kontraposition steht Gott, dieser Wesenseinheit, die sich in formeller Viel-

heit manifestiert, die Kreatur als Wesensvielheit in formeller Einheit gegenüber. Also auf regressivem und progressivem Wege wird dasselbe erreicht, dass Schöpfer und Geschöpf keine Wesenseinheit zeigen, so dass Gott Geist genannt werden kann nur in dem Sinne, dass er nicht Natur ist. Genau genommen ist in jenem Satze ein Spiritualismus enthalten, der ebenso tadelnswert ist, wie der Naturalismus *Baaders*, der in Gott Natur statuiert. Im Gegensatz dazu lehrt die richtige Philosophie den doppelten Dualismus zwischen Kreator und Kreatur, und innerhalb dieser zwischen Natur und Geist. Ausser der Kreationstheorie beschäftigt sich *Günther* mit keinem Punkte so sehr, als mit der Inkarnationstheorie, die in seiner Vorschule den zweiten Teil zu der Kreationslehre als erstem bildet. Es wird dabei der Gesichtspunkt festgehalten, dass die Inkarnation die Vollendung der Schöpfung, daher nicht von dem Zufall des Sündenfalls abhängig sei. Dass der Mensch als natürliches Gattungswesen, als Geist Person ist, macht die vom ersten Adam sich fortpflanzende Erbschuld sowie die im zweiten Adam erschienene Erbgnade möglich. Dies Betonen der menschlichen Persönlichkeit in dem Gottmenschen, sowie Abweichungen von der kirchlichen und scholastischen Terminologie verwickelten *Günther* in Streitigkeiten, die nur von theologischem Interesse sind, und hier übergangen werden können.

4. Wie der zu *Kant* zurückgekehrte *Bachmann* den Dualismus von Denken und Sein, und also die Trennung von Logik und Metaphysik, die Wiener Dualistenschule aber dies urgierte, dass das Seiende nicht nur Eines, sondern Verschiedenes (Gott, Geist, Natur) sei, so überbot in diesen Forderungen beide (und wird daher von *Günther* als diametraler Gegensatz zum Pantheismus bezeichnet) *Herbart* (s. § 321, 2—8). Bis dahin, wo *Moritz Wilh. Drobisch* (geb. 1802 in Leipzig, wo er seit 1827 Professor der Mathematik, seit 1842 auch der Philosophie ist) seine psychologischen Arbeiten rezensierte (1828 und 1830), ganz unbeachtet geblieben, versuchte *Herbart*, nachdem es mit seinen bedeutenden Werken nicht gelungen war, einmal der Welt ein recht schwaches vorzulegen. Und wirklich glückte es: die Encyclopädie der Philosophie (1831) ward viel mehr gelesen als die Einleitung, ja wird von manchen gar mit jener verwechselt. Ziemlich gleichzeitig mit seiner Übersiedelung nach Göttingen ward es sichtbar, dass sich eine Herbartsche Schule bilde. Nach seinem Tode hat sie sich noch vergrössert, und durch ein fast maurerisches Zusammenhalten ihrer Glieder eine Macht erlangt, von der in Österreich namentlich manche zu erzählen wussten. *Drobisch,* der hier billig obenan steht, gab Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie (Leipz. 1834); Neue Darstellung der Logik (Leipz. 1836,

5. Aufl. 1887); Quaestionum mathematico-psychologicarum, Fasc. V (ebend. 1836); Grundlehren der Religionsphilosophie (ebend. 1840); Empirische Psychologie (1842); Erste Grundlehren der mathematischen Psychologie (1850); über die Stellung Schiller's zur Kantischen Ethik (1859); die Moralstatistik und die menschliche Willensfreiheit (1867); über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart (1876); Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff (1885). — *F. E. Griepenkerl* (1782—1849) schrieb u. a.: Briefe an einen jungen gelehrten Freund über Philosophie und besonders Herbart's Lehre (Braunschw. 1832). — *H. H. E. Röer* in Berlin: über Herbart's Methode der Beziehungen (1834). — *Ludw. Strümpell* (geb. 1812): Erläuterungen zu Herbart's Philosophie (1834); Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik (Braunschw. 1840); später, als Professor in Dorpat (jetzt in Leipzig): Entwurf der Logik (1846); Vorschule der Ethik (1845); die Universität und das Universitätsstudium (1848); Geschichte der griechischen Philosophie (s. § 16, Anm. 10), sowie insbesondere Pädagogisches. — *Gust. Hartenstein* (geb. 1808, 1836—1859 Professor in Leipzig, gest. 1890): die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik (Leipz. 1836); über die neusten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie (1838); die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften (Leipz. 1844); Historisch-philosophische Abhandlungen (Leipz. 1870). Über *Th. Waitz* s. § 346, 7. Wenn in allen diesen Schriften nach dem Vorgange des Meisters gegen die Hegelsche Methode polemisiert ward, namentlich gegen die Bedeutung, die in jener dem Widerspruch beigelegt wurde, den *Herbart* zu vermeiden lehre, während *Hegel* sich „darin gefalle", schienen *Fr. H. Th. Allihn* (1811—1885: sein anonym erschienener Antiherbarus logicus, I 1850, 2. Aufl. 1853; der verderbliche Einfluss der Hegelschen Philosophie, Leipzig 1852; die Umkehr der Wissenschaft in Preussen, Berlin 1853; die Grundlehren der allgemeinen Ethik, Leipzig 1861), *Fr. Exner* (1802—1853: die Psychologie der Hegelschen Schule, 2 Hefte, Leipzig 1843/44) und zum Teil auch *G. Fr. Taute* (gest. 1862, die Religionsphilosophie, 2 Bde., 1840, 1852) in diesen Angriffen fast ihre Lebensaufgabe zu sehen. Durch *Exners* Einfluss erschlossen sich den Herbartianern namentlich die österreichischen Lehrstühle, auf denen insbesondere *Fr. K. Lott* (1807—1874); *W. Fr. Volkmann* (Ritter v. Volkmer, 1822—1877, Lehrbuch der Psychologie, 2 Bde., 4. Aufl., 1894 f.); *G. A. Lindner* (1828—1887, Lehrbuch der empirischen Psychologie, 6. Aufl., 1886); *M. Am. Drbal* (1829—1885); *Jos. W. Nahlowsky*, das Gefühlsleben (1862; 2. Aufl. 1884), Allgem. Praktische Philosophie (1870; 2. Aufl. 1885); *Rob. Zimmermann* (geb.

1824, Leibnitz' Monadologie, Wien 1847; Leibnitz und Herbart, Wien 1849; Philosophische Propädeutik, Wien 1852, 3. Aufl. 1867; Geschichte der Aesthetik, Wien 1858; Allgemeine Aesthetik, Wien 1865; Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik, 2 Bde., Wien 1870; ausserdem zahlreiche historische Abhandlungen) thätig waren. *Herbarts* Lehren sind auf die Rechtsphilosophie angewandt u. a. von *Aug. Geyer* (1831—1885; Geschichte und System der Rechtsphilosophie, Innsbruck 1863); auf die Religionsphilosophie u. a. von *C. A. Thilo* (die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie, 1851). Vielfach ist die Pädagogik nach Herbartschen Prinzipien bearbeitet worden. So, ausser von *Th. Waitz,* von *H. Kern, K. V. Stoy* (1815 bis 1885), *Tuiscon Ziller* (1817—1882), *W. Reich* (geb. 1847) u. a. In Österreich hat der Herbartschen Pädagogik neben *Exner* insbesondere der ausgezeichnete Philologe *Hermann Bonitz,* ein Schüler von *Hartenstein,* Eingang verschafft. Die von *Allihn* und *Ziller* begründete Zeitschrift für exakte Philosophie (s. § 331 L.) dient ausschliesslich den Interessen der Herbartschen Schule. Der Herbartschen Schule nahe stehen die Begründer und Herausgeber der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, *M. Lazarus* (geb. 1824; das Leben der Seele, Berlin 1856/57; 3. Aufl., 3 Bde., 1884 ff.) und *H. Steinthal* (geb. 1823), der sich in hervorragender Weise um die Psychologie der Sprache verdient gemacht hat: Grammatik, Logik und Psychologie, Berlin 1855; der Ursprung der Sprache, 3. Aufl., Berlin 1877; Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, Berlin 1871, 2. Aufl. 1881; Gesammelte kleine Schriften, I, Berlin 1880; Allgemeine Ethik, Berlin 1885; zur Bibel- und Religionsphilosophie, Berlin 1890. Weniger abhängig von *Herbart* ist *Steinthals* Schüler *G. G. Glogau* (1844—1894, Steinthal's psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt, Berlin 1876; Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, 2 Bde., Breslau 1880, 1888; Grundriss der Psychologie, Breslau 1884.

5. Wie gegen die Angriffe monistisch gesinnter Metaphysiker, so dienten auch gegen die dualistisch und pluralistisch Denkenden die Berliner Jahrbücher den Hegelianern zur Verteidigung. Die Hinrichssche Rezension über *Bachmann,* den übrigens auch *Schaller* in seinem im vorigen Paragraphen genannten Buche berücksichtigt, ist bereits erwähnt. Zu ihr gesellt sich die von *L. Feuerbach,* dessen Anzeige von *Rosenkranz'* Sendschreiben an *Bachmann* (1835, April) viel mehr den Adressaten betrifft, als den Schreiber. Die Wiener Dualistenschule wurde in den Jahrbüchern vielfach berücksichtigt. Am wenigsten günstig fiel *Rosenkranz'* Rezension (1831, August) über die Vorschule, Peregrin's Gastmahl und *Pabsts:* der Mensch und seine Geschichte aus;

viel freundlicher äusserte sich *Marheineke* (1832, Dez.) über: Giebt es eine Philosophie des Christenthums?, namentlich aber *Göschel* (1834, Mai) über die Janusköpfe, sowie über Adam und Christus (1836, Jan.). In beiden Rezensionen wird anerkannt, dieser Dualismus stehe dem Hegelschen Monismus näher, als gewisse Formen eines rohen Pantheismus, die sich jetzt laut machten. Anders freilich äussert sich *Feuerbach* in einer Rezension über *Hocks* Cartesius (1836, April), dem namentlich nicht vergeben wird, dass er den Katholizismus *Descartes'* betont hatte. Was endlich die Herbartsche Schule betrifft, so ward *Herbarts* Enzyklopädie von *Hinrichs* rezensiert, in einer Weise, welche zeigte, dass *Hinrichs* nicht ganz vergessen hatte, dass der von *Herbart* vielfach den Modephilosophen zugezählte *Hegel*, der sich in Widersprüchen gefallen sollte, sein verehrter Lehrer und väterlicher Freund gewesen war. Dagegen erschien eine Gesamt-Rezension der ersten Schriften von *Drobisch*, der Röerschen Schriften, sowie einiger früher erschienenen Hauptschriften *Herbarts* von *Weisse*, der in diesem Punkte mit Recht seine Sache als mit der der Hegelianer identisch ansah. Er sucht hier nachzuweisen, dass das Herbartsche System durch seine Flucht vor dem Widerspruch sich auf den Standpunkt des abstrakten Verstandes stelle, und aus der Reihe aller eigentlich spekulativen Systeme heraustrete.

§ 334.

J. G. Dressler, Kurze Charakteristik der sämmtlichen Werke Beneke's, Berlin 1869.

1. Trotz dieses Gegensatzes zwischen *Herbart* und allen bisher erwähnten Systemen, den *Weisse* konstatiert hatte, gab es doch einen Standpunkt, von dem aus angesehen *Herbart* und die von ihm angefeindeten Modephilosophen an ganz gleichem Irrtum laborierten, weil sie überhaupt Metaphysiker sein wollten. Als Repräsentant dieses Standpunktes, den in seiner Reinheit eigentlich Deutschland bis dahin nicht gekannt hatte, da seine Einwirkung auf den deutschen Geist teils den realistisch gefärbten Eklektizismus der Popularphilosophie (§ 294, 3), teils den Kritizismus hervorgerufen hatte (§ 298, 1), trat *Friedrich Eduard Beneke* (geb. 17. Februar 1798 in Berlin, ebendaselbst als ausserordentlicher Professor am 1. März 1854, wie man meint, nicht unvorsätzlich, ertrunken) auf. Schon in seinen ersten Schriften, der Erkenntnisslehre (Jena 1820), der Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens (Berlin 1820) und der Neuen Grundlegung zur Metaphysik (Berlin 1822) tritt er jeder Philosophie, die etwas anderes sein will als ein Versuch, das durch Beobachtung Gefundene durch Hypothesen verständlich zu machen, entschieden entgegen. Als infolge seiner 1822 erschienenen Grund-

legung der Physik der Sitten man *Hegel* den sein Andenken befleckenden Gefallen erwies, den ihm missliebigen Dozenten vom Katheder zu entfernen, ging der dadurch plötzlich Berühmtgewordene nach Göttingen, nachdem er erst eine Schutzschrift des angefeindeten Werkes und Beiträge zu einer reinseelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheiten, beide Leipzig 1824, veröffentlicht hatte. Während seiner Göttinger Dozentur liess er seine psychologische Hauptschrift Psychologische Skizzen (2 Bde., 1825 bis 1827) und das Verhältniss von Leib und Seele (1826) erscheinen. Nach Berlin zurückgekehrt, gab er ausser seiner Bearbeitung von *Benthams* Grundsätzen der Civil- und Kriminalgesetzgebung (Berlin 1830) schnell nach einander seine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft (*Kant* und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, Berlin 1832), seine Logik, 1832 (die ausführlicher als System der Logik in zwei Bänden, Berlin 1842, erschien), die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben (Berlin 1833) und sein Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft (Berlin 1833) heraus. (Als dieses letztere im Jahre 1845 in zweiter Auflage erschien, gab *Beneke* zugleich seine Neue Psychologie heraus, eine Reihe von Aufsätzen, in denen er sich auch über sein Verhältnis zu anderen Psychologen ausspricht). Ihm folgte Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bde., Berlin 1835/36 (2. Aufl. 1842) mit den dazu gehörigen Erläuterungen u. s. w. (Berlin 1836), ferner Unsere Universitäten u. s. w. (1836). Dann erschienen die Grundlinien der Sittenlehre (2 Bde. 1837, 1840) und die unvollendet gebliebenen Grundlinien des Naturrechts (1838), zusammen als Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie, und das System der Metaphysik und Religionsphilosophie (1840), die Reform und Stellung unserer Schulen (1848). Die Pragmatische Psychologie (1850), das Archiv für pragmatische Psychologie (Jahrgang 1851—53) und das Lehrbuch für pragmatische Psychologie suchen die Psychologie in ihrer neuen Begründung für das praktische Leben fruchtbar zu machen. Ausser den hier angeführten Schriften hat *Beneke* eine grosse Anzahl von Rezensionen geschrieben, namentlich über ausländische Philosophie und über psychologische Werke der deutschen. Er war ein fleissiger Mitarbeiter an einigen Zeitschriften.

2. *Beneke* hat oft, u. a. in der Jubeldenkschrift ausgesprochen, dass in der wahren Philosophie die Engländer, Franzosen, ja die Italiener uns voraus seien, weil wir den Bruch mit der Scholastik nicht so gründlich durchgeführt haben, sondern unsere Philosophie Spekula-

tion geblieben sei, d. h. den Wahn hege, dass man durch Begriffe die Existenz erfassen könne, womit denn sogleich auch die falsche Ansicht nahegelegt war, dass die richtige Methode die sei, welche aus dem Allgemeinen das Besondere ableite. Schon *Bacon* hatte in dem, was er von der Erfahrung und der induktiven Methode sagt, das Richtige angedeutet; und die englischen und französischen Philosophen haben wenigstens nicht mehr vergessen, dass Philosophie Erfassen des Wirklichen sein soll. Unter den Deutschen hat durch genaue Analysen und glückliche Synthesen *Kant* sich Verdienste erworben; aber sein Grösstes, die Beschränkung der Erkenntnis auf das Erfahrungsgebiet sowie das Appellieren an das gewöhnliche (sittliche) Bewusstsein, haben seine Nachfolger vergessen, und nur die Überreste von Scholastik, an der seine Lehre laboriert, weiter ausgebildet. So vor allen *Fichte*, der eigentliche Urheber aller der Verirrungen und Überspanntheiten, an denen seitdem die deutsche Philosophie gekränkelt hat. Ähnlich *Schelling*, der ihn ergänzt, und *Hegel*, der zu ihm zurückkehrt. Die einzigen, die wenigstens Winke zum Besseren geben, waren *Aenesidem-Schulze* und *Jacobi*, weil sie sich der Schottischen Schule annäherten. Die Philosophie ist reine Erfahrungswissenschaft, und unterscheidet sich von der Physik nur dadurch, dass sie sich auf innere Erfahrung stützt. Darum bildet ihren Inhalt nur das im Bewusstsein Gegebene; sie hat sich stets an dem gemeinen Bewusstsein zu orientieren und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, dass sie die sehr komplizierten Vorgänge, aus denen es besteht, bis in ihre einfachsten Bestandteile hinauf analysiert, und wieder, was in ihm als Vereinzeltes gegeben ist, synthetisch zu einem System verbindet. Durch ihr Anknüpfen gerade an die innere Erfahrung ist die Philosophie vor den Ausschreitungen des Sensualismus und Materialismus sicher; und hier erkennt sie die Berechtigung *Kants* an, alles in der äusseren Erfahrung Gegebene als Erscheinung zu fassen. Dagegen ist es als ein durchgeführter Skeptizismus anzusehen, wenn *Kant* durch seine falsche Ansicht vom inneren Sinn dazu kommt, auch die eigene Seele eine blosse Erscheinung zu nennen. Vielmehr was *Schopenhauer* von dem Willen sagt, ist auf das Ganze selbst, die ganze Seele auszudehnen! unsere Seele ganz allein erkennen wir, wie sie an sich ist; und dies hat *Descartes* gefühlt, wenn er behauptet, dass sie uns bekannter sei, als das durch die Sinne Wahrgenommene. Dieses letztere enthält nämlich entstellende Zuthaten des Sinnes, und wird darum nicht perzipiert wie es ist. Solche Zuthat ist z. B., wo wir sehen und tasten, der Raum oder das Ausgedehntsein in Länge, Breite und Tiefe. Wenn *Kant* dies als Form jedes äusseren Sinnes nimmt, so vergass er, dass weder das Gerochene noch das Geschmeckte lang, breit und tief ist. Noch viel weniger ist

es die unmittelbar perzipierte Seele, die also kein Wo hat oder immateriell ist; denn unter Materiellem versteht man das Räumliche. Damit ist nicht nur der Widersinn des groben Materialismus, sondern auch der Irrtum derer aufgedeckt, welche zur Erklärung psychischer Vorgänge immer ihre Zuflucht zu leiblichen nehmen, und also das uns Bekanntere aus uns Unbekannterem klar machen wollen. Vielmehr da es zunächst keine einzige Vorstellung giebt, in der das An-sich des Vorgestellten gewusst wird, als die des eigenen psychischen Seins, so muss von da aus der Versuch gemacht werden, zur Erkenntnis des Unbekannten vorzudringen, also zunächst unserer Leiblichkeit, d. h. unser selbst als Erscheinung oder als Ausgedehnten. Da sollte schon der Umstand, dass es keine leibliche Entwicklung giebt, die nicht gelegentlich zu einer bewussten (psychischen) werden kann, uns ein Fingerzeig sein, dass was wir von unserem Leibe durch die Sinne wahrnehmen und gewöhnlich unseren Leib nennen, nur Zeichen und Repräsentant sein möchte von einem inneren (Dahinter- oder Ansich-) Sein des Leibes, das aus Kräften bestände, die von den die Seele konstituierenden zwar verschieden, aber ihnen doch gleichartig wären. Die Gewissheit des eigenen psychischen Selbstes, verbunden mit den Wahrnehmungen der eigenen Leiblichkeit, führt dann zu der auf Analogie gegründeten Gewissheit anderer Seelen gleich uns. Und wieder werden wir von der einmal erkannten Leiblichkeit aus noch weiter herabsteigen können, zu dem bloss Körperlichen, in dem wir dann ebenso als Grund seines Erscheinens Kräfte, d. h. Seelen- oder Geistartiges werden supponieren müssen. Wenn *Beneke* und seine Verehrer, weil hier die Körperlichkeit aus (geistartigen) Kräften erklärt wird, diese Ansicht dem diametral entgegengesetzten Verfahren der Materialisten gegenüber Spiritualismus nennen, und sich dess rühmen, dass während der Materialismus in der Seele potenziertes Leibliches sehe, hier der Leib zu untergeordnet Seelischem werde, so vergassen sie vielleicht zu sehr, dass der Unterschied zwischen $a = b^n$ und $b = \sqrt[n]{a}$ nicht sehr gross ist. Gewiss aber ist, dass bei dieser Ansicht der Einfluss des Leibes auf die Seele und umgekehrt, namentlich aber die Bedeutung des Schlafes für die Seele viel leichter erklärt werden kann, als von manchem anderen Standpunkte aus. Als das eigentlich Charakteristische und Neue in *Benekes* Standpunkt muss viel weniger dies angesehen werden, wie er sich zum Materialismus und Spiritualismus stellt, als, wie er dies selbst stets ausgesprochen hat, dass er als den Anfangspunkt und das Fundament der Philosophie die Psychologie ansieht, und zwar die Psychologie, welche er die neue nennt, weil sie, die bisherigen Irrwege vermeidend, ganz dem Beispiele der Naturwissenschaft folgt, und ganz wie sie zu den gegebenen Thatsachen die Ge-

setze, zu diesen was sie verständlich macht aufsucht. Bei diesem Psychologismus (wie wir seine Lehre am liebsten nennen möchten) muss es ihm natürlich als eine Verkehrtheit erscheinen, wenn *Herbart* die Psychologie auf Metaphysik gründet. Vielmehr ist die letztere, wie alle anderen philosophischen Wissenschaften, nur angewandte Psychologie. Das logisch Richtige und Unrichtige, das Schöne und Hässliche, das Sittliche und Unsittliche, kurz alles, was Problem der Philosophie werden kann, ist zunächst gegeben als ein psychischer Akt oder ein Seelengebilde; und mit der klaren Erkenntnis, welche Form und Entstehungsweise diese Gebilde in allen Menschen haben, besitzen wir eine Logik, Ästhetik, Moral. Eben darum aber wird es zweckmässig sein, bei der Darstellung der Benekeschen Lehren nicht nur, was selbstversändlich, seine Psychologie zuerst zu betrachten, sondern ähnlich wie es bei *Kant* geschah, wo (§ 299, 5) die Metaphysik der Natur an die transscendentale Analytik, die der Sitten an die transscendentale Dialektik angereiht wurde (§ 300, 6), immer bei dem Punkte seiner Psychologie, an den seine Darstellung einer anderen Disziplin anknüpft, eine kurzen Abriss dieser einzufügen.

3. Als auf die Hauptquellen seiner Psychologie verwies *Beneke* selbst den Fragenden, der in seine Lehre einzudringen verlangte, auf die Skizzen und das Lehrbuch, wobei er es von der Individualität des Lesers abhängig machte, ob die ausführliche, aber mehr aphoristische Darstellung jener, oder die knappere, aber systematischere des letzteren zum Anfange die bessere sei. Wir halten uns hier besonders an das Lehrbuch. Als Vorläufer der neuen Philosophie werden darin anerkannt *Locke*, weil er die angeborenen Begriffe, *Herbart*, weil er die alte Lehre von den Seelenvermögen vernichtet habe. Leider hat sich an *Lockes* Leistung der Irrtum angeschlossen, dass die Seele eine *tabula rasa*, an die Herbartsche der, dass die Seele einfach sei und ihr gar keine Vermögen beizulegen seien. Vielmehr geschieht in der Seele nichts so, dass sie sich ganz passiv verhielte. Dem Reiz begegnet ein Empfangen oder Aneignen. Da dieses, wie jedes Geschehen, zu seinem Grunde eine Kraft oder ein Vermögen haben muss, und da ferner verschiedene Reize empfangen werden, so müssen in der Seele viele Urkräfte oder Urvermögen angenommen werden, welche ihre elementaren Bestandteile sind. Schon in jedem Sinne müssen wir eine Vielheit von solchen Vermögen Reize zu empfinden annehmen; um wie viel weniger dürfen wir daher die Seele für etwas Einfaches ansehen. Um diese Urvermögen zu finden, muss man zuerst die gegebenen Thatsachen auf gewisse Grundgesetze alles Geschehens zurückführen, die von den komplizierten Prozessen der ausgebildeten Seele aus durch Rückschlüsse gefunden werden. Da zeigt sich nun, dass wo der gleich-

sam hungrigen Empfänglichkeit der (sättigende) Reiz begegnet, sinnliche Empfindungen, d. h. psychische Elemente entstehen, zu denen die Reize verarbeitet wurden. Ferner werden, wie das Faktum der Empfänglichkeit für neue Reize beweist, von der Seele fortwährend neue Urvermögen angeeignet, oder, was dasselbe heisst, sie wachsen ihr zu. Wofür sie früher nicht empfänglich war, dafür zeigt sie später ein Vermögen. Das Produkt der Reize und der (ersten sowohl als nachgewachsenen) Urvermögen kann Akt oder Gebilde der Seele genannt werden. Da in einem solchen die beiden Faktoren bald fester bald minder fest, d. h. beweglich mit einander verbunden sind, so ist es ein (drittes) Grundgesetz des psychischen Lebens, dass die beweglichen Elemente aller Seelengebilde sich gegen einander auszugleichen, in einander überzufliessen streben. Das Faktum der Reproduktion verschwundener Vorstellungen, welches beweist, dass das allgemeine Naturgesetz, nach dem einmal Entstandenes fortdauert, bis es infolge besonderer Ursachen wieder vernichtet wird, auch die in der Seele entstandenen Gebilde beherrscht, dieses Faktum wird durch jenes dritte Grundgesetz erklärt. Ein Bewusstes nämlich kann von seinen beweglichen Elementen so viel überfliessen lassen, dass es als Unbewusstes oder als Spur in der Seele bleibt. Weil es die Möglichkeit zur Reproduktion enthält, diese Möglichkeit aber eine gewordene ist, deswegen kann sie in Unterschiede von der Anlage Angelegtheit genannt werden. Spur also oder Angelegtheit ist dasselbe, nur in verschiedener Beziehung (rück- oder vorwärts gewandt) gedacht. Ganz wie die Urvermögen vor dem Reize diesem zu-, nach demselben ihm nachstreben, so bleibt auch das zur Spur (d, h. zum Mittleren zwischen Produktion und Reproduktion) gewordene Gebilde der Seele als Strebung in ihr, so dass eigentlich die Seele aus lauter Strebung besteht. Die Verbindung teils der bewussten psychischen Gebilde, teils der Spuren unter sich und unter einander steht unter dem (vierten und letzten) Grundgesetz, nach dem die Gebilde der Seele sich nach dem Masse der Gleichheit anziehen, oder in dem, worin sie sich gleich, eine engere Verbindung anstreben; ein Gesetz, dessen Geltung wir bei der witzigen Kombination, der Gleichnisbildung und sonst erfahren. Ausser den Urvermögen und diesen vier Grundprozessen ist als ursprünglich uns angeboren nur noch ihre verschiedene Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit zu statuieren. Alle sonstigen (Talent- und Genie-) Unterschiede sind entstandene, und lassen sich aus der Kombination jener elementaren Seelengebilde ableiten. Die Kräfte und Vermögen der ausgebildeten Seele bestehen nur aus Spuren der früher erregten Entwicklungen; darum können sie aus diesen konstruiert werden. Umgekehrt aber kann aus ihnen (rückwärts) auf das ursprüngliche Seelesein geschlossen

werden. Auf diesem letzteren Wege kommt man dazu, den Unterschied der menschlichen Seele von der tierischen in ihre Geistigkeit, d. h. in ihr klareres oder umfassenderes Bewusstsein zu setzen. Unter diesem ist aber nicht etwas Ursprüngliches oder Angeborenes zu verstehen, sondern es ist geworden; auch nicht etwas absolut, sondern nur etwas graduell von dem Un- oder Noch-nicht-Bewusstsein Unterschiedenes, nämlich jener Grad und jene Klarheit des Vorstellens, Fühlens u. s. w., die mit der Erregtheit oder der Stärke des psychischen Seins zusammenfällt. Tiere erheben sich nie, Kinder erst spät dazu; und es ist unmöglich genau den Punkt anzugeben, wo die Bewusstseinsnähe dem Bewusstsein Platz macht.

4. Für das Erreichen des Grades von Klarheit, den wir Bewusstsein nennen, sind von der grössten Wichtigkeit, was *Beneke* die Bildungsformen der Seele nennt. Darunter versteht er die verschiedenen Verhältnisse, in denen die beiden Faktoren eines Seelenaktes (-Gebildes) zu einander stehen können. Er unterscheidet fünf solcher Formen: bei zu geringem Reize strebt das aufnehmende Vermögen nach höherer Erfüllung und tritt Unlust hervor; die Angemessenheit des Reizes zur Anfüllung des Vermögens giebt die Empfindungen und gewöhnlichen Wahrnehmungen oder, allgemeiner ausgedrückt, die Grundform des Vorstellens; ausgezeichnete Fülle des Reizes giebt das Grundverhältnis für die Lustempfindungen; sein allmähliches Anwachsen zum Übermass giebt die Grundform des Überdrusses oder der Abstumpfung; endlich sein plötzliches Übermass die des Schmerzes. Von diesen Bildungsformen können die Vorstellungen am schnellsten und leichtesten den Grad und die Klarheit erreichen, die wir Bewusstsein nennen. Darum werden die Vorstellungsgebilde zuerst und am ausführlichsten behandelt, die anderen aber, die affektiven oder Stimmungsgebilde, später und minder ausführlich. Der Unterschied zwischen beiden begründet den Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Verhalten, der aber nicht berechtigt, mit der alten Philosophie die in der ausgebildeten Seele vorkommenden, sehr komplizierten Vorgänge des Denkens und Wollens ohne weiteres auf zwei erdichtete Vermögen zurückzuführen. Solche giebt es gerade so wenig wie eine *fuga vacui* in der Natur. Wie diese vergessen ist, seit man zurückgegangen ist auf die einfachsten Vorgänge, die den komplizierteren zu Grunde liegen, so ist es Zeit, die Vermögen, die nur hypostasierte Klassenbegriffe sehr zusammengesetzter Erscheinungen sind, zu verbannen, und den Versuch zu machen, ob nicht aus Reizen, Spuren und dem Überfliessen ihrer Elemente jene Vorgänge erklärt werden können. Diesen Versuch macht *Beneke* zuerst dort, wo er die Produktion und Reproduktion der einzelnen Empfindungen und Wahrnehmungen betrachtet und zu dem

Resultate kommt, dass anstatt von einer Gedächtniskraft zu sprechen, man viel eher jeder Vorstellung ihr eigenes Gedächtnis, d. h. Streben zur Reproduktion, beizulegen habe. Gleiches gilt von der Erinnerungs- und Einbildungskraft, mit welchen Worten man nur dann einen vernünftigen Sinn verbindet, wenn man bei Gedächtnis an die Reproduktionen denkt, bei denen die Stärke, bei Erinnerung an die, bei welchen Lebendigkeit, bei Einbildungen an die, wo Reizempfänglichkeit die begünstigende Naturgabe ist. (Übrigens beschränkt er hier wie auch sonst die Unterschiede der angeborenen Begabung auf sehr enge Grenzen). Während im zweiten und dritten Kapitel des Lehrbuchs, wo die Produktion und Reproduktion der Vorstellung besprochen wird, immer auch auf die affektiven Bildungsformen Rücksicht genommen wird, weil auch Stimmungen sich reproduzieren und Begehren eigentlich Gedächtnis für Lustempfindungen ist, trennt *Beneke* im vierten und fünften Kapitel, wo die Kombinationen der einzelnen Gebilde zur Sprache kommen, viel strenger. Das erste dieser beiden Kapitel betrachtet die Kombination gleichartiger Vorstellungen zu Begriffen, und liefert damit das Fundament, auf dem er sein System der Logik aufbaut. Indem er als das Objekt der Logik das Denken bestimmt, sondert er doch die psychologische und logische Betrachtung des Denkens so von einander, dass jene bloss darstelle, was im Denken geschehe, diese auch den idealen Gesichtspunkt festhalte, zeige was geschehen solle, und also Kunstlehre sei. Davor dass sie in der Luft schwebende Gesetze gebe, schütze sie sich durch die psychologisch-genetische Auffassung und Lösung ihrer Probleme. Demgemäss wird zuerst gezeigt, dass durch Zusammenschmelzen gleichartiger Vorstellungen sie eine solche Stärke und Klarheit gewinnen, dass sie zu Begriffen werden, deren Besitz das ist, was man Verstand nennt. Da sie selbst nur enthalten, was in jenem Verschmelzungsprozess aus den besonderen Vorstellungen in sie hineinging, so hat auch der Verstand und die Denklehre lediglich mit solchem zu thun, was sich aus jenen Vorstellungen ergiebt, wird daher nicht prätendieren, aus den Begriffen das Besondere abzuleiten. Der Gang, den die Logik nimmt, ergiebt drei Hauptteile. Im ersten werden die dem Denken eigentümlichen Formen (Begriff, Urteil, Schluss) abgehandelt. Im zweiten wird das von den Grundlagen der Erkenntnis Hinzugegebene betrachtet, sowie das, was das Denken daraus macht, d. h. die Grundlagen und die Ausbildung der Erkenntnis. Zur Ergänzung beider Untersuchungen werden dann die Fälle zusammengestellt, wo das Denken und Erkennen im Zusammenhange mit anderem als sie steht, d. h. es wird das Zusammenwirken des Inneren und Äusseren betrachtet. Aus dem ersten Hauptteil, welcher dem entspricht, was sonst Elementarlehre heisst, ist

zu bemerken, dass *Beneke* das Zusammenschmelzen der Vorstellungen zum Begriffe nicht mit dem Urteil identifiziert, und daher die tadelt, welche fordern, dass mit dem Urteil begonnen werde; weiter dass er in jedem Urteil den Prädikatbegriff in der Vorstellung, die das Subjekt bildet, schon liegen, es also analytisch sein lässt; endlich dass er die bisherige Lehre von den Schlussfiguren zu sehr auf bloss sprachliche Unterschiede sich stützen lässt, während die Einsicht, dass die Substitution, die man Schluss nennt, nur dort stattfinden kann, wo der neue Bestandteil in keiner Weise über den alten hinausgeht, also er entweder mit diesem dasselbe oder ein Teil von ihm ist, einen durchaus regelmässigen Schematismus ergiebt und das Werden der Schlüsse anschaulich macht. Das wichtigste Resultat ist, dass durch alle diese Formen nie ein neuer Inhalt, sondern nur grössere Klarheit der Vorstellungen gewonnen wird. Wie man zu jenem kommt, zeigt der zweite Hauptteil, die Erkenntnislehre, welche also im Gegensatz zu der klar machenden Analyse die unsere Erkenntnis erweiternden Synthesen betrachtet, darum aber auch oft an die metaphysischen Untersuchungen streift. Die Induktion, die Kombinationsschlüsse, die Hypothesen, endlich die wissenschaftlichen Methoden bilden hier die hervorstechenden Gegenstände. Der dritte Hauptteil, der das Gesamtleben des Denkens und Erkennens betrachtet, untersucht zuerst das Denken, wie es bestimmt ist, das Sein aufzufaffen, also in objektiver Beziehung oder als Erkennen, und geht hier auf die verschiedenen Vollkommenheiten der Erkenntnis, die Allgemeingleichheit, Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit näher ein; woran sich dann weiter die Untersuchungen über die Gliederung der Wissenschaft und das Verhältnis vom Wissen und Glauben schliessen. Dann kommt die Entwicklung des Denkens von ihrer subjektiven Seite zur Sprache, so dass Ratschläge hinsichtlich der Aneignung und Steigerung der Denkkräfte gegeben, und die hauptsächlichsten Hindernisse dabei durchgenommen werden. Rückblicke auf das bisher Entwickelte dienen zu ihrer Begründung.

5. Gerade wie die Untersuchungen des vierten Kapitels das Fundament der Logik geliefert hatten, so sucht das fünfte Kapitel des Lehrbuchs die Metaphysik zu begründen, die ebenfalls von *Beneke* in einem eigenen Werke behandelt ist. Wie für die Logik der Begriff, d. h. die Kombination gleichartiger Vorstellungen den Ausgangspunkt bildete, so hat es die Metaphysik mit dem zu thun, was sich aus der Verbindung ungleichartiger Vorstellungen, d. h. aus den Vorstellungs-Gruppen und -Reihen ergiebt. Mehr als bei irgend einem Teil der Philosophie springt der Zusammenhang mit der Psychologie gerade hier in die Augen. Gleich das erste Grundproblem der Metaphysik,

welches das Verhältnis des Vorstellens zum Sein betrifft, kann nur mit Hilfe der Psychologie gelöst werden. Die Einwände des Idealismus sind zu schlagend, als dass man mit dem gewöhnlichen Realismus meinen dürfte, dass unser Vorstellen ganz dasselbe enthalte wie das Sein. Auf der anderen Seite ist der „volle" Idealismus sowohl dort, wo er (Kantisch) bezweifelt, als da, wo er mit *Fichte* leugnet, dass es irgend ein Sein für uns gebe, ebenso unhaltbar. Dass wir einen Begriff des Seins haben, ist, da Begriffe nicht erdacht, sondern aus Anschauungen gemacht werden, ein Beweis, dass wenigstens ein Sein uns gegeben ist. Das ist das unseres Selbstes; und wie von da aus das Sein anderer Menschen, weiter selbstloser Dinge zwar nicht erschlossen, sondern instinktartig, aber immer auf mittelbarem Wege gewiss wird, ist oben gezeigt. Dass wir also nicht nur Wirkungserkenntnisse haben oder auf Erscheinungen gewiesen sind, sondern auch Seinserkenntnis besitzen, oder das An-sicherkennen, ist dargethan, und die Möglichkeit der Metaphysik bewiesen. Nach Lösung dieses Problems hat die Metaphysik (zweiter Hauptteil) die Formen und Verhältnisse zu untersuchen, welche Anspruch auf Realität machen. Hier sind die wichtigsten: erstlich das allgemeine Grundverhältnis des Dinges und seiner Eigenschaften (der Substanz und der Accidenzien); an dieses schliessen sich als mehr äusserliche Raum und Zeit, als mehr innerliche und aktive die Kausalverhältnisse. Was nun das erste dieser Verhältnisse, das Ineinander, betrifft, so ist uns in dem Selbst, von dem allein wir eine metaphysisch wahre Erkenntnis haben, ein Zusammen (von Urvermögen, Angelegtheiten u. s. w.) gegeben; und wir übertragen es auf die Aussenwelt so, dass wir in dem erscheinenden Ineinander ein demselben analoges an sich Ineinander-Sein hypothetisch voraussetzen, und nun Substanz und Accidenzien, d. h. Ganzes und Bestandteile oder Bleibendes und Wechselndes unterscheiden. Bei Gelegenheit der in uns selbst gegebenen Einheit wird auch das wichtige psychologisch-metaphysische Problem des Ich besprochen und gezeigt, dass obgleich das Vorstellende sowohl als das Vorgestellte stets wechseln, eines doch konstant bleibe: dass sie beide eins sind. Diese Identität, die sehr spät entsteht, ist als das eigentlich Bleibende anzusehen. Ein Widerspruch liege durchaus in ihr nicht. Wie bei Gelegenheit dieses ersten Grundverhältnisses *Beneke* stets gegen Behauptungen *Herbarts* direkt und indirekt polemisiert, so gegen *Kant*, wo er auf Raum und Zeit kommt. Die Notwendigkeit der Raumvorstellung beweise nicht, dass sie *a priori* vor aller Erfahrung in uns liege; denn auch entstandene Vorstellungen können so fest werden, dass man sie nicht abthun kann. Auch sei es unrichtig, von einem äusseren Sinne zu sprechen, da es fünfe gebe, von denen nur zwei uns ihre

Objekte als ausgedehnt fassen lassen und uns dahin bringen, von dem vielen Ausgedehnten den Begriff der Ausdehnung zu abstrahieren, der dann zwar allen (neuen) Erfahrungen vorausgehe, selbst aber aus der Wahrnehmung stamme. Übrigens folge daraus, dass Gesicht und Getast das Wahrgenommene zu einem Ausgedehnten macht, gar nicht, dass dem Raum alle objektive Realität abgehe. Unser Selbsbewusstsein lehrt uns ein reales (freilich nicht räumliches) Nebeneinander (der Vorstellungen u. s. w.) in uns kennen; und vieles spricht dafür, dass ein diesem verwandtes in den Dingen an sich gleichfalls sich finde, dem Sehenden aber zu einem räumlichen werde. Die Zeit mit dem Raume zusammenzustellen, dazu sei *Kant* durch seine falsche Theorie vom inneren Sinn sowie durch Liebe zur Symmetrie gebracht; vielmehr sei das Nach-einander Form alles Geschehens, der erscheinenden sowohl als des An-sich-Geschehens, das wir in uns wahrnehmen. Wie *Herbart* und *Kant* bei Erörterung dieser beiden Verhältnisse, so wird *Hume* bei Gelegenheit des dritten, der Kausalität, bestritten. Die Thatsache, dass wir uns Vorstellungen präsent machen, erweist, dass wir Kausalität sind, macht also dies Verhältnis zu einem (innerlich) Gegebenen, welches dann, ganz wie oben die Inhärenz, durch Übertragung in dem ausser uns Seienden, wo wir eine Zeitfolge sehen, hypothetisch vorausgesetzt wird. Dass wir aber schon beim ersten Male nich tzweifeln, dass wir die Vorstellung hervorriefen, widerlegt die Humesche Gewohnheitstheorie. Obgleich *Beneke* es oft ausgesprochen hat, dass die Religion nicht bloss auf theoretischer, sondern ebenso auf praktischer und ästhetischer Basis ruhe, so hat er doch seine Religionsphilosophie als dritten Hauptteil der Metaphysik einverleibt. Damit ist die Frage in den Vordergrund gestellt, in wie weit es in der Religion ein wirkliches, d. h. objektiv begründetes Wissen giebt. Da sich die Religionsphilosophie, wie überhaupt die Philosophie, auf das allgemein-menschlich Geltende zu beschränken hat, so bleibt die Rücksicht auf die positiven Religionen ausgeschlossen, und beschränkt sich die Untersuchung auf das Dasein und Wesen Gottes und auf die Fortdauer der Seele. Die letztere Untersuchung ist, weil die Seele uns gegeben ist, die näher liegende und leichtere; darum ist mit ihr zu beginnen. Sie ergiebt, dass die materialistischen Einwände gegen die Unsterblichkeit alle nicht schlagend sind, weil aus der Abnahme des äusseren Seelenlebens kein Schluss zu ziehen ist auf das innere (unbewusste) Seelesein, und die Abhängigkeit der Seele vom Leibe sehr gut der gleichen könnte, mit der die Pflanze vom Boden abhängt, den sie verzehrt. In diesem Falle ist es gar nicht unmöglich, dass die Pflanze, in anderen Boden versetzt, fortwachse, oder auch dass aus ihr als dem mütterlichen Boden Neues hervorwachse. Was dann endlich die Erkenntnis

Gottes betrifft, so wird *Beneke* nicht müde *Kant* zu rühmen, dass er die Unmöglichkeit dargethan habe, durch Begriffe zur Existenz zu gelangen. Da uns aber doch Gott nicht ein Gegebenes ist, so fragt sich: von welchem Gegebenen gehen wir aus, wenn unser Denken uns auf den Urgrund alles Seins führt? Die Antwort ist: von dem Bruchstückcharakter alles Gegebenen. Dieser nötigt uns eine Ergänzung zu setzen und dieser Prädikate beizulegen, die teils vom Sein überhaupt, teils von der Natur, teils von uns selbst hergenommen sind. Weder der Materialismus noch der Pantheismus leistet das, was man am meisten durch den Theismus erlangt, der sich freilich mit dem Bekenntnis bescheidet, dass hier nur sehr wenig gewusst, desto mehr geglaubt und geahnt wird. Letzteres gründet sich besonders auf Gefühle, unter denen das Gefühl der Abhängigkeit nicht die Religion ist, sondern vielmehr das, worüber die Religion erhebt.

6. Wie für die Logik und Metaphysik als die Hauptteile der theoretischen Philosophie die Lehre von der Verschmelzung und Gruppierung der Vorstellungen das psychologische Fundament bildete, so für die übrigen Teile der Philosophie, und insbesondere für die praktische Philosophie und Ästhetik, was von den Kombinationen der affektiven (Stimmungs-) Bildungsformen gelehrt wird. Von diesen lässt das Lehrbuch die Strebungen (Kap. 6) den Gefühlen (Kap. 7) vorausgehen, während die Skizzen mit der Naturlehre der Gefühle beginnen. Wie *Beneke* bisher der Lehre von einem die Begriffe erzeugenden angeborenen Verstande u. s. w. stets die entgegengestellt hatte, dass das Gedächtnis mit den einzelnen Reminiszenden, der Verstand mit den Begriffen erst entsteht und aus ihnen besteht, ganz so leugnet er jedes angeborene Begehrungs- und Gefühlsvermögen. Die ursprünglichen Strebungen, als welche die Urvermögen und Angelegtheiten sich erwiesen hatten, werden durch die Lusterinnerungen zum Begehren, und dieses zum Wollen, wenn sich ihm eine Vorstellungsreihe anschliesst, in der das Begehrte als verwirklicht vorgestellt wird. Die Summe der einzelnen Wollungen heisst der Wille, der also aus ihnen, nicht sie aus ihm abzuleiten. Das Entstehen des Wollens, der Neigungen, der Grundsätze u. s. w. aus den elementaren Seelengebilden giebt das Fundament für die praktische Philosophie. Nur sind hier zugleich die Gefühle zu berücksichtigen, die sich von den anderen Seelengebilden dadurch unterscheiden, dass sie nicht sowohl in einzelnen Akten bestehen, als vielmehr unmittelbares Bewusstsein eines Verhältnisses sind. Sie offenbaren uns nämlich den Gegensatz unseres Zustandes zu irgend einem Seelengebilde (der Gefühlsgrundlage), und sind, je auffallender der Kontrast, um so mächtiger. Wie die Vorstellungen und Begehrungen, so sind auch die Gefühle nur Kombi-

nationen der Urvermögen; alle drei unterscheiden sich unter einander auch dadurch, dass bei dem Entstehen der ersten die Kräftigkeit, der zweiten die Lebendigkeit, der dritten die Reizempfänglichkeit der entscheidende Faktor ist. Die Gefühle, die psychologische Basis für die ästhetischen Begriffe, sind für die praktische Philosophie von gleicher Bedeutung, da sie uns das sittlich Schöne und Erhabene verständlich machen, ja da in ihnen sich die sittlichen Verhältnisse zuerst offenbaren, erst später aus ihnen sittliche Begriffe, dann sittliche Urteile, endlich das System derselben, das Sittengesetz hervorgeht. Mit diesem, dem Kompliziertesten, zu beginnen, ist verkehrt. Es handelt sich zuerst darum, festzustellen, wonach wir den Wert der Dinge abschätzen. Nur nach den Steigerungen und Herabsetzungen der Seelengebilde, die durch sie veranlasst werden: wir ziehen vor, was unser Begehren u. s. w. steigert. Dies ist zunächst ganz subjektive Wertschätzung. Objektiven Wert schreiben wir dem zu, was bei der natürlichen Entwicklung allgemein-menschliche Wertschätzung geniesst. Darum gilt objektiv, dass die Empfindungen des Gesichts mehr Wert haben als die des Geschmacks, dass intellektuelle Beschäftigung höher steht als Sinnenlust u. s. w. Eben weil dieser Vorzug in dem Wesen der Seele begründet ist, eben deswegen kündigt er sich als zwingende Pflicht an, die, wie gesagt, zuerst gefühlt, dann erst begriffen wird. Aber auch hier hüte man sich, ein angeborenes sittliches Gefühl oder gar Gesetz zu erdichten. Das sittliche Gefühl, das Gewissen u. s. w., ist ein nach dem allgemeinen Entwicklungsgesetz Entstehendes. Nennt man dem einmal herrschenden Sprachgebrauche gemäss die höchste Entwicklung des Denkens sowohl als des Wollens Vernunft, so kann das Sittengesetz als Forderung der Vernunft bezeichnet werden. Nur vergesse man auch hier nicht, dass die Vernunft nichts Angeborenes ist, sondern dass sie nur in den klarsten Gedanken, geläutertsten Gefühlen und wertvollsten Wollungen besteht, dass der Mensch darum nicht Vernunftwesen ist, sondern dazu wird.

7. Ein Standpunkt, der bei jeder Untersuchung zu dem Resultate bringt, dass was man gemeiniglich als angeboren, wenigstens als angeborene Anlage, ansieht, ein Gewordenes oder Gemachtes sei, musste notwendig die Erziehung, als das absichtliche Vernünftigmachen, als sehr wichtig ansehen. Daher nicht nur der Fleiss und die Sorgfalt, mit der *Beneke* selbst die Erziehung- und Unterrichtslehre bearbeitet hat, sondern der Anklang, den seine Lehren besonders bei Pädagogen fanden. Unter diesen hat keiner mehr als *J. G. Dressler* (gest. 1867) auf die Verherrlichung seines Meisters hingearbeitet. Auch *Fr. Ueberweg* (geb. 1826, gest. als Professor in Königsberg am 9. Jan.

1871) ist zunächst von dieser Seite als einer bezeichnet worden, auf den *Beneke* nachhaltigen Einfluss gewonnen habe. Er beweist dies aber auch sonst; so namentlich in seiner Behandlung der Logik (System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn 1867, 5. Aufl. 1882). Begrüssten die Pädagogen freudig eine Lehre, die ihnen ein ungeheures Feld der Wirksamkeit versprach, da es nach ihr keine angeborenen Talente oder Genies, keine bösen Anlagen u. s. w. mehr gab, höchstens die Temperamentsunterschiede übrig blieben, so glaubten auch solche sich mit ihr befreunden zu können, deren religiöses Bedürfnis Befriedigung nur dort fand, wo die Selbstthätigkeit des Menschen auf ein Minimum zurückgeführt wird, beim Pietismus. Um so mehr, als *Beneke* stets gegen Überschätzung des Begriffs gesprochen, und in religiösen Materien auf Kosten des Wissens dem Glauben und Ahnen viel eingeräumt hatte. So seltsam es heute erscheinen mag: der Hass gegen die „Begriffsvergötterung" der Hegelianer brachte namhafte Theologen dazu, als „christliche Philosophie" Werke zu bezeichnen, in denen Benekescher Sensualismus mit Pietismus verschmolzen wurde. So geschah es u. a., als *Eduard Schmidt* (als Professor in Rostock gestorben) seine Schrift über das Absolute und Bedingte (Rostock 1834) herausgab, die in manchen Punkten an *Poiret* (§ 278, 4) erinnnert, aber ohne dessen Entschludigung bleibt, dass er die Konsequenzen des von ihm erst vorbereiteten Empirismus noch nicht kannte. Die Umrisse zur Geschichte der Philosophie, die *Schmidt* später schrieb (Berlin 1839), sollen zeigen, wie die Verirrung, dass die Philosophie zur Spekulation wurde, nur den negativen Nutzen gehabt hat, sie dem auf alles *a priori* verzichtenden Empirismus entgegenzuführen. Diese letztere Schrift ward von *Beneke* freudig begrüsst, als Beweis, dass es noch Denker gebe, welche die Modethorheit der Spekulation nicht mitmachten.

8. Dass auch diese Angriffe auf die ganze nachkantsche Philosophie von der Hegelschen Schule nicht unerwidert blieben, war begreiflich. *Beneke* wurde zuerst von *Schmidt* in Erfurt (1833, Febr.), dann von *Hinrichs* (1834, Dez.) rezensiert, und von dem einen ihm Missverstand *Kants*, Undank gegen die Leistungen von *Kants* Nachfolgern, undeutsches Verherrlichen ausländischer untergeordneter Weisheit vorgeworfen. Der zweite suchte ihm nachzuweisen, dass er, ohne es zu wissen, eine Menge von Kategorieen anwende, die durchaus nicht aus der Erfahrung stammten. *Schmidts* erste oben genannte Schrift rezensierte der Vefasser dieses Grundrisses (1834, September), so dass er nachzuweisen versuchte, dass die bis zum Extrem getriebene Trennung von Gegenstand und Vorstellung desselben nicht nur das Wissen unmöglich mache, sondern auch in eine Menge von Widersprüchen

verwickle. Natürlich bezogen sich diese Repliken besonders auf die Punkte, in denen *Hegels* Lehre angegriffen wurde. Was das Eigentümliche des Benekeschen Psychologismus ist, ward von der Schule nicht, oder doch nicht genug beachtet. Dies Unrecht sucht die vorstehende Darstellung gut zu machen; daher ihre Ausführlichkeit. Wenn dabei solches zur Sprache kam, was mit dem Auflösungsprozess der Hegelschen Schule gar nichts zu thun hat, und also in den zweiten Teil dieses Anhanges gehört, so diene zur Entschuldigung, dass ein Zerreissen des bei *Beneke* Vereinigten unnütze Wiederholungen zur Folge gehabt hätte.

9. Neben *Beneke* ist, nicht um damit anzudeuten, wie er zu seinen Ansichten kam, sondern wegen der von ihm selbst anerkannten Berührungspunkte mit jenem, *Otto Friedrich Gruppe* zu nennen. Geboren in Danzig im Jahre 1804, hat er viele Jahre der Berliner Akademie der Künste als Sekretär angehört, und ist als solcher im Jahre 1876 gestorben. Während seiner Studienzeit ein fleissiger Zuhörer *Hegels*, war er doch nie ein Anhänger von dessen Lehre. (In der anonym herausgegebenen Komödie die Winde, die eine geistreiche Persiflage *Hegels* ist, wollten einige die Mitwirkung *Lachmanns*, an den sich *Gruppe* früh angeschlossen hat, erkennen). Eine vielseitige Bildung befähigte ihn zu einer sehr Verschiedenes betreffenden Schriftstellerthätigkeit. Die Schriften über die tragische Kunst der Griechen (1834), über die römische Elegie (1838), über die Fragmente des Archytas (1840), die beiden Broschüren über akademische Lehrfreiheit (1842/43), die über die kosmischen Systeme der Griechen (1852) kommen hier nicht in Betracht, wohl aber sein Antäus, der 1831, kurz vor *Hegels* Tode erschien, sein Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert (1834), und seine bei *Schellings* Tode verfasste Schrift Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland (1855). In allen drei Schriften steht der Verfasser auf demselben Standpunkt. Nicht nur erklärt er gegen den Schluss der zweiten, dass alles, was sie enthalten, bereits im Antäus gesagt sei, sondern der elfte Abschnitt der dritten, ein Vierteiljahrhundert nach der ersten geschriebenen, enthält in einer klaren und vollständigen Übersicht die Hauptgedanken der beiden anderen noch einmal. Obgleich in dem Antäus, einem Briefwechsel zwischen einem enthusiastischen jungen Hegelianer und einem älteren Mann, der *Gruppes* Ansichten vertritt, der Angriff gegen die Hauptpunkte des Hegelschen Systems, die Methode, die Logik, die Naturphilosophie, Philosophie der Geschichte, Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie gerichtet ist, so ist doch die Bekämpfung dieses Systems nicht der einzige, ja kaum der Hauptzweck, sondern es soll in ihm als ihrem Kulminations-

punkte die ganze spekulative Philosophie, die Metaphysik überhaupt bekämpft werden. Unter dieser ist zu verstehen der Versuch, aus blossen Begriffen, sei es nun durch logische Schlüsse, sei es durch Konstruktion, Erkenntnisse zu schöpfen. Obgleich dieser Versuch nicht neu, vielmehr fast so alt ist wie die Philosophie (deren Geschichte eine Geschichte des Irrtums mit vereinzelten Lichtblicken ist), so ist er doch der pure Widersinn; und darum bildet die spekulative Philosophie den diametralen Gegensatz zur Wissenschaft. Die schlimme Bahn ward eingeschlagen, als die Eleaten dem sinnlich Wahrnehmbaren den Krieg erklärten, ein grosser Fortschritt im Irrtum gemacht, als *Plato* die durch Abstraktion gewonnenen Gattungen zum allein Wirklichen stempelte, und nun folgerichtig *Aristoteles* das irrige, vom Allgemeinen zum Einzelnen übergehende Denken für das wahre Erkennen ausgab. In der darauf folgenden Zeit herrschte *Aristoteles* durch sein Organon durch Jahrhunderte, und so blieb auch jener Irrtum herrschend, blieb es sogar, nachdem in *Bacon* einer jener seltenen Lichtblitze die Geschichte der Philosophie unterbrochen hatte. Eine Menge von Umständen vereinigen sich, um es erklärlich zu machen, ja zu entschuldigen, dass die Philosophen des Altertums zu so verkehrter Ansicht kamen. Erstlich war ihre Naturwissenschaft höchst mangelhaft, und machte namentlich das fast gänzliche Fehlen des Experiments bei ihren Untersuchungen es ihnen fast unmöglich, an dem Verfahren der Naturforscher sich zu orientieren. Dann kannte der Grieche nur eine einzige Sprache; und die seinige gehörte zu derjenigen, die man konkrete nennen kann, in welcher durch das enge Verwachsen ursprünglich getrennter Wörter der Reichtum grammatischer Formen die Verbindungsglieder unsichtbar machte, die unserer vergleichenden Sprachwissenschaft das geheimnisvolle Wesen der Sprache offenbart haben, das, einmal gefunden, heute jeder wiedererkennen kann, wenn er zusieht, wie unsere Kinder sprechen lernen. Endlich ward der Umstand, dass *Pythagoras*, *Plato* u. a. grosse Mathematiker waren, Veranlassung dazu, dass was innerhalb des mathematischen Gebietes berechtigt ist, auch ausserhalb desselben zum Schaden der Wahrheit geltend gemacht wurde. Mit dieser Verschiedenheit verhält es sich nämlich so: alle abstrakten Begriffe sind Hilfsausdrücke, Abkürzungen, die als Rechnungsvorteile vorgenommen und, um sie mitzuteilen, sprachlich ausgedrückt werden. Eben darum sind sie nur Zeichen für Werte, haben in sich selber keinen Wert, und dürfen nur so weit ausgedehnt werden, als sie noch in Beziehung zu dem Konkreten bleiben, von dem sie abstrahiert wurden. (Der gesunde Menschenverstand weiss das auch sehr gut und ergänzt den immer ungenauen Ausdruck je nach den Umständen, verschieden. „Gross“ heisst, je nachdem von einem

Menschen oder einem Hause die Rede ist, ganz verschiedenes). Wird nun diese Relativität der Begriffe vergessen, und werden sie als etwas Fertiges und Absolutes genommen, so giebt das den Fehler, der *ignorantia elenchi* heisst. Die Geometrie, weil sie die Begriffe nur auf das kleine Gebiet der räumlichen Quantität anwendet, diese nie aus den Augen verliert, macht diesen Fehler nie; aber nur, weil sie sich so beschränkt. Die Metaphysik, wo sie sich auf sie beruft und ihr nachfolgend feste Definitionen aufstellt u. s. w., will was Ausnahme ist zur Regel machen, und geht darum natürlich irre. Wie sie, so auch ihre Methodenlehre, d. h. das Aristotelische Organon. Ein neues Organon, wie es schon *Bacon* forderte, ist darum auch heute noch von Nöten.

10. Winke zu einer solchen Reformation der Logik giebt *Gruppe* in der zweiten der genannten Schriften, und wiederholt sie in der dritten. Die Logik soll eine Erkenntnistheorie sein. Sie fragt deswegen zuerst: wie entsteht überhaupt eine Erkenntnis? und erhält darauf die Antwort: durch diejenige Synthesis, die wir ein Urteil nennen. (Aus den Urteilen werden erst die Begriffe, nicht umgekehrt). Ein Urteil aber ist nicht, wie die meisten zu glauben scheinen, gleich den mathematischen Sätzen eine Gleichung (denn da könnte es umgekehrt werden); sondern wenn man, um seine Natur kennen zu lernen, an dem Thun der Physiker sich orientiert, so findet man, dass jedes Urteil eine Vergleichung eines Gegenstandes mit einem anderen ist, welcher letztere dadurch zum Prädikate wird (Glas ist elektrisch heisst: Glas ist wie Bernstein). Wird dabei zugleich auf den sprachlichen Ausdruck reflektiert und berücksichtigt, was vergleichende Sprachwissenschaft uns lehrt und Beobachtung der Kinder bestätigt (welche fragen: wie heisst des Onkels Johann?), so kommt man zu dem Resultate, dass in einer solchen Synthesis sowohl das Prädikat als das Subjekt eine andere Bedeutung bekommt, und dass eben darum Gattungen, Merkmale, kurz alle Begriffe nichts als Formeln sind, die eben weil sie abstrakt (d. h. abstrahiert) sind, nur den Anschein des Einfachen haben, und nur wenn man das richtige Verfahren auf den Kopf stellt, zum Ausgangspunkte gemacht werden können, wie dies von jeher die spekulative Philosophie gethan hat. Bestärkt wurde sie darin durch das Aristotelische Organon, das sich in seinem Betonen der Bejahung und Verneinung als Abkömmling der Eleatisch-Platonischen Dialektik, in seiner Syllogistik als durch Überschätzung des mathematischen Verfahrens befangen erweist, übrigens auch mit sich selbst in Widerspruch gerät, indem es die Induktion dem Syllogismus bald entgegenstellt, bald unterordnet. Wohin die an seine Regeln sich haltende spekulative Philosophie gerät, lässt sich schlagend an den Ansichten

über Zeit und Raum nachweisen, wo von dem Chaos des *Hesiodos* bis auf *Kants* und *Hegels* Theorieen blosse Verhältnisse unter den Dingen zu Existenzgründen der Dinge gemacht werden. Die Steigerung der spekulativen Behauptungen zu den Hegelschen Widersinnigkeiten, dass der Begriff nicht mehr Geschöpf unseres Denkens, sondern der Schöpfer, dass die *contradictio in adjecto* Beweis der Wahrheit sei u. s. w., ist ein entschiedenes Verdienst. Denn dadurch ist ein Wendepunkt eingetreten und eine Philosophie in Aussicht gestellt, die freilich weder ein System sein noch eine Metaphysik und Religionsphilosophie enthalten wird, dagegen aber, indem ihr die gegebene wirkliche Welt der Ausgangspunkt ist, zur Wissenschaft (das Wort so genommen wie Franzosen und Engländer es nehmen) in einem freundlichen Verhältnis stehen wird.

11. Wie *Benekes,* so wurden auch *Gruppes* eigentümliche Lehren von der Hegelschen Schule wenig berücksichtigt. Zwar erschien eine Rezension von *Rosenkranz* in den Berliner Jahrbüchern über den Wendepunkt, die aber gerade auf die positiven Behauptungen weniger einging. Auch in der Philosophie erfuhr *Gruppe,* was ihm in dem philologischen Gebiete nicht erspart blieb, dass das blosse Faktum einer Thätigkeit in verschiedenen Gebieten den Verdacht des Dilettantismus hervorruft. In beiden Gebieten hat mancher, der ihn so nennt, dies nicht für ein Hindernis gehalten, sich dies und jenes von ihm anzueignen.

B. Erscheinungen im religionsphilosophischen Gebiete.

§ 335.

1. Dass *Weisse* sich mit dem Inhalt der Hegelschen Logik und der von ihr angeratenen Methode im Einklange erklärt, *Fichte, Fischer,* ja eigentlich auch *Braniss* mit der letzteren sich einverstanden gezeigt hatten, und doch eine ganz andere Natur- und Geistesphilosophie teils forderten, teils gaben, während *Günther* und *Pabst* bei ganz anderer Logik und Methode zu einer Naturphilosophie kamen, deren Übereinstimmung mit der Hegelschen sie zugaben, besonders aber, dass *Göschel* und *Schaller* als Verteidiger der Hegelschen Schule auftraten und die dialektische Methode nicht anwandten, musste die stolze Verkündigung von dem unerschütterlichen Fundamente der Philosophie und ihrer mit der Bewegung des Gegenstandes zusammenfallenden Methode mindestens als zweifelhaft erscheinen lassen. Wie dies erklärt, dass sich das Interesse an der Metaphysik, d. h. an dem Ersten, worin sich *Hegel* als Restaurator gezeigt hatte, zu verlieren anfängt, so dient wieder dies, dass die Hegelianer selbst anfingen sich nur mit dem zu

beschäftigen, worin der Meister zweitens reformiert hatte, zur Erklärung, warum so bald die Frage nach logischer Begründung und dialektischer Entwicklung als völlig gleichgiltig erschien.

2. Dieses zweite Restaurationswerk war darein gesetzt, dass, wie *Hegel* sich manchmal ausdrückt, sein System orthodox sei. Noch öfter kommt bei ihm die nach seiner eigenen Logik unhaltbare Formel vor, seine Philosophie habe mit der (christlichen) Religion denselben Inhalt, unterscheide sich nur hinsichtlich der Form. Was er in beiden Formeln meinte war, sein System setze wieder in Stand, nicht sowohl in der Bibellehre (denn den Johanneischen Prolog hatten auch *Kant* und *Fichte* reproduziert), als in dem kirchlichen Dogma und dem Symbol Vernunft nachzuweisen. Darum seine unablässigen Spöttereien über drei theologische Richtungen: über den Rationalismus, der die Religion nur in die Moral setzte, über den Supranaturalismus, der in den Dogmen nur Überliefertes, nicht Deduzirbares sieht, über die Gefühlstheologie, welche die subjektive Frömmigkeit an die Stelle des kirchlichen Bekentnisses setzt. So lange die Schule meinte, die Art, wie *Hegel* die Dogmen philosophisch reproduzierte, sei die allein richtige, konnte sie ein Bedürfnis einer Superrevision nicht haben; und daher beschränkt sich ihre Thätigkeit in dieser Zeit darauf, den Standpunkten, über welche der Meister gespottet hatte, zu beweisen, dass sie solchen Spott verdient haben. *Marheinekes* Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Dogmatik, die sogar ihm nicht befreundete Männer eine treffliche Grabschrift genannt haben, die dem dahingeschiedenen Rationalismus und Supranaturalismus gesetzt wurde, weist beiden ihre Einseitigkeit nach. *Isaak Rust* in seiner oft aufgelegten Schrift Philosophie und Christentum (Mannheim 1825) zeigt dem Rationalisten, *Göschel* in seinen früher (§ 329, 10) genannten Aphorismen dem schriftgläubigen Supranaturalisten, *Kasimir Conradi* (lebte und starb als Pfarrer in Derxheim) in seinem Selbstbewusstsein und Offenbarung (Mainz 1831) dem Gefühlstheologen, dass wenn sie sich richtig verstehen, sie zur spekulativen Theologie im Hegelschen Sinne übergehen müssen. Die Rezensionen in den Berliner Jahrbüchern von *Lehnerdt* über das Rustsche, von *Hegel* selbst über das Göschelsche Buch, das Entzücken, mit dem die Jüngeren unter den Hegelianern das von *Conradi* begrüssten, bewies, wie sehr die Frage über das Verhältnis des Glaubens und Wissens damals interessierte; ein Umstand, dem ein so unreifes Produkt, wie meine Vorlesungen über Glauben und Wissen (Berlin 1837), eine so freundliche Aufnahme auf dem Katheder und eine wenigstens erträgliche beim lesenden Publikum dankten. Sind sie doch sogar ins Holländische übersetzt.

3. Von dieser Vorfrage aber musste früher oder später, namentlich

nach dem Tode des Meisters sich die Aufmerksamkeit auf das Wie und Wodurch der so oft gerühmten Versöhnung vom Glauben und Wissen wenden. *Hegel* selbst hatte sehr oft, wenn er von jenem orthodoxen, d. h. das Dogma rechtfertigenden Charakter seiner Philosophie sprach, diesen dadurch erklärt, dass sie den Gedanken der Substanzialität mit dem der Subjektivität, wie sich's gebühre, vereinige, kürzer ausgedrückt, die Substanz subjektiv werden lasse. Es lässt sich mit Recht vieles gegen eine Reduktion so konkreter Verhältnisse wie die, um welche sich's hier handelt, auf abstrakte logische Kategorieen sagen, die für sie doch nur die Grundlage bilden. Nicht nur aber dass, als *Hegel* jene Formel zuerst brauchte, jeder daran dachte, dass *Spinoza* und das Identitätssystem zum Pantheismus gekommen waren, weil sie das Absolute als Substanz gefasst hatten, das achtzehnte Jahrhundert aber und *Fichte* Gott ganz verloren hatten, weil er ihnen zu etwas ganz Subjektivem (Herzenswunsch oder sittlicher Aufgabe) geworden war, sondern wirklich lassen sich auf jene abstrakte Formel alle die Fragen, deren Beantwortung durch die Kirchenväter der Kirche ihre Dogmen gab, reduzieren, darum aber auch alle die Aufgaben, welche eine spekulative Theologie zu lösen hat. Der Frage, die, weil sie das Wesen Gottes betrifft, die theologische genannt werden mag, die in der Zeit der Dogmenbildung als die trinitarische (§ 139, 140), in der modernen Theologie als die nach der Persönlichkeit Gottes sich gestaltet hat, liegt allerdings die logische zu Grunde, ob und wie die Substanz subjektiv sein kann. Die weiter, mit welcher die dogmenbildende Thätigkeit ihren Abschluss erreichte, die anthropologische, welche Auskunft verlangt darüber, ob der Mensch etwas Selbständiges, sich Behauptendes sei (fasse man dies nun als Selbstbehauptung gegen den Zwang, als Freiheit [§ 144], oder gegen den Untergang, also als Unsterblichkeit), formuliert sich leicht so: kommt dem Subjekte Substanzialität zu, oder ist es ein blosses Accidens? Endlich die soteriologische oder christologische Frage, deren Beantwortung in der dogmenbildenden Zeit zwischen jene beiden fiel (§ 142), lässt sich auf die Frage reduzieren: wie erscheint die (göttliche) Substanz in dem (menschlichen) Subjekt? Auch dies Mal erscheint die christologische Frage zwischen den beiden anderen; nur taucht die anthropologische hier zuerst auf, und die theologische, obgleich bei den anderen beiden beiherspielend, wird mit Bewusstsein zum Angelpunkt erst ganz zuletzt gemacht.

4. Dass aber innerhalb der Schule selbst ein Bedürfnis entstand, hier eine Revision vorzunehmen, war die Folge einer Unbestimmtheit, in welcher *Hegel* gerade die Kategorieen, um die sich's hier handelt, in seiner Logik gelassen hatte. Bei dem Übergange vom zweiten Teil

der Logik zum dritten (vom Wesen zum Begriff, vom Müssen zur Freiheit) hatte er gezeigt, dass der Gegensatz von Substanzialität und Accidentalität sich so ausgleiche, dass jene als Allgemeinheit, diese als Besonderheit in den Begriff eingehe, der dadurch konkrete Subjektivität sei. Statt dieses Ausdrucks braucht er wegen des in der Schullogik herrschenden Sprachgebrauchs gewöhnlich das Wort Einzelheit. Und wenn er gleich davor warnt, das unmittelbare Einzelne mit dem wahren Einzelnen zu verwechseln, so war doch, da der gewöhnliche Sprachgebrauch unter Einzelnem nie etwas anderes versteht als eben jene unmittelbare Einzelheit, die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass wenn *Hegel* vom Einzelnen oder auch vom Subjekte sprach, darunter wiederholbares Exemplar verstanden wurde, das, weil es seine Substanzialität ausser sich hat, accidentell und vorübergehend ist, anstatt wirkliches Subjekt, das einzig ist und unwiederholbar, weil es sein eigenes *substans* ist, durch sich subsistiert. Wer im Gegensatz dazu dies betonte, dass nach *Hegel* das Einzelne nicht mehr die Substanz sich gegenüber (ausser sich) habe, und nun von dem Einzelnen behauptete, es sei mehr als Exemplar, es sei unersetzbar u. s. w., war vielleicht mit dem Meister mehr einverstanden als jene anderen. Da aber diese sprachen wie alle Welt, so war es erklärlich, warum alle Welt ihnen das bessere Verständnis zuschrieb.

§ 336.

K. Grün, Ludw. Feuerb. in seinem Briefwechsel und Nachlass, 2 Bde., Leipzig 1874. *C. N. Starcke*, Ludw. Feuerbach, Stuttgart 1885. *W. Bolin*, Ludw. Feuerbach, Stuttgart 1891.

1. Die Unsterblichkeit des Menschen, über die im Einklange mit *Spinoza* das Identitätssystem gespottet, und an deren Stelle beide das gegenwärtige Besitzen wahrer Ideen gesetzt hatten, war für das achtzehnte Jahrhundert, und darum auch für *Fichte* in der ersten Zeit das Dogma *par excellence*. *Hegel* selbst hatte sich selten über diesen Punkt ausgesprochen. Am bestimmtesten, als *Schubart* ihm die Leugnung der Unsterblichkeit vorwarf, in seiner Rezension von dessen Schrift, wo er sagt, dass in seiner Philosophie „der Geist über alle die Kategorieen, welche Vergehen, Untergang, Sterben u. s. w. in sich schliessen, erhoben wird, abgesehen von anderen ebenso ausdrücklichen Bestimmungen.“ Andere Äusserungen, wie die, dass die Unsterblichkeit „seiende Qualität“, konnten, wie *Fichtes:* „durch das Begrabenwerden könne kein Mensch selig werden“, so verstanden werden, dass der Tod die Seligkeit nicht unterbreche, oder auch, dass es nach ihm keine gebe. In der Schule wurde dieser Punkt wie ein ἄῤῥητον behandelt, und blieb dies sogar, als einer aus ihr sich schon darüber ausgesprochen

hatte. *Ludwig Andreas Feuerbach* (geb. 28. Juli 1804 zu Landshut, studierte in Heidelberg und Berlin, war eine Zeit lang Dozent in Erlangen, lebte dann lange Zeit als fruchtbarer Schriftsteller auf seinem Besitztum in Bruckberg, und ist am 12. September 1872 gestorben; seine gesammelten Werke sind in Leipzig 1846—1866 in 10 Bänden erschienen), gab anonym seine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Nürnberg 1831) heraus, in denen er anstatt wie die Unsterblichkeitslehre den Tod in Scheintod zu verwandeln, ihn wieder zu Ehren bringen und nachweisen wollte, dass er das notwendige Zugrundegehen des Endlichen am Unendlichen sei, und die Fortdauer des Menschen in der geschichtlichen Erinnerung bestehe. Dabei nannte *Feuerbach* seine Lehre ganz unverhohlen Pantheismus. Nicht nur wegen der Invektiven gegen *Marheineke* und einiger Anspielungen, die auf *Hegel* bezogen werden konnten, sondern besonders deswegen machte dies Buch auf die übrigen Hegelianer keinen Eindruck, weil es ganz auf dem Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Wesens und der Erscheinung u. s. w. beruhte, über den nach *Hegel* nur der abstrakte Verstand nicht hinaus kommt. Näher trat der Schule die Frage durch die Schriften des Schellingianers *Blasche* (s. § 319, 2), indem *Michelet* und *Marheineke* sich über diese aussprachen. Da aber dies in ganz entgegengesetztem Sinne geschah, so blieb auch jetzt die Sache auf sich beruhen. Direkter ward die Schule zur Entscheidung veranlasst durch die Schriften des Magdeburger *Friedrich Richter:* die Lehre von den letzten Dingen (1. Bd., Breslau 1833; 2., 1844), die neue Unsterblichkeitslehre (Breslau 1833). (Die späteren Schriften des Verfassers: über den Gottes- und Majestätsbegriff, die Vorträge über persönliche Fortdauer, über den Messiasbegriff, haben kein solches Aufsehen gemacht). In diesen Schriften sucht *Richter* nachzuweisen, dass nach *Hegels* Prinzipien von einer persönlichen Fortdauer nicht die Rede sein könne, die übrigens nur der Egoist wünsche, der keiner Resignation fähig. *Weisse,* der diese Schrift in den Berliner Jahrbüchern (1833 Sept.) rezensierte, bemerkte mit Recht, dass bei innerer Leerheit gar keine Resignation dazu gehöre, Vernichtung zu wünschen, dass die Prinzipien der neueren Philosophie Daten an die Hand geben, die Unsterblichkeit der Wiedergeborenen zu deduzieren, dass es übrigens Rohheit sei, vor der Spekulation Unfähigen in populären Schriften solche Fragen zu erörtern. Da dieser letzte Satz *Weisse* von *Richter* (die Geheimlehre der neueren Philosophie, Breslau 1833) und auch von anderer Seite her den Vorwurf zuzog, er verheimliche seinen eigenen Unglauben an die Fortdauer, so schrieb *Weisse* gleichfalls eine philosophische Geheimlehre (Dresden 1834), in welcher er zu zeigen versuchte, dass *Hegel* zur Leugnung der per-

sönlichen Unsterblichkeit habe kommen müssen, obgleich er dies aus löblicher Schonung der Gewissen nie gesagt habe. Anders aber und richtiger die Resultate der neueren Philosophie angewandt, indem man das Absolute als persönliches nehme, und man rette die Unsterblichkeit, deren man freilich nicht *a priori*, sondern durch religiös-sittliche Erfahrung gewiss, deren übrigens auch nur der Wiedergeborene teilhaft werde.

2. Während *Weisse* an dieser Schrift arbeitete, war über die zweite von *Richters* oben genannten Schriften eine Rezension von *Göschel* (Berl. Jahrb. 1834, Jan.) erschienen, die nicht mit Unrecht von der Schule mit Spannung erwartet worden ist, da seit ihr die Trennung in der Hegelschen Schule zur Erscheinung kam, die seit *Strauss'* witzigem Einfalle der Gegensatz ihrer rechten und linken Seite heisst. Vermöge des Vorzuges, der dem Geiste vor der Natur zukommt, ist nach *Göschel* er über den in ihr unüberwindlichen Gegensatz des Allgemeinen (der Gattung) und des Besonderen (des Exemplars) hinaus, ist Einzelheit, Individuum, Persönlichkeit. Diese vermag der Pantheismus, wozu nicht nur *Richter*, sondern noch viele andere den Hegelianismus herabziehen, nicht zu fassen. Dass *Göschel*, ganz wie *Feuerbach* und *Richter*, mit *Hegel* sich des Ausdrucks Einzelnes für das bediente, was besser Subjekt genannt worden wäre, hat bei ihm zur Folge, dass nun auch solchem, was, weil darin der Mensch sich als Wiederholbares, Exemplar erweist, ein Nichtiges und Vergängliches ist, Ewigkeit versprochen wird, so dass die nicht Unrecht hatten, welche sagten, er mache den Menschen mit Haut und Haar unsterblich, während nach *Feuerbach* und *Richter* auch nicht ein Haar vom Menschen fortdauere. Ausführlicher wurde diese Frage von *Göschel* in seiner Schrift Von den Beweisen für die Unsterblichkeit u. s. w. (Berlin 1835) entwickelt, in der drei Hauptbeweise unterschieden, mit den drei Beweisen für das Dasein Gottes parallelisiert, und als den drei Stufen Individuum, Subjekt und Geist entsprechend dargestellt werden. Dass viele bei dieser Schrift die Aussenwerke allein angriffen, eine erbaulich gehaltene Osterbetrachtung als Vorwort, und den Nachtrag, in welchem unter *Hegels* Aussprüchen auch einer angeführt wird, den die Herausgeber von *Hegels* Werken irriger Weise diesen einverleibt hatten, sprach nicht für gründliches Studium einer jedenfalls bemerkenswerten Schrift. Gerade an jenem Vorwort schien übrigens *Göschel* ein besonderes Wohlgefallen zu haben; denn wie ein Kommentar dazu erschien die siebenfältige Osterfrage (Berlin 1837). Gegner der Hegelschen Schule beachteten *Göschels* Lehren fast mehr als Glieder derselben, aber so, dass sie in den Behauptungen mit *Göschel* sich einverstanden erklärten, dem aber widersprachen, dass dies Hegelsche Lehre sei. So *Weisse*; so *J. H. Fichte*

in seiner Rezension von *Richters* Buch (Bl. für lit. Unterh. 1833) und einer eigenen Schrift: die Idee der Persönlichkeit (1834, 2. verbess. Aufl. 1855); so ein Anhänger der Neu-Schellingschen Lehre, *Hubert Beckers,* über C. F. Göschels Versuch u. s. w. (Hamburg 1836). Diesen Behauptungen trat *Hinrichs* (Berl. Jahrb. 1836, April) entgegen, welcher den Hegelschen Charakter von *Göschels* Arbeiten behauptete, obgleich er an ihnen den Mangel strenger Methode tadelte.

3. Wie sehr, ganz abgesehen von der Stellung der Hegelschen Schule, die Unsterblichkeitsfrage damals die Geister bewegte, ergiebt sich aus der anziehenden kleinen Schrift, die unter dem in der humoristischen Literatur gefeierten Namen *Mises, G. Th. Fechner* (s. weiter unten § 347, 10) als Büchlein von dem Leben nach dem Tode (Dresden 1836; 3. Aufl. 1887) herausgab, in dem die ersten Keime des später so geistvoll durchgeführten Gedankens von dem Beseeltsein des für unbeseelt Gehaltenen, und dem Durchlebtwerden des niederen Organismus von dem höheren niedergelegt sind. Teils widerlegend, teils ergänzend dazu schrieb *Weisse* diesmal pseudonym als *Nicodemus* das Büchlein von der Auferstehung (Dresden 1836), nach dem wie dem irdischen Leben ein embryonisches als blosser Leib, so dem himmlischen ein Hadesleben als blosse Seele vorausgehen soll, der von Natur sterbliche Mensch aber dadurch unsterblich wird, dass er vom Geist kostet, so dass die ganz Geistlosen vergehen, die den Geist willig aufnehmen, selig, die unwillig, verdammt werden. Wenn *Weisse* hier einen vermittelnden Standpunkt sucht zwischen den Ansichten *Feuerbachs, Blasches* und *Richters,* die dem Menschen alle Fortdauer absprechen, und *Göschel,* welcher, so schien es vielen, ihn bei seinem Tode alles mitnehmen liess, so ging gleichzeitig aus der Hegelschen Schule ein ähnlicher Vermittelungsversuch hervor. *K. Conradis* Unsterblichkeit und ewiges Leben (Mainz 1837) hat ausser vielen anderen Verdiensten dieses, dass die beiden auf dem Titel angegebenen Begriffe von einander geschieden werden, so dass nicht wer mit *Weisse* einem das ewige Leben, ihm darum auch mit demselben die Unsterblichkeit abspricht. Dass diese Schrift, vielleicht die bedeutendste über diesen Gegenstand, selbst von Hegelianern wenig berücksichtigt ward, hat seinen Grund allerdings auch darin, dass *Conradi,* dessen erste oben genannte Schrift nicht mit Unrecht eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins genannt worden ist, auch in dieser das phänomenologische Moment so sehr mit dem realen, d. h. die Notwendigkeit des Glaubens an Unsterblichkeit mit der ihrer selbst verschmilzt, dass oft der Anschein entsteht, als wolle er jenen rechtfertigen, ohne diese zu behaupten. Mehr aber als dies war der Grund solches Übersehens, dass sich das religionsphilosophische Interesse in der Hegelschen Schule von

der anthropologischen Frage der christologischen zugewandt hatte, bei der viel mehr als bei jener die Kluft sichtbar werden sollte, die beide Seiten von einander trennte.

§ 337.

Ed. Zeller, D. Fr. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften, Bonn 1874. *A. Hausrath*, D. Fr. Strauss und die Theologie seiner Zeit, 2 Bde., Heidelberg 1876 bis 1878.

1. Die Christologie wurde die eigentlich brennende Frage in der Hegelschen Schule durch das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von *David Friedrich Strauss* (Tübingen 1835/36). Der Verfasser (am 27. Januar 1808 in Ludwigsburg geboren, gestorben in seiner Vaterstadt am 8. Febr. 1874), nicht mehr ein persönlicher Zuhörer *Hegels*, aber als Repetent in Tübingen der eigentliche Repräsentant der Hegelschen Philosophie daselbst, hatte bereits in zwei Rezensionen in den Jahren 1832 und 1834 in den Berliner Jahrbüchern die beiden Grundgedanken ausgesprochen, die später bei seinem weltberühmten Buche die dogmatische und kritische Basis bilden. In der ersteren, über *Rosenkranz'* Enzyklopädie, wird hervorgehoben, dass der Philosoph in der Welt, weil diese vor dem absoluten Geiste abgehandelt werde, nur äusserlich erscheinende Idee, d. h. Natur sehen dürfe, also für ihn der Schöpfungsbegriff nicht existiere. Ist nun aber das Wunder Unterbrechung des Naturlaufs durch Schöpferthätigkeit, so wird man es nur eine Konsequenz des eben Gesagten nennen, wenn dieselbe Rezension sich auf das entschiedenste gegen das Wunder ausspricht. Die zweite Rezension, über *Sieffert, Schneckenburger* und *Merz,* freut sich der Widersprüche unter den biblischen Erzählungen, mehr aber noch der List der Vernunft, welche den einen Exegeten dahin bringt, die Synoptiker dem Johannes, den anderen, den Johannes den Synoptikern zu opfern, und damit die Erziehung der Menschheit vom Buchstaben zum Geist fördert. — Die Konsequenzen aus diesen Gedanken zieht das genannte Werk. Es kritisiert den Standpunkt der supranaturalistischen und rationalistischen Bibelexegeten gleich streng, die darin einverstanden seien, dass die Bibel, namentlich das N. T. Geschichte enthalte, während ihr grösserer Teil aus Mythen bestehe, deren Verfasser, vom Geist der Gemeinde beseelt, was dieser als ideale Wahrheit empfand, unbewusst symbolisierend dichteten, wobei das historische Faktum, dass das grösste religiöse Genie, Jesus, den namentlich die Einwirkung Johannis des Täufers dahin brachte, zuerst den Messias zu erwarten, dann sich selbst als solchen zu fühlen, den Anknüpfungspunkt, die herrschenden messianischen Vorstellungen das Gewand der Einkleidung abgeben. Wirklichkeit können jene Erzählungen nicht

haben, weil sie physikalisch und psychologisch Unmögliches (Wunderbares) erzählen. Dennoch enthalten sie Wahrheit, weil wirklich das Unendliche sich in die Endlichkeit ergiesst, freilich nicht in ein einziges Exemplar, und zwar nicht ein, wohl aber der Mensch wirklich mit Gott vereint, trotz seines Sterbens lebendig ist. *Schleiermacher* mit seiner Unterscheidung des idealen und historischen Christus, *Kant* mit seiner Umdeutung der Dogmen streiften an das Wahre heran. Jener ward sich untreu, indem er die Unmöglichkeit des Zusammenfallens zugab, und sie doch (als das einzige Wunder) behauptete; dieser fehlte wieder darin, dass er die Vereinigung von Gott und Menschen als ein blosses Sollen fasste. Kurz eine Dogmatik, welche in dem *locus* von Christus beim Individuum stehen bleibt, anstatt sich zur Gattung zu erheben, ist keine Dogmatik, sondern eine Predigt. (Es war nicht dankbar von *Strauss*, dass er bei seiner Schlussabhandlung nicht *Schellings* historische Konstruktion des Christentums erwähnte. Später hat er sie das einzige Freisinnige genannt, das *Schelling* je geschrieben habe).

2. Die Aufnahme dieses Buchs von Seiten der Theologen gehört nicht hierher, obgleich gerade sie für das Schicksal von *Strauss* entscheidend wurde, da er die Repetentenstelle in Tübingen, dann eine Professur in Zürich dadurch verlor, und später in Stuttgart, Heilbronn, Weimar, Köln, Heidelberg, Bonn, Darmstadt privatisiert hat. In der philosophischen Welt jubelten besonders die Gegner *Hegels*; so *Eschenmayer* (s. § 313, 3). Innerhalb der Hegelschen Schule trennten sich die Ansichten immer mehr. Während in dem gleichzeitig mit *Strauss*' Buch erscheinenden Werk seines Lehrers *F. Chr. Baur*, die christliche Gnosis (Tübingen 1835), behauptet wurde, *Hegel* statuiere nur eine Gottmenschheit, nicht einen einzelnen Gottmenschen, erklärte sich ein persönlicher Freund von *Strauss*, *Wilhelm Vatke* (geb. 1806, damals Privatdocent, gest. am 19. April 1882 als Professor in Berlin) in der Schrift die biblische Theologie (erster [einziger] Band, die Religion des Alten Testamentes, Berlin 1835) dagegen, dass die sinnliche Erscheinung des Gottmenschen, die allerdings nicht das Höchste sei, als mythisch gefasst werde. Ein damaliger Kollege *Vatkes*, *Bruno Bauer* (geb. 9. Sept. 1809, seit 1834 Privatdozent der Theologie in Berlin, von 1839 an in Bonn, wo ihm 1842 die Dozentur entzogen ward, privatisierte darauf in Berlin, und ist am 13. April 1882 in Rixdorf gestorben), trat in einer Rezension des Straussschen Buches (Berl. Jahrb. 1835, Dez.), auf das entschiedenste gegen *Strauss* auf, gründete auch im Jahre 1836 die Zeitschrift für speculative Theologie (3 Bde. zu je 4 Heften, Berlin 1836—1838), an der die Hegelianer, welche der Straussschen Richtung abhold waren, ihr Organ

hatten, und in dem manche der später erschienenen Schriften zuerst, wenn auch nur teilweis erschienen. *Gabler,* der gleichfalls in der Liste der Mitarbeiter steht, erklärte sich in seinem lateinischen Habilitationsprogramm (1836) entschieden gegen *Strauss.* Eine Gesamtrezension von mir (I, 1) über die im vorigen Paragraphen genannten Schriften enthält schon einige der Gedanken, die später in einer, eigentlich für die Zeitschrift bestimmten Abhandlung, Leib und Seele (Halle 1837; 2. Aufl. 1849), weiter entwickelt sind. *Göschel* gab einen Aufsatz: Erstes und Letztes, ein Glaubensbekenntnis der spekulativen Philosophie (II, 2), der die Grundgedanken zu dem enthält, was ausführlicher seine Beiträge zur speculativen Theologie (Berlin 1838) gaben, in denen er darzuthun sucht, dass wie ein Reich eine Einheit werde nur durch den Monarchen, so die Menschheit durch den Urmenschen, der ein Moment in Gott, zugleich als Seele in der geschaffenen Menschheit lebe. Ein Aufsatz von mir (III, 1) über Widersprüche unter den christlichen Glaubenslehren wollte zeigen, dass die philosophische Betrachtung, zu der die Widersprüche in der religiösen Vorstellung nötigen, nur unter Umständen, die bei der christlichen Religion nicht stattfinden, zur mythischen (d. h. Um-) Deutung gelangen wird. *Schaller* gab einen Aufsatz zur Charakteristik der mythischen Erklärung der evangelischen Geschichte (III, 2), aus dem später die Schrift wurde: der historische Christus und die Philosophie (Leipzig 1838), in dem er besonders tadelt, dass der Gattungsbegriff auf den Geist angewandt werde, und darzuthun sucht, dass der erste, in dem der Gedanke der Gottmenschheit aufging, nur der wirkliche Gottmensch sein konnte. Ebenso wurde aus *Conradis* Aufsatz über die Präexistenz Christi (III, 2), später die eigene Schrift: Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (1839), in der *Strauss* zugestanden ward, dass die Gemeinde der Auferstandene, der Wunderthäter u. s. w. sei, daraus aber zurückgeschlossen ward, dass auch ihr Gründer so gedacht werden müsse. Mehr noch als bei der Schrift über Unsterblichkeit vermischt sich hier der phänomenologische und metaphysische Charakter, so dass einige aus dem Buche herauslasen, *Conradi* lehre wie *Strauss,* nur dass die Gemeinde in Christus den Gottmenschen sehe, während die anderen betonten, er sage, dass Christus so gedacht werden müsse, Gedacht-werden-müssen aber sei doch wohl Sein. Solche doppelte Auffassung konnten die Aufsätze des Herausgebers, *Bauers,* nicht erfahren. Sie betreffen, obgleich die rühmende Anzeige von *Tholucks* Gegenschrift gegen *Strauss* in die neutestamentliche Frage eingeht, doch meistens das Alte Testament und wurden Vorarbeiten zu der Kritik der Geschichte der Offenbarung (erster Teil, in zwei Bänden, die Religion des Alten Testaments,

Berlin 1838). *Bauer* tritt hier namentlich den negativen Resultaten bei *Vatke* entgegen, statuiert vorgeschichtliche, mythische Elemente nur bis Abraham, prägt aber auch bei diesen ein, dass man aus ihnen wirkliche Geschichte herauslesen könne, nämlich wie die Zeit beschaffen war, in der sie entstanden. Der patriarchalische Standpunkt, der des Gesetzes, der Gegensatz zwischen Gesetz und Selbstbewusstsein, endlich die Prophetie bilden die Abschnitte in diesem Werke, das in seiner Einleitung sich ausführlich über das Verhältnis des Christentums zum Judentum, Griechentum und Römertum, die bei der Dogmenbildung alle drei kooperierten, ausspricht.

3. *Strauss* selbst sprach sich über sein Verhältnis zur Hegelschen Schule im dritten Hefte seiner Streitschriften (Tübingen 1837) aus. Er gesteht, dass *Hegels* Unterscheidung von Begriff und Vorstellung ihn dahin gebracht habe, nicht nur wie *Marheineke* u. a. die Vorstellung etwas abzuschäumen, sondern die Vorstellungsform wirklich zu überwinden. *Hegel* selbst, der durchweg antikritische, antirevolutionäre Restaurationsphilosoph, hätte sich mit diesen aus seinen Sätzen gezogenen Konsequenzen schwerlich einverstanden erklärt. Es seien aber Konsequenzen daraus; und darum sei nicht er, wie *Rosenkranz* ihm vorwerfe, ein (zu *Schleiermacher*) Zurückgefallener, sondern vielmehr fielen die antikritischen Hegelianer zu *Schelling* zurück. Was die Schule *Hegels* betreffe, so gehe diese, wie das französische Parlament, in zwei Seiten auseinander. Auf der linken sitze, wenn anders man ihn dulden wolle, er. Die Rechte nehmen *Göschel*, *Gabler*, *Br. Bauer* ein; *Rosenkranz* komme in das Centrum. Dieser witzige Vergleich fand solchen Beifall, dass er sich bis heute erhalten hat. *Michelet* (siehe § 329, 10) führte den Einfall weiter aus. In seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland (2 Bde., Berlin 1837/38) bringt er sich dem früheren Zuhörer als gleichfalls Linken in Erinnerung, schlägt dann, damit es nicht weder Fisch noch Fleisch sei, dem Centrum eine Koalition mit der Linken vor; und indem er die Pointe des Straussschen Vergleichs ganz verschwinden lässt, verheisst er dieser Koalition die Führerschaft des hingeschiedenen Meisters und eine imposante Majorität. Und damit ja kein Zweifel darüber statthabe, dass er zum oberen Hause des Hegelschen Parlaments gehöre, kam er mit *proxies:* für *Gans*, *Vatke* und *Benary* stehe er ein. *Rosenkranz*, der ernstlich gegen das Geltendmachen des Majoritätsprinzips protestierte, behandelte den Straussschen Einfall scherzhaft in einer Komödie: das Centrum der Speculation (Königsberg 1840), in welcher er in fast leichtsinniger Selbstverspottung sich Dinge sagte, die einen acharnierten Gegner aussprechen liessen, diese Selbsterkenntnis entwaffne. Behält man die Straussche Bezeichnung bei, so war es er-

klärlich, dass man *Schaller*, der *Strauss* vieles zugab, wogegen *Göschel* und *Br. Bauer* stritten, zu *Rosenkranz*, d. h. in das Centrum stellte. *Vatke*, der dessen historischen Christus in den Hallischen Jahrbüchern (1838, p. 2271) sehr eingehend kritisierte, sagt aber, *Schaller* habe die äusserste Grenze der Nachgiebigkeit gegen die Vorstellung erreicht, womit er sich selbst offenbar näher an *Strauss* stellt. Interessant ist in dieser Rezension, dass *Vatke* den Zorn darüber, dass der unendliche Geist erst in dem endlichen zum Bewusstsein komme, zum Teil auf dem Missverständnis beruhen lässt, dass unter dem endlichen Geiste nur der menschliche zu verstehen sei. Gott ist persönlich, auch ehe der menschliche Geist ihn erkennt, nicht aber ohne den endlichen Geist; und in den aus Sterngeistern gewordenen Engeln der Bibel liegt mehr Wahrheit, als viele meinen. Obgleich wie damals gesagt wurde, dieser Gedanke ursprünglich *Strauss* gehören sollte, ward doch *Vatke* gleichfalls eine mittlere Stellung angewiesen. Hinsichtlich *Conradis* konnte dies nicht zweifelhaft sein, da er in seiner Schrift ebenso sehr gegen *Strauss* wie gegen *Göschel* sich erklärte. Oberflächlichere Leser wollten sogar bei *Strauss* selbst ein Einlenken zu einer mittleren Stellung bemerken, als sein Aufsatz über Bleibendes und Vergängliches im Christenthum im dritten Stück des Freihafens, später besonders als eines der Zwei friedlichen Blätter, erschien, in dem an das Faktum anknüpfend, dass wir keine Dome, wohl aber Statuen und Denkmäler ohne Zahl errichten, *Strauss* als die Religion der Gebildeten den Kultus des Genius proklamierte, und in dem Pantheon dieser Gemeinde neben Raphael und Mozart auch dem religiösen Genius Jesus eine Stelle anwies.

4. An dem Streite der beiden Seiten der Hegelschen Schule beteiligten sich die Gegner so, dass sie hinsichtlich des Inhaltes der Lehren mit der rechten Seite übereinstimmten, dagegen der linken zugaben, sie vertrete die eigentliche Hegelsche Lehre. Das Organ für diese Auslassungen war die früher angeführte Fichtesche Zeitschrift, deren auf dem Titelblatt angegebene Mitarbeiter kaum in etwas anderem übereinstimmten. Hier erschien *Weisses* Rezension des Tholuckschen Buches (I, 1), die den Straussschen Standpunkt mit dem Hegelschen identifizierte; hier *Nitzschs* Anzeige von *Gablers* Antrittsprogramm (II, 1), der nicht so weit ging, aber der Hegelschen Philosophie rieth, die Voraussetzungslosigkeit aufzugeben; hier *Krabbes* Aufsatz über das Verhältnis der philosophischen und christlichen Ethik, der *Leibnitz* über *Hegel* stellt, weil bei diesem Gott erst im Menschen zum Bewusstsein komme; hier *J. H. Fichtes* Abhandlung über neue Systeme und alte Schule (II, 2), welche *Strauss* und *Michelet* als echte Hegelianer, die rechte Seite als über den Meister hinausgehend bezeichnet; hier *Vor-*

länders Aufsatz über *Strauss* (III, 1), nach welchem *Strauss* den Konflikt zwischen *Hegel* und Christentum offenbar gemacht und gezeigt habe, dass Heil nur in der Rückkehr zu *Schleiermacher* zu finden sei; hier endlich, was bei Gelegenheit einer Frauenstädtchen Schrift und begleitender Gablerschen Vorrede über die Persönlichkeit Gottes *Weisse* (III, 2) ziemlich übereinstimmend mit den eben angeführten Äusserungen *Fichtes* sagt.

5. Wie sich *Weisse* selbst zu der christologischen Frage stellt, geht aus seiner Evangelischen Geschichte (2 Bde., Leipzig 1835) hervor, mit der sich im wesentlichen *Fichte* einverstanden erklärt hat. Er erklärt darin als seinen Zweck die Herstellung des geschichtlichen Christusbildes aus der unklaren Hülle, mit der es frühzeitig die Überlieferung, später das kirchliche Dogma umgeben hat. Einverstanden mit *Strauss* in der Leugnung alles Mirakulosen, giebt er doch Heilungen und Vor- und Fern-Empfindungen, ja sogar Erscheinungen Christi nach dem Tode zu, weil bei ihm, was bei anderen krankhaft ist (Somnambulismus und Umgehen nach dem Tode), als Äusserung grösster Gesundheit hervortrete. Einverstanden weiter mit *Strauss* darin, dass sich Mythisches in die evangelische Geschichte eingemischt habe, will er, dass darin historische Mythen, d. h. solche gesehen werden, welche symbolisierte Philosophie der Geschichte enthalten, so dass also in der Abstammung von David der historische Zusammenhang von Judentum und Christentum anerkannt, in der Erzählung von den Magiern dies gesagt ist, dass auch die Naturreligion auf das Christentum hinweise, daraus, dass den Jüngern das Verhältnis Christi zu Moses und Elias bis zur Sichtbarkeit klar wurde, der Mythus von der sichtbaren Verklärung entstand u. s. w. Der pantheistischen Behauptung, dass Gott erst im Menschen, der mystischen, dass er erst in Christus Person werde, stellt *Weisse* entgegen, dass was in Christus zum Selbstbewusstsein und zur Persönlichkeit gelangt, nicht der einzige und ganze Gott sei, sondern der vom persönlichen Vater unterschiedene innenweltliche Gott, der Logos, der auch in der vorchristlichen Zeit in den Menschen lebte, in Christus aber erst zum persönlichen Bewusstsein wurde, so dass von da her die meisten nur durch bewusste Wiederholung des Christusbildes in sich des Heils teilhaft werden. Die meisten; denn das Beschränken des Heils auf die Gläubigen erscheint *Weisse* als die Hauptdifferenz zwischen dem kirchlichen und gebildeten Bewusstsein. Wie es vor Christus eine Heilsordnung gab, so auch nach ihm die Möglichkeit, ohne die Kunde von ihm selig zu werden. Durch das ganze Werk geht eine Polemik dagegen, dass in dem Erlösungswerk der geschichtliche Verlauf unterbrochen, Gott als *Deus ex machina* eingetreten sei, obgleich *Weisse* zugesteht, dass durch die eingetretene Sünde an die Stelle des stetigen

Naturgesetzes die Kämpfe der Weltgeschichte getreten seien. (Die Frage, ob das Statuieren des vom Pantheismus geleugneten Unnatürlichen [Bösen] nicht zu seinem notwendigen Korrelat das Übernatürliche [Wunder] habe, scheint sich *Weisse* nicht aufgeworfen zu haben).

§ 338.

1. Da alle religiösen Differenzen zuletzt darauf beruhen, dass der Gottesbegriff verschieden gefasst wird, so musste die theologische Frage bei den Verhandlungen über die anthropologische und christologische, wenigstens beiläufig, immer berührt werden. In den Vordergrund ward sie geschoben, mit ihr aber natürlich die beiden anderen ebenso einer neuen Prüfung unterworfen, abermals durch ein Buch von *Strauss*. Sollte nun auch hier wie bei den beiden anderen sich der Gegensatz der beiden Seiten der Schule wiederholen, so würden, da diese Frage alle religiösen befasst, auf der einen Seite die stehen, welche mit dem Meister festhalten, die Philosophie sei orthodox, weil das Dogma vernünftig, während auf der anderen (linken) die, welche die Unvereinbarkeit des Dogmas mit der Philosophie, des Glaubens mit der Vernunft behaupten. Da nach der oben angeführten Hegelschen Formulierung (§ 334, 3) dies letztere so viel hiess, als die Substanzialität und Subjektivität des Absoluten nicht zugleich festhalten (konkreter ausgedrückt, den Pantheismus des Identitätssystems und den Atheismus der Wissenschaftslehre nicht neutralisieren), so ist es begreiflich, warum die linke Seite der Hegelschen Schule zwei diametral entgegengesetzte Richtungen zeigt, die oberflächlicher Weise als eine angesehen worden sind, weil sie beide die Religion, mehr aber noch deren Verteidiger unter den Hegelianern angriffen. Den Pantheismus in der Hegelschen Linken repräsentiert vor allen *Strauss*, den diametralen Gegensatz dazu *Feuerbach* und *Bruno Bauer*.

2. *Strauss'* zweite weltberühmte Schrift, die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft (2 Bde., Tübing. 1841/42), bestimmt erstlich sein Verhältnis zu *Hegel* ganz anders, als er das bis dahin gethan hatte. Es sei kein Zweifel, dass seine Auffassung der Hegelschen Lehre die allein richtige sei. (Eigentlich hätte also, wie dort, wo dem Tory-Ministerium ein Whiggistisches folgt, die bisherige Opposition von jetzt an die Rechte heissen müssen). Die andere Seite, vor allen *Göschel* und *Bruno Bauer*, werden mit Hohn überschüttet. Fast ebenso sehr *Schleiermacher*; vielleicht weil *Strauss* zu oft hatte hören müssen, er sei zu diesem zurückgefallen. Christliche Religion und moderne Philosophie werden als Theismus und Pantheismus einander entgegengestellt, weil der eigentliche Vater der letzeren *Spinoza* ist.

Ein Versuch, beide zu verschmelzen, gebe so lächerliche Erscheinungen, wie die Weisseschen Werke. Das Dogma ist das Produkt des idiotischen Bewusstseins; und wo ein Philosoph sich Christ nennt, mag er Gründe dazu haben, Grund aber gewiss nicht. Das sich selbst nicht verstehende Bewusstsein setzt nämlich den unendlichen Inhalt, den es als dunklen Drang in sich fühlt, weil es sich zugleich als sinnlich empirisches weiss, ausserhalb seiner, so dass es immer ein und dasselbe zweimal hat, als ein Jenseits und als ein Diesseits. Der Philosoph, der beides als eins erkennt, hat deswegen keinen grösseren Feind als das Jenseits, das er als ein Diesseits zu begreifen und darzustellen hat. Da die Geschichte diesen Vernichtungsprozess bereits vollzogen hat, so fällt die Kritik der Dogmen mit der Darstellung ihrer Geschichte zusammen. *Strauss* nimmt deswegen jeden dogmatischen *locus* vor, erörtert seine ersten Ursprünge in der Bibel, zeigt, wie aus der biblischen Lehre das kirchliche Dogma wurde, wie mit der Reformation die Auflösung beginnt, die Halbheiten der Reformatoren durch die Sozinianer und Arminianer, durch *Spinoza* und die englischen Deisten verbessert, diese letzteren wieder durch die französische und deutsche Aufklärung überboten werden, bis der Schelling-Hegelsche Pantheismus das Resultat zieht, dass an die Stelle Gottes und der Welt das eine im Endlichen sich bethätigende Unendliche tritt, dass es keinen anderen Gott giebt als das Denken in allen Denkenden, keine Eigenschaften Gottes, die etwas andres wären als die Naturgesetze, dass in dem All kein Zuwachs und keine Abnahme sich zeigt, das Absolute von Ewigkeit her in stets anderen endlichen Geistern sich spiegelte, wie ein grosser Pomeranzenbaum, der stets Knospen, Blüten und Früchte, aber nie dieselben zeigt. Wer etwas geleistet hat, kann ruhig sterben. Die Behauptungen aus der ersten Schrift werden dabei als unerschüttert festgehalten. Wenn hinsichtlich ihrer oben die Übereinstimmung mit Schellingschen Lehren bemerkt wurde, so muss man hier es charakeristisch finden, dass besonders als Gewährsmann *Blasche* angeführt wird, dass wenngleich von *Spinoza* gesagt wird, es fehle in dessen Substanz die zum Setzen des Einzelnen drängende Negativität, die bei *Hegel* zu ihrem Rechte komme, doch gerade das an *Hegel* getadelt wird, wodurch *Hegel* den starren Pantheismus überwand: seine Nichtachtung des endlosen Progresses und des Dilemma. Nicht nur hinsichtlich dieses Letzteren schliesst sich eng *Strauss* an *Michelet*: Persönlichkeit Gottes und menschliche Unsterblichkeit (Berlin 1841), der, wenn er ausspricht das Auch sei das unphilosophischste Wort, vielleicht daran dachte, dass *Hegel* gesagt hatte, das *aut aut* sei es. Worin *Michelet* von *Strauss* abweicht ist, dass der letztere, um nicht einen Anfang des Bewusstwerdens des Absoluten zu statuieren,

wie *Vatke* an die Geister auf anderen Sternen hinweist, in denen es sich ewig wusste, was *Michelet* für transscendenten Aberglauben erklärt. Umgekehrt will *Strauss* in dem, was die Erdschichten uns enthüllen, Denksteine früherer Vergangenheit anerkennen, *Michelet* dagegen fertigt die ganze Geschichte der Erde damit ab, sie verwandle das Nebeneinander in ein Nacheinander und vergesse, dass die Natur nur solches biete, was herrlich wie am ersten Tag, also von Ewigkeit her vollendet war. Auch will *Michelet* nicht, wie *Strauss*, dass diese Lehre Pantheismus genannt werde; er behauptet, sie befriedige das religiöse Bedürfnis. In einer späteren Schrift, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes (Nürnberg 1844), sagt er, da Gott nicht nur in einem Menschen, sondern in der Menschheit zum Bewusstsein kommt und ist, so kann jeder sagen, dass Gott ein (ihm) transscendentes Wesen sei, könne zu ihm beten u. s. w. (Ganz so liess *Berkeley* die Dinge nur in den Geistern, und doch ausser uns existieren, s. § 291, 6). Mehr oder minder übereinstimmend mit *Strauss* und *Michelet* lehrte *F. Chr. Baur* in seiner christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes (3 Bde., Tübingen 1841 bis 1843), dass Trinität und Schöpfung dasselbe, der Sohn nur die *in abstracto* gefasste Welt sei. Noch entschiedener sprach der später als Ästhetiker berühmte *Fr. Theodor Vischer* teils in seiner Charakteristik von *Strauss* in den Hallischen Jahrbüchern (1838), teils in anderen Aufsätzen es aus, dass die wahre Philosophie mit der Religion inkompatibel sei. *Georgii* setzte beide als Pantheismus und Dualismus einander entgegen; und dass *Märklin* wenigstens in seiner letzten Zeit ebenso gedacht habe, geht aus der Biographie hervor, mit der *Strauss* den Freund und sich selbst geehrt hat. Die kritische Schule, die man die Tübinger zu nennen pflegt, hat einen mächtigen Impuls von *Strauss* empfangen, aber nur durch sein Leben Jesu; und dabei ist die positive Ergänzung zu seiner negativen Behauptung, diese Erzählungen seien nicht geschichtlich, dass man dennoch aus ihnen wirkliche Geschichte lesen könne, teils durch die Geschichte der Mythologie nahe gelegt, seit *Ottfried Müller* in den Göttergeschichten Geschichte der sich verdrängenden Kulte zu erkennen gelehrt hatte, teils einem Manne entnommen, gegen den diese Schule sehr spröde zu thun pflegt, *Bruno Bauer*.

3. Man könnte ein chemisches Gesetz darin erkennen, dass als aus der Hegelschen Lehre das Moment des Pantheismus, das sie gebunden enthielt, allein hervorgehoben wurde, nun das andere, entgegengesetzte ebenso frei wurde, so dass im Gegensatz zu jener Einseitigkeit jetzt *Hegels* Lehre in blosse Ichheitslehre verwandelt ward. Unter denen, welche dies thaten, hatte *Feuerbach* den pantheistischen Stand-

punkt, von dem aus er die Unsterblichkeit bekämpfte, in dem ersten Bande seiner Geschichte der neuern Philosophie (erster Band, von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, Ansbach 1834), noch festgehalten, wie namentlich aus seiner panegyrischen Darstellung des Spinozismus hervorgeht. Man darf darum bezweifeln, dass es ihm mit der Orthodoxie, die zwei Jahre später eine Rezension von ihm hinsichtlich des persönlichen Gottes zeigt, rechter Ernst gewesen sei. Als die Fortsetzung der Geschichte erschien, die Darstellung und Geschichte der Leibnitz'schen Philosophie (Ansbach 1837), zeigte nicht nur dies, dass er die neue Philosophie nicht mehr mit *Bacon* beginnen lässt, eine Veränderung seines Standpunktes, sondern die ganze Weltanschauung ist eine andere. Wie dort für *Spinoza*, so begeistert er sich hier für den diametralen Gegensatz zu *Spinoza*, für ein System, von dem er selbst sagt, es habe keinen Platz für eine Gottheit. Und jedenfalls hat dies dazu beigetragen, dass er in diesem Buche den Gegensatz zwischen der Philosophie, in der sich der Mensch, und darum die Theorie geltend macht, und der Religion, in welcher die Person, und darum das praktische Bedürfnis das Wort führt, sehr hervortreten lässt, der Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion die Aufgabe stellt, das Entstehen der Religion zu erklären, jeden aber, der in ihrem Inhalte Vernunft nachweisen will, für einen Halb- oder Dreiviertelphilosophen erklärt. Noch entschiedener sprach er sich in seinem Pierre Bayle (Ansbach 1838) aus. Auch hier wird darauf das grösste Gewicht gelegt, dass in der Religion die Persönlichkeit in den Vordergrund gestellt, darum sogar das Höchste, was es giebt, das Gute, aus einem *neutrum*, was es ist, in ein Persönliches verwandelt und herabgesetzt wird. Darum ist der erste Schritt zur Wissenschaft ein Atheismus wie der *Fichtes*, dessen erhabenen Idee nichts was das Christentum enthält an die Seite gestellt werden kann. Auch die Heiden wie *Seneca*, denen das Gute nicht ein blosses Prädikat war, dachten tiefer als das Christentum, das ohne Reminiszenzen aus ihren Philosophen frühe Götzendienst geworden wäre. Das Dogma ist das ausdrückliche Verbot zu denken; darum ist ihm auch das ganz Gedankenlose, das Mirakel, so wichtig; deshalb ist selbst das sinnliche Vergnügen, in welches der eben von ihm loskommende Geist sich stürzt, geistreicher als der Glaube. Die Philosophie hat daher nicht das Dogma zu rechtfertigen, sondern die Illusion zu erklären, durch die es entsteht. Der zunächst durch *Sengler*, *Günther* und *Baader* veranlasste Aufsatz über (d. h. gegen) spekulative Philosophie in den Hallischen Jahrbüchern, und der gleichfalls für sie bestimmte, aber wegen Zensurschwierigkeiten als eigene Schrift erschienene, Philosophie und Christentum (Leipzig 1839), führen durch, dass

die spekulative Philosophie überhaupt, namentlich aber, wo sie sich als spekulative Theologie zeige, betrunkene Philosophie sei, nüchtern zu werden habe. Sie suche nämlich die Selbstmystifikation, in welcher der Glaube bestehe, der im Grunde nur sich selbst verehrt, so aber, dass er sich missversteht und anstatt einzusehen, dass ihm das Selbstbewusstsein das Absolute, nun sagt: das Absolute ist Selbstbewusstsein, anstatt ihre Genesis zu erklären, zu rechtfertigen. Sie verkenne den diametralen Gegensatz von Philosophie und Religion, die sich wie Denken und Phantasie, wie Gesundes und Krankes verhalten. Nicht dies ist der Hegelschen Religionsphilosophie vorzuwerfen, dass sie an die Stelle der Gottheit die menschliche Gattung stelle, sondern umgekehrt, dass sie den eigentlich erst seit *Kant* eroberten Begriff der Gattung nicht genug zum alleinigen Absoluten mache. Im Jahre 1841 endlich erschien *Feuerbachs* berühmteste Schrift, das oft aufgelegte Wesen des Christentums (Leipzig 1841), in dem er zeigen will, dass die Religion darin besteht, dass der Mensch sich sein Wesen (Gattung) objektiv macht, freilich ohne zu wissen, was er jetzt vor sich hat, so dass also alle Theologie Anthropologie ist; eine Erkenntnis, der *Schleiermacher*, eben weil er eigentlich Atheist ist, viel näher war, als *Hegel*, der den wichtigen Satz, dass der Mensch in seinem Gott nur sich weiss, umkehrt und sagt, dass Gott in dem Menschen sich wisse. Wenn jede Religion in der ihr vorausgehenden Menschenvergötterung sieht, so die Philosophie auch in der höchsten. Durch jenes Unbewusstsein um das eigene Thun kommt es, dass die Religion in allen ihren Sätzen eigentlich *contrevérités* enthält, die zu Wahrheiten werden, sobald man Subjekt und Prädikat ihre Stelle vertauschen lässt. Aus dem Satz: die Barmherzigkeit ist göttlich, macht die Religion: Gott ist barmherzig. Da der Satz: die Liebe ist göttlich, hier zu: Gott ist die Liebe wird, Liebe aber ohne Sinnlichkeit und Leiden undenkbar ist, so entstehen die Dogmen von Inkarnation und leidendem Gott. Die Katholiken sind konsequenter als die Protestanten, indem sie nicht nur die Vater- und Sohnes-, sondern auch die Mutterliebe vergöttern. Weil es dem Menschen göttlich erscheint, dass alle Wünsche erfüllt werden, deswegen erscheint hier durch blosse Umkehrung, dass Gott Wünsche erfüllt, Wunder thut, Gebete erhört u. s. w. Dass Gott eigentlich nur das Jawort unserer Wünsche, wird am deutlichsten in dem Dogma, dass man ohne Werke (ohne Mühe) selig werde, und dass man unsterblich sei. Bis dahin könnte es scheinen, als wenn *Feuerbach* nicht viel anderes lehre, als in seiner ersten Schrift *Fichte* gelehrt hatte (§ 310), mit der auch *Feuerbach* oft bis auf das Wort übereinstimmt. Der Unterschied ist aber, dass bei *Fichte* jene „Entäusserung“ für die meisten notwendig, für alle unschädlich

war. Anders bei *Feuerbach*. Weil das, dessen sich der Mensch entäussert, indem er es sich objektiv macht, sein Wesen, das allgemein Menschliche ist, deswegen entmenscht die Religion, borniert sie, wendet vom Allgemeinen ab und steigert nur den Egoismus. Im Glauben liegt daher das eigentlich böse Prinzip, ja selbst wenn die christliche Religion gedankenloser Weise die Liebe preist, macht sie daraus die bornierte Liebe zu den Glaubensgenossen. Daher die Greuel, die aus der Religion hervorgingen. Die praktische Weisung ist, man stelle die religiösen Sätze auf den Kopf, und man hat die Wahrheit. Das Wahre in der Sakramentslehre ist, dass Essen und Trinken und dass das Wasserbad göttliche Dinge sind.

4. Dass zu ähnlichen Resultaten der namentlich von *Strauss*, aber auch von anderen als Sündenbock der rechten Seite behandelte *Bruno Bauer* gelangen werde, hatte schwerlich einer geglaubt. Gerade als *Michelet* geweissagt hatte, derselbe werde sich nächstens ganz mit *Hengstenberg* assoziieren, erschien *Bauers* Herr Dr. Hengstenberg, ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewusstseins (Berlin 1839), worin auf die Künsteleien moderner Apologetik, namentlich beim Alten Testament ein grelles Licht geworfen ward. Im folgenden Jahre erschien anonym die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft (Leipzig 1840), an die sich als Ergänzung der zwei Jahre später in den Hallischen Jahrbüchern gedruckte Aufsatz über den christlichen Staat anschliesst. Hier wird die Union der beiden evangelischen Konfessionen, da eine Kirche nur durch Symbol und Sakrament besteht, als die Vernichtung der Kirche gefeiert, nach welcher der Versuch, eine grössere Selbständigkeit der Kirche zu erlangen, als antiquiert bezeichnet wird. Eine Kirche giebt es eben nicht mehr, Religion ist heut zu Tage Vertiefung in das Selbstbewusstsein; der Staat, der christlich war als byzantinischer und in der ersten Zeit der Reformation, wo das Dogma die politische Stellung bedingte, ist jetzt das, was früher die Kirche war: Erscheinung des unendlichen Selbstbewusstseins. Die Religion existiert nur noch als Religiosität, d. h. als rücksichtsloses sich Hingeben; und es giebt nur eine Macht, der man sich heute hinzugeben hat, das ist der Staat. Darum steht im Streit zwischen ihm und der Kirche die Wissenschaft auf seiner Seite; und wo er der Kirche zu Gefallen die Wissenschaft hemmt, wütet er gegen sein eigenes Fleisch. Auf die Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes (Bremen 1840), die von der Philosophie ganz abstrahiert, und einprägt, dass man den von Reflexion strotzenden Pragmatismus eines späteren Gemeindegliedes nicht als ein Komplement zu den Synoptikern ansehen solle, folgte *Bauers* berühmtestes Buch, das ihm aber seine Privat-

dozentur in Bonn kostete: Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker (3 Bde., Leipzig 1841/42). Die Polemik gegen *Strauss'* Leben Jesu, die durch das ganze Buch hindurchgeht, richtet sich gegen dessen kritische Voraussetzungen, indem ihm vorgeworfen wird, *Weisses* und *Wilkes* Entdeckung der Priorität des Markus vor den anderen Synoptikern nicht benutzt zu haben; gegen die historischen, weil es so ausgebildete messianische Vorstellungen bei den Juden nicht gegeben habe; endlich gegen die mythologischen, weil die Entstehung des Mythus durch unbewusstes, vom Geist der Gemeinde eingegebenes Symbolisieren nichts besseres gebe, als die alte Inspirationstheorie. Vielmehr seien die biblischen Erzählungen das Produkt eines bewussten Pragmatismus, Tendenzdichtungen. Sie seien aber trotzdem Quellen auch historischer Belehrung, indem wir aus einer solchen künstlerischen Produktion den Zustand der Zeit herauslesen können, in der sie entstand. Diese dichterischen Produkte deswegen Betrug nennen, weil sie, als Wirklichkeit gedacht, abgeschmackt, ja grauenhaft wären, wäre ebenso thöricht, als wollte man Raphaels Christkind eine Lüge heissen, von dem dasselbe gilt. Sie enthalten Wahrheit, ja sogar erkennbare historische Wahrheit, indem in der Versuchungsgeschichte die Kämpfe und Kollisionen, welche die Gemeinde bewegt hatten, und in denen ihre Besonnenheit den Sieg erfocht, weil sie vor dem Abgrund erschrak, vor dem sie stand, in eine Begebenheit aus dem Leben Jesu verwandelt dargestellt werden. Das Wichtigste in philosophischer Hinsicht sind *Bauers* Auslassungen über den religiösen Geist, die als „Ruhepunkte" die kritischen Erörterungen unterbrechen. Das religiöse Bewusstsein wird als der entfremdete dem freien, darum auch der Sittlichkeit entgegengesetzt, und demgemäss, da das Theologische das eigentlich Unmenschliche ist, die Vollendung der Religion dorthin gesetzt, wo nicht mehr Natur, Familie, Staat, Weltherrschaft die eigentlich herrschenden, als Gottheit verehrten Mächte sind, und also die Ketten des geknechteten Geistes noch mit den Blumen der Familien- oder Staatsinteressen umwunden erscheinen, sondern wo allen diesen Mächten der Krieg erklärt ist, und nun, nachdem der Vampyr geistiger Abstraktion der Menschheit alles Blut und Leben ausgesogen, und das ausgemergelte Ich als alleinige Macht übrig gelassen hat, der Geist doch noch nicht fähig ist, sich der Illusion zu erwehren, dass sein Wesen eine ihm gegenüberstehende objektive Macht (Gott) sei. Auf diesem Punkte steht die christliche Religion. Ihr Gott, Christus, ist gegen den Naturlauf geboren und wirkt gegen denselben, gehört keiner Familie, keiner Nation an u. s. w. Als historische Existenz wäre er ein grauenhaftes Wesen; als objektiviertes eigenes Wesen des von allen substanziellen Mächten losgekommenen Menschen,

der blossen abstrakten Ichheit, ist er die Spitze aller Religion. Freilich auch ihr Ende; denn wenn die Kritik durch Nachweis der Unmöglichkeit eines solchen Subjektes die Objektivität jenes Inhaltes negiert, so hat sie das Selbstbewusstsein in sich selbst zurückgewiesen, und als dieser heimgekehrte Odysseus wird es zeigen, dass es den Bogen noch spannen kann. Der Chor bewundernder Schreier, den dieses Buch, dann auch die Ungerechtigkeit, dass ein Ministerium die nicht von ihm verliehene Privatdozentur entzog, um *Bruno Bauer* versammelte, wurde, da unter ihnen der Semitische Stamm stark vertreten war, etwas kleinlaut durch seine Judenfrage (1842), in der er gegen das Geschrei nach Judenemanzipation auftritt, weil es eine Gedankenlosigkeit sei, zu fordern, dass die sich selbst ausschliessen (das auserwählte Volk sein wollen) nicht ausgeschlossen würden. Die Juden hätten, um zu der völligen Freiheit, d. h. Religionslosigkeit zu gelangen, viel mehr Schritte zu thun als die Christen, die nahe davorständen. Vielleicht hätte die stutzig Gewordenen das Entdeckte Christenthum versöhnt. Es ward aber in der Buchhandlung konfisziert, und ein einziges Exemplar, so viel bekannt, hat sich erhalten. Im wesentlichen führt es denselben Gedanken durch, dass es dem Christen am nächsten gelegt sei, sich zur Freiheit der Atheisten zu erheben, während dem Juden kaum etwas übrig bleiben möchte, als durch jenes hindurchzugehen.

5. Dass *Feuerbach* und *Bruno Bauer* nicht nur so in einem negativen Verhältnis zu *Strauss* stehen, wie es damals manchmal ausgesprochen wurde: *Feuerbachs* Wesen des Christentums lasse *Strauss'* Glaubenslehre ebenso hinter sich, wie *B. Bauers* Synoptiker sein Leben Jesu, sondern dass sie das gerade Widerspiel von ihm sind, haben sie schon darin selbst ausgesprochen, dass während er sich Pantheist nennt, sie sich Atheisten nennen; dass aber Atheismus umgekehrter Pantheismus, darin wird jeder mit *Feuerbach* (Thesen zur Reform der Philosophie) übereinstimmen. Wenn daher *Feuerbach* nicht, wie *Br. Bauer*, direkt gegen *Strauss* polemisiert, so doch indirekt, indem er gerade die Hegelschen Sätze angreift, welche *Strauss* am meisten festhält, wie das Sichwissen Gottes im Menschen u. a. Aus diesem Gegensatz ergiebt sich mit Notwendigkeit, dass *Strauss*, dem jeder Mensch ein Exemplar ist, die Masse verachtet, dass er konservativ ist in der Politik, dass er das eigentümlichkeitslose Denken über alles stellt, in plastischer affektloser Ruhe schreibt, in Spinozistischer Abgeschiedenheit lebt, während *Feuerbach* die Unwiederholbarkeit des Subjektes so oft wiederholt, dass man kaum begreift, wie er der Unsterblichkeit entgeht, destruktiv in der Politik ist, stets in Passion schreibt, des Umgangs mit Subjekten bedarf, und seien es auch ganz schlechte, und *Br. Bauer* in

einer solchen Weise die Sache mit einem Subjekte identifiziert, dass er von „siebenjährigen Leiden der Wissenschaft" spricht, ganz wie *Feuerbach*, als er auf die Professur verzichtete, gesagt hatte, jetzt habe die Philosophie aufgehört, Profession zu sein, und sein Stil das stete Grübeln des Subjektes in sich selbst abspiegelt. Es ist eben bei dem einen die Philosophie All-Einslehre, bei den beiden anderen Selbstbewusstseins- oder Ichheitslehre geworden. Eben deswegen preist auch jener besonders den *Spinoza*, während diese beiden ihre Geistesgenossen und Vorbilder im achtzehnten Jahrhundert finden. Bis dahin zeigt sich kein anderer Unterschied zwischen *Feuerbach* und *Bruno Bauer* als der, welcher bei ihrer verschiedenen Subjektivität, gerade weil ihr Standpunkt Subjektivismus ist, hervortreten musste. In einem Punkte aber differieren sie sogleich. Während *Bruno Bauer* in den beiden anonymen Schriften Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen (Leipzig 1841) und Hegel's Lehre von Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt (1842) unter der Maske eines Pietisten nachweisen will, dass *Hegel* ganz mit den Atheisten des achtzehnten Jahrhunderts übereinstimme, und darum der gegenwärtige *Br. Bauer* ein reiner Hegelianer sei, schrieb *Feuerbach*, als ihm die Autorschaft der Posaune zugeschrieben wurde, einen Aufsatz zur Beurtheilung der Schrift: das Wesen des Christenthums (1847), in dem er sagt, seine gegenwärtige Lehre sei so wenig Explikation der Hegelschen, dass sie vielmehr aus der Opposition dagegen hervorgegangen sei. Wolle man durchaus einen Vorgänger nennen, dann nenne man *Schleiermacher*. *Hegels* Lehre sei ganz religiös, darum gehöre sie noch dem Alten Testamente der Philosophie an. (Später hat er gesagt, die sogenannte rechte Seite der Hegelschen Schule sei die, welche mit dem Meister ganz übereinstimme).

6. Dieses Auseinandergehen der Hegelschen „Linken" in Pantheismus und Atheismus war so wenig eine Stärkung der „Rechten", dass diese vielmehr zwischen zwei Feuer, und bei dem nicht abzuleugnenden Umstande, dass die glänzenderen Talente auf Seite der Gegner sich fanden, in eine nicht glänzende Lage geriet. Zwar schwieg sie bei der theologischen Frage ebenso wenig, als bei den anderen beiden; aber ihre Stimme verhallte ziemlich ungehört. *Hinrichs* sprach in einer Rezension über *Michelets* Geschichte der letzten Systeme (Hall. Jahrb. 1839, p. 457 ff.) sich darüber ziemlich im Sinne *Göschels* aus. Ich versuchte in meiner Schrift Natur oder Schöpfung? (Leipzig 1840) und einer daran sich anschliessenden, viel später gedruckten Abhandlung, Die Religionsphilosophie als Phänomenologie des religiösen Bewusstseyns (in: Vermischte Aufsätze, Leipz. 1845), einen

Kardinalpunkt dieser Frage, den Schöpfungsbegriff, so zu entwickeln, dass dadurch das Verhältnis der physikalischen und religiösen Betrachtung sowie der Wunderbegriff verständlich gemacht werden könne, und weiter nachzuweisen, dass weil die Religionen verschiedene Stufen des Bewusstseins zeigen, die Religionsphilosophie, weil sie an einer Stelle Mytheudeutung sein muss, es an einer anderen gerade nicht sein darf. *Gabler* gab die Hegel'sche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung (erstes [einziges] Heft, Berlin 1843) heraus, ursprünglich eine Rezension von *Trendelenburgs* Logischen Untersuchungen, worin die Hegelsche Philosophie der Mystik näher gestellt ward als dem Unglauben, der Pantheismus als Irrtum, der Atheismus als Verrücktheit bezeichnet wurde. Der Livländer *Reinhold Schmidt*, der Braunschweiger *Joh. Wilh. Hanne*, die beide später, nur nach ganz verschiedenen Seiten hin, von diesem Standpunkt abgingen, schrieben, der erstere Christliche Religion und Hegelsche Philosophie (Berlin 1837), der zweite Rationalismus und speculative Theologie in Braunschweig (Braunschweig 1838). *Göschels* Buch ist schon oben angeführt worden. Selbst wenn, was nicht der Fall ist, die rechte Seite der Hegelschen Schule Männer ins Feld geführt hätte, die es an theologischer Gelehrsamkeit mit *Strauss* und *Bauer* aufnehmen konnten; selbst wenn sie ihnen den stets an *Lessing* erinnernden Scharfsinn des ersteren, das in sich sich vertiefende Grübeln des zweiten, endlich die, wenn auch früh zu einem gewissen Cynismus hinneigende, aber stets gewaltige Kraft eines *Feuerbach* hätte entgegenstellen können: sie hätte hinsichtlich ihrer Erfolge bei dem lesenden Publikum vor der linken den Kürzeren gezogen. Der Grund liegt darin, dass von der letzteren *Hegels* Lehre einseitig und abstrakt aufgefasst wurde, überall aber die Masse das, wofür man sich fanatisieren kann, und das ist immer nur das Abstrakte, vorzieht. Das Konkrete, worin ein Gegensatz von Bestimmungen gebunden ist, erscheint den meisten, je nachdem der ethische oder intellektuelle Massstab angelegt wird, als furchtsame Halbheit oder als konfuses Denken; der (für Eines) Entschiedene hat überall gewonnen. Wenn *Strauss* bei Gelegenheit des Dilemma *Hegel* zuruft, nicht nur der Tiefsinn setze sich über den Widerspruch hinweg, so ignoriert die Masse, dass der Tiefsinn es auch thut, und der Scharfsinn, der, um den Unsinn unmöglich zu machen, auch auf den Tiefsinn verzichtet, ist und war auch hier bei ihr seines Erfolges sicher.

7. In dem zuletzt Gesagten liegt nun auch der Grund, warum die Werke zweier Männer, die bereits einige mal als den Extremen abholde erschienen, als sie ziemlich gleichzeitig mit Werken hervortraten, in denen alle die bisher ventilierten Fragen in einem Sinne er-

örtert wurden, den man dem Centrum der Schule beizulegen pflegte, so wenig gründlich studiert worden sind. Dabei wurde *Vatkes* Buch wenigstens gelobt. Wie wenig aber auch dies wirklich gelesen wurde, geht daraus hervor, dass in *K. H. W. Schwarz'* viel gelobter Geschichte der neuesten Theologie (wenigstens in der ersten Auflage, 1856) es nicht einmal angeführt wird. Das Buch von *Conradi* fand ebenso wenig Leser, und auch nicht einmal Lobredner. *Weisses* Urteil, dass *Vatkes* Buch das Gediegenste sei, was seit Jahren in der Hegelschen Schule erschienen sei, kann so ergänzt werden, dass nächst ihm das von *Conradi* zu nennen ist. *K. Conradis* Kritik der christlichen Dogmen nach Anleitung des Apostolischen Symbolums (Berlin 1841) nimmt, weil nicht die evangelische Geschichte, sondern die Dogmen kritisiert werden sollen, diese in ihrer primitivsten Form auf, dort wo sie eben aus der Geschichte geworden und darum noch vom geschichtlichen Faden zusammengehalten werden, im Apostolischen Symbolum. Es wird dann gezeigt, wie in jedem *locus*, der nach den drei Artikeln durchgenommen wird, die Reflexion Widersprüche entdeckt, welche durch die Spekulation aufgehoben werden. Zu der Schwierigkeit, die in dem Gegenstande selbst liegt, kommt bei dem Conradischen Buche noch dies hinzu, dass seine bereits zweimal hervorgehobene Manier, phänomenologische und ontologische Untersuchungen zu verbinden, in keinem Werke so weit getrieben wird, wie hier. Dabei hat er, worauf *Weisse* bei seiner Rezension in der Fichteschen Zeitschrift (VIII, 2) mit Recht aufmerksam macht, von dem Rechte, früher von ihm ausführlicher Entwickeltes ganz kurz zu berühren, auch dort Gebrauch gemacht, wo er seitdem seine Ansichten geändert hatte. So ist es gekommen, dass man aus seinen tiefsinnigen Konstruktionen und scharfsinnigen Zerlegungen ganz gleichzeitig Straussschen Geniuskultus, *Schleiermachers* nicht persönlichen, aber personbildenden Heiland, orthodoxe Unsterblichkeitslehre und die Behauptung, dass Christus, um Erlöser zu sein, der Verbrecher Grösster sein musste, heraus- (er würde vielleicht sagen hinein-) gelesen hat. Während *Conradis* Schrift schon auf dem Titel ankündigt, dass darin alle Dogmen zur Sprache kommen werden, ist dies thatsächlich ebenso bei *Vatkes* Schrift, obgleich sie sich nur als eine Monographie über die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade (Berlin 1841) einführt. Er erklärt gleich anfänglich, dass er sich ebenso dem für orthodox geltenden Standpunkt entgegenstelle, dem Gott als endliche individuelle Persönlichkeit gilt, wie dem Pantheismus, der die Persönlichkeit Gottes als Summe der menschlichen ansehe. Weiter tritt er der allerdings durch *Hegel* genährten Ansicht entgegen, dass die Religionsphilosophie nur den Inhalt der Dogmatik, nicht auch der theo-

logischen Ethik zu begreifen habe, während doch die Religion in ihrem innersten Kerne Kultus, innere Vermittlung des Selbstbewusstseins und Willens mit Gott sei, mit der die Spekulation nie, wie mit dem Dogma wohl, in Konflikt kommen kann. Die Untersuchung selbst zerfällt in drei Abschnitte, deren erster den Willen überhaupt, der zweite ihn in der subjektiv-religiösen, der dritte in der objektiv-sittlichen Sphäre betrachtet. Aus dem ersten Abschnitte ist besonders bemerkenswert, dass er, was die meisten Hegelianer vergessen, hervorhebt, dass die Spekulation unter dem Absoluten — er hätte sagen müssen unter dem absoluten Geiste — nicht was die religiöse Vorstellung Gott nennt verstehe, sondern das Reich des Geistes, Gott in der Einheit mit seinem Reiche. (Hätte nicht *Vatke* sehr oft doch wieder Gott gesagt, wo er hätte Himmelreich sagen müssen, so wäre wohl darüber, dass er sagt, der absolute Geist sei nicht persönlich, sondern überpersönlich, weniger Geschrei entstanden). Der zweite Abschnitt ist der wichtigste, aber auch schwierigste. Es werden alle die einzelnen Momente des subjektiven Willens durchgenommen, welche die Voraussetzung bilden für die komplizierten Verhältnisse, in denen erst von Gutem und Bösem die Rede sein kann. (Darum ist auch in der Erzählung vom Fall das, was Jahrhunderte gedauert hat, in einen Moment zusammengezogen). Es wird dann weiter gezeigt, wie nur durch die Beziehung auf Gott und sein Gesetz das Böse zur Sünde wird und ihre Notwendigkeit, nur um nicht zu sein, behauptet. Das Ideal menschlicher Entwicklung wäre, dass das Böse nur insoweit in den Willen tritt, als nötig, um das Gewissen zu erwecken, dann aber immer nur als besiegt und bloss möglich existiert. Die Unmöglichkeit solcher religiösen Genialität, namentlich unter besonderen Umständen, lässt sich nicht darthun. Die einseitigen Weisen die Entstehung des Bösen zu erklären, die ebenso einseitigen Ansichten über das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Thätigkeit werden durchgenommen, zugleich aber auch trinitarische und christologische Fragen und die verschiedene Weise, in der Gott in der Natur und in der Sphäre der Freiheit wirkt, woraus die Unmöglichkeit des Wunders folgen soll, behandelt. Der dritte Abschnitt zeigt, wie durch die religiöse Verklärung die sittlichen Gemeinschaften zu einem Reiche Gottes werden, in dem als dem verklärten Christus (nicht in dem zu einer einzelnen Persönlichkeit entäusserten) vermöge der Vielheit der Geistesgaben die Fülle der Gottheit wohnt. Dem Bösen und der Sünde im zweiten Abschnitt entspricht hier das Unsittliche, in dessen Vernichtung und Benutzung die Vorsehung besteht. Das letzte Resultat ist, dass das Reich Gottes, zur Kirche geworden, alles, Kunst, Wissenschaft in Gnadenmittel verwandelt, und zugleich kämpfend und triumphierend dem Ziele näher kommt, wo Gott

als freier Geist für den freien Geist, sein Wille als der erkannte und gewollte Wille freier Geister, seine Liebe in dem Brennpunkte dankbarer Gegenliebe konzentriert ist. Auch wer der Ansicht ist, dass *Vatke* sich viel zu sehr dem Pantheismus annähere, wird bei gründlichem Studium seines Werkes, von dem nicht einmal ein genauer Auszug, geschweige eine Inhaltsangabe wie die obige eine Vorstellung geben kann, sich wesentlich gefördert fühlen.

C. Erscheinungen im ethischen und politischen Gebiet.

§ 339.

1. Mindestens zweifelhaft geworden wird jeder den orthodoxen Charakter der Schule nennen, wo nur das kleine Häufchen der rechten Seite daran festhält, ja der berühmteste auf ihr, *Göschel*, manchmal irre wird, nicht an der Orthodoxie, wohl aber an der Hegelschen Philosophie. Mit der Zerstörung aber des zweiten Restaurationswerkes war nicht etwa das erste wieder befestigt worden: die dialektische Methode ist bei den charakterisierten Händeln ganz in Vergessenheit geraten. *Strauss* hat sie in seinen Schriften nie angewandt; und wenn er das Dilemma *Hegel* ins Gedächtnis ruft, so hat er damit auch den Wink gegeben, dass nicht die Lösung, sondern die Verringerung der Widersprüche das Höchste ist. Auf der anderen Seite sucht sich *Gabler* dem Vorwurf, dass der Hegelsche Gott eigentlich die Methode sei, so zu entziehen, dass er sie für Nebensache erklärt. Ist es aber mit der logischen Begründung des Systems und ist es mit seiner Orthodoxie nichts, so bleibt nur noch der dritte Punkt übrig, der (§ 331, 1) angeführt ward, um *Hegel* als Philosophen der Restauration erscheinen zu lassen. Sollten bei den Verhandlungen über die Grundsätze des sittlichen Lebens Ansichten laut werden, die mit der negativen Stellung in den beiden bisher betrachteten Punkten eine atomistische Ethik, eine revolutionäre Politik verbinden, so werden sie keinen Grund haben, sich irgend wie noch mit *Hegel* einverstanden zu erklären. Höchstens die Ehre, Ausgangspunkt gewesen zu sein, wird ihm bleiben. Dies der Grund, warum wenn im ersten Abschnitt besonders die Antihegelianer, im zweiten die Hegelianer, hier die über *Hegel* Hinausgehenden, also die Ultrahegelianer, das grosse Wort führen.

2. Wie eine Vorverkündigung, dass sich das wissenschaftliche Interesse bald von den religiösen Fragen ab- und den politischen zuwenden werde, erscheinen *Richard Rothes* (geb. den 28. Jan. 1799, 1823 preussischer Gesandtschafts-Prediger, seit 1828 Professor am Wittenberger Seminar, seit 1837, mit Ausnahme der Jahre 1849 bis 1854, wo er in Bonn war, Professor in Heidelberg, gestorben als

solcher am 20. Aug. 1867) Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (erster Band Wittenberg 1837), in denen ein durch seine Predigergaben und seine innige Frömmigkeit bekannter Mann durchzuführen suchte, dass dem christlichen Leben als Verwirklichungsform die Kirche nicht mehr entspreche, sondern nur der Staat, und zwar als einer, der nicht etwa eine Kirche neben sich, sondern das religiöse Leben nach Auflösung der kirchlichen Fassung in sich aufgenommen habe. Das Faktum, dass gerade die Gebildeten sich der Kirche entfremden und hoffnungsvoll sich dem Staatsleben zuwenden, zeige eine Annäherung an den Zustand, welchen der Seher schaut, in dessen neuem Jerusalem kein Tempel steht. Dieser Staat der Zukunft wird, wie früher die Kirche, die Schranken der Nationalität überwinden, nicht als Universalstaat, sondern als Organismus von Staaten. Mit dem religiösen Elemente hat dieser Staat, der allerdings jenseits der Gegenwart liegt, nicht aber jenseits der Erde, sondern auf ihr sich schon immer mehr verwirklicht, auch das künstlerische in sich aufgenommen, und Volksfeste sind sein eigentlicher Kultus. Im Laufe der Untersuchung werden *Hegel* und *Schleiermacher* als die bezeichnet, die, der eine den Staat, der andere die Religion, am tiefsten erfasst haben. Dieses Rothesche Buch, das in jener Zeit viele als ein Gegenstück zum Straussschen Leben Jesu bezeichneten, weil es die Kirche vernichte, wie jenes ihren Gründer, wurde eben darum von vielen Antihegelianern mit Freuden begrüsst, weil es zeige, wohin die Hegelsche Philosophie führe: zu heidnischer Staatsvergötterung.

§ 340.

1. Was das Rothesche Buch verkündigt hatte, vollzog sich durch die Hallischen Jahrbücher, deren Geschichte wirklich, wie ihr Hauptredakteur später sagte, ein Stück Zeitgeschichte ist. Die Eigentümlichkeit der beiden sich ergänzenden Hauptredakteure, *Arnold Ruge* (geb. 1802, von 1832 bis 1841 Privatdozent in Halle, dann in Dresden, Paris, zuletzt in England lebend, wo er am 31. Dez. 1880 gestorben ist) und *Theodor Echtermeyer* (Lehrer am Hallischen Pädagogium, dann in Dresden, wo er 1842 starb), mit denen ein energischer Verleger ganz sympathisierte, liessen diese Zeitschrift unter den glücklichsten Auspizien am 1. Januar 1838 ins Leben treten. Ihr Standpunkt war, wie gleich der erste, von beiden Herausgebern verfasste Artikel (1838, p. 1 ff. und 665 ff.) über die Hallische Universität zeigt, der der Hegelschen Philosophie, in deren metaphysische Tiefen die Hallische Jugend zuerst eingeführt zu haben als *Ruges* Verdienst hervorgehoben wird. Auch später fordert *Ruge* auf, nur einen Punkt anzugeben, wo er von *Hegel* abweiche; er erbietet sich, für *Leo* ein Pri-

vatissimum über *Hegels* Logik zu lesen; und andere Mitarbeiter nennen *Hegel* das Centrum, um welches die Gegenwart kreise (p. 348, 770), so dass die Bemerkungen *Feuerbachs* gegen *Hegel*, dass er nicht genug *Fichte* anerkenne (p. 46), um so mehr verhallten, als *Feuerbach* selbst in seiner Kritik des Empirismus sich prinzipiell mit *Hegel* einverstanden erklärt (p. 582). Bedenkt man dabei, dass obgleich in dem Jahrgange 1838 *Strauss* (über Justinus Kerner p. 6) und *Vischer* (Strauss und die Württemberger p. 449) die anziehendsten Aufsätze geliefert hatten, beide vom Theologischen prinzipiell fern gehalten wurden, dass die Redaktion erklärte, sie teile nicht die Ansicht, dass die Existenz des Absoluten in Christus unmöglich sei (p. 1101), dass sie *Fr. W. Carové* (1789—1852) Deismus und Humanismus verwirft (p. 1435), sich der Ehrfurcht vor dem Positiven im Gegensatz zum Rationalismus freut (p. 611), die Religion gegen *Heine* und *Feuerbachs* Leibnitz, die Kirche gegen *Rothe* in Schutz nimmt (p. 1037, 1154), *Göschel* einen geistreichen Mann, Philosophie und Dogma nur in der Form verschieden nennt (p. 1884, 1888), die verständigen Deisten und die Juden als Ketzer an dem freien Geiste der Gegenwart bezeichnet (p. 1177, 1187), so werden, wenn man als den damaligen Standpunkt der Jahrbücher das Centrum der Hegelschen Schule ansieht, wie es *Vatke* und *Conradi* repräsentierten, dieselben vielleicht zu sehr links gestellt. In politischer Hinsicht zeigten die Jahrbücher eine entschieden preussische Färbung, die z. B. bei der Beurteilung von *Görres'* Athanasius hervortrat (p. 481, 729), ohne den Verdacht der absichtlichen Übertreibung zu erregen, der an anderen Stellen durch die fette Schrift, in der die Komplimente an die Preussische Regierung und Verwaltung gedruckt waren, sich aufdrängte. Parallelen zwischen Preussen und Frankreich fielen stets zu Gunsten des ersteren aus, und dass die monarchische Verfassung die beste sei, erschien als zweifelsfrei.

2. Dass die Jahrbücher eine Schwenkung gemacht hatten, worauf schon der oben erwähnte Feuerbachsche Aufsatz über positive Philosophie hinwies (p. 2305), dem übrigens die Redaktion ein *captatio benevolentiae* für die Hegelsche Schule eingeschoben hatte, die nicht von *Feuerbach* ist, wurde viel sichtbarer in dem Jahrgange 1839. Schon im Vorwort, das die Fesseln einer exklusiven Schule von den Jahrbüchern ablehnt und versichert, das Ausscheiden weniger pietistisch gesinnter Männer (d. h. u. a. *Göschels*) verschmerzen zu können. Dann in zwei Anzeigen von *Ruge* über *K. G. Bretschneiders* Freiherrn von Sandau und *Strauss'* Bleibendes und Vergängliches (1839 p. 77, 94), worin vor der bei tiefsinnigen Spekulationsnarren gewöhnlichen Verachtung des Rationalismus gewarnt wird. *Göschel* wird von *Echtermeyer* im ästhetischen (p. 153), von *Ruge* im religionsgeschichtlichen Gebiete

angegriffen. Die Aufnahme von *Strauss'* meisterhaftem Aufsatz über *Schleiermacher* und *Daub* (p. 97) zeigt, dass ihm das theologische Gebiet nicht mehr verschlossen war; der Aufsatz über Pietismus und Jesuitismus (p. 241) nennt jede Philosophie, welche das Dogma rechtfertigt, fromme Zweckphilosophie, und ironisiert die dialektische Methode durch Anwendung auf das Unvernünftige. Zwar wird die Religion noch gepriesen, aber nur als Protestantismus gegen alten Kram, und dabei unentschieden gelassen, worin diese bestehe. Dass nur der Zensor verhinderte, dass *Feuerbachs* Philosophie und Christentum in den Jahrbüchern erschien, zeigt, wie sie zur Religion bereits standen. Als daher *Hinrichs* in einer Rezension über *Michelet* (p. 465) sich gegen diesen erklärte, liess die Redaktion durch Einschiebsel ihn von der „rechten Seite" Dinge sagen, an die er nie gedacht hatte. Die dieser entgegengesetzte Ansicht gewann in den Jahrbüchern immer mehr Raum. Die Dogmatik soll zur blossen Dogmengeschichte werden, heisst es bald; niemand könne glauben und wissen, denn Eines sei mit dem Andern unvereinbar (p. 496). Bei der Anzeige der Neanderschen und Weisseschen evangelischen Geschichte bezeichnet *Georgii* den Standpunkt der Religion als Dualismus, und darum als unvereinbar mit der Philosophie, die nur das Diesseits statuiere. *Ruge,* der sich noch eben sehr diplomatisch über *Strauss'* Geniuskultus geäussert hatte, tadelt jetzt daran nur den Aristokratismus, den z. B. die neidlose Ausgiessung des Geistes bei dem Leipziger Reformationsfest widerlege (p. 985, 1329). Auch der ausführliche Aufsatz über die Schillerfeier in Stuttgart (p. 1097) preist es, dass die wahre Offenbarung Gottes, die in einem Genius, hier gefeiert sei. *Rosenkranz,* d. h. das Centrum, kommt, nachdem mit der rechten Seite gebrochen war, an die Reihe. *K. Th. Bayrhoffer* liest ihm den Text (p. 1391), weil er mit der Orthodoxie buhle, an die Unsterblichkeit glaube. *Feuerbach* endlich giebt eine Kritik des Hegelschen Systems (p. 1657), in der er die Hauptpunkte desselben verwirft: den voraussetzungslosen Anfang, die Bedeutung, welche der Negation eingeräumt werde, die untergeordnete Stellung der Natur. Ebenso wird in einem Aufsatz über die (Goldmannsche) Europäische Pentarchie (p. 1729) *Hegel* vorgeworfen, dass er durch seine altdeutsche Romantik so viele seiner Schüler zur Unfreiheit gebracht habe. Die letzte Äusserung weist auf die Änderung hin, die in politischer Hinsicht dieses Jahr gebracht hatte. Bei Gelegenheit der Försterschen Kriegslieder und des Berliner Freiwilligenfestes (p. 433) hatte der preussische Patriotismus noch in der Blüte gestanden. Jetzt aber schreibt unter der Maske eines Württembergers *Ruge* (p. 2089) eine den „Staat der Intelligenz" hohnneckende Schilderung der preussischen Regierung und ihrer bisher gepriesenen Beamtenschaft, und *G. Biedermann* in Leipzig

beleuchtet das Preussische Staats-Prinzip und findet, dass es ganz im Katholizismus stecke (p. 2277). Das grösste Aufsehen in diesem Jahrgange macht das von beiden Herausgebern verfasste „Manifest“ über „Romantik und Protestantismus“, in dem der Begriff der Romantik so fixiert wird, dass darunter alles Festhalten an durch den Protestantismus überwundenen Ideen, also der Standpunkt der fixen Idee verstanden wird. Aus List, sagt *Ruge* später, habe man sich hier auf das philosophische und ästhetische Gebiet beschränkt: der Hauptzweck sei von Anfang an politisch gewesen. Dass *Hegel* hier der Romantik, deren Kulminationspunkt *Schelling* sein soll, entgegengestellt wird, nachdem *Feuerbach* eben bewiesen hatte, er habe nur das Identitätssystem vollendet, macht einen seltsamen Eindruck.

3. In dem Jahrgange 1841, in dem die Jahrbücher rasch die eingeschlagene Richtung verfolgen, treten die Aufsätze, die ein theologisches oder überhaupt ein streng wissenschaftliches Interesse haben, wie z. B. *Vatkes* Rezension von *Jul. Müllers* oft aufgelegtem Buch über die Sünde (2 Bde., Breslau), vor der populären Besprechung praktischer Fragen zurück. *Echtermeyer* sprach selten, *Ruge* desto öfter. Einer freudigen Anzeige, dass *Feuerbach* an einer Kritik der unreinen Vernunft arbeite, folgte der vierte Artikel des „Manifestes“, worin den Althegelianern die durch den Meister provozierte Faulheit vorgeworfen wird, dass sie dem weltgeschichtlichen Prozess zusehen, anstatt in die Praxis einzugreifen, dass ihr romantischer Zopf sie ungerecht mache gegen das Nützliche, gegen *Nicolai* und die Aufklärung. Ein Aufsatz, Europa ums Jahr 1840, vindiziert Frankreich die Hegemonie, statuiert nur einen Atheismus, den Zweifel an dem Geist der Geschichte. *Köppen* feiert die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, welche (nicht die Reformation) die neue Zeit beginne, spottet der Hegelianer, ienen *Hegels* Logik die Veden vertrete, und *Ruge* bestätigt, dass Brahmas Reich ein Ende habe. In einem Aufsatz über *v. Gagern* und *Hegel* tadelt er den letzteren, dass er die Vertragstheorie verworfen, Korporationen in Schutz genommen habe, dass er nicht mit der Weltgeschichte und dem modernen Staat, anstatt mit der Religion sein System ibschliesse. *Bruno Bauers* Landeskirche begrüsst er mit Jubel, und reist den preussischen Staat, weil er die Kirche annihiliert habe. In inem anderen Aufsatz wird die Orthodoxie verspottet, mit der die Iegelianer an der Enzyklopädie halten, und *Hegel* selbst mit seinem dealismus, der verkenne, dass der Geist sich heute in Dampf und Eisen verkörpere, dass das Geld, ohne das es keine Industrie gebe, er wahre Idealist sei; noch ein anderer nennt die Hegelsche Philoophie Scholastik, Hofphilosophie, Zurechtmacherei. Welche Freude aher die Ankündigung von *Strauss'* Glaubenslehre in den Jahrbüchern ervorrief, lässt sich denken.

4. Der vierte Jahrgang (1841) erhebt im Vorwort das Banner des Rationalismus und Liberalismus, klagt über die preussischen Zustände; es bedürfe einer freien Universität, diese müsse aber ausserhalb Preussens liegen. Die Leipziger Allgemeine Zeitung wird getadelt, dass sie sich nicht energischer des Magdeburger Magistrats gegen den Teufelsprediger *Kämpfe* angenommen habe. Von *Strauss* enthält der Jahrgang nichts, von *Vischer* einen Aufsatz über die Tübinger dogmatische Professur, mit der Ansicht, dass eine Zeit kommen könne, wo es keine Kirche gebe, was sich, seit die „Landeskirche" und mit ihr die Jahrbücher proklamiert hatten, es gebe keine, fast furchtsam ausnimmt. Überhaupt nahte sichtbar der Zeitpunkt, wo *Strauss* als der Zurückgebliebene erscheinen sollte. *Bruno Bauers* früher erwähnte Abhandlung über den christlichen Staat ist der letzte nennenswerte Aufsatz, den die Jahrbücher als Hallische enthielten. Vom Juli 1841 an erschienen sie als Deutsche Jahrbücher, und *Ruge* rechtfertigt diese Auswanderung aus Preussen nach Deutschland in dem Vorwort, das zugleich den Hegelianern ihre dreifache (philosophische, theologische, politische) Orthodoxie vorwirft. Alle Fetzen der Unredlichkeit, mit denen sie sich behängt haben, sollen hinfort die Jahrbücher von sich werfen, und sich frei von der durch *Strauss* erschütterten, von *Feuerbach* in ihrer ganzen Hohlheit blossgestellten Christlichkeit darstellen, besonders aber ihren Kampf gegen die politische Unfreiheit, gegen die Feudal- und Landgutstheorie richten. *Nauwerk, Edgar Bauer* (ein Bruder *Brunos*) liefern Aufsätze, die alle das politische Gebiet betreffen. *Ruge* in dem Aufsatz: Protestantischer Absolutismus, fordert einen Staat, in dem der König der erste Diener ist. Mehr beiläufig wird erklärt, wie *Feuerbachs* Wesen des Christentums die Straussche Glaubenslehre, so haben *Bruno Bauers* Synoptiker dessen Leben Jesu antiquiert. Der Hegelschen wie jeder Philosophie wird als einziges Verdienst angerechnet, dass sie viele von Vorurteilen befreit habe. Komme einer ohne sie schneller zum Ziel, desto besser.

5. Der letzte Jahrgang der Deutschen Jahrbücher (1842) fordert bei Gelegenheit einer politischen Schrift von *Theodor Rohmer* eine konstitutionelle Monarchie, aber mit einer einzigen Kammer. Im April macht *Ruge* bekannt, Zensurschwierigkeiten in Sachsen machten diplomatisch gehaltene Aufsätze notwendig, die philosophische Parrhesie gehöre der Zukunft. Im Juli erscheint abermals ein Manifest, welches das Wesen der Romantik in das Festhalten des Christlichen, und also den Jesuitismus setzt. *K. Nauwerk* stellt im Gegensatz zum Reformismus den Radikalismus als die wahre Ansicht dar. *Ruge* verspottet den christlichen Staat, nennt die Freiheitskriege Restaurationskriege, verhöhnt die Deutschen wegen ihres Nationalgefühls, die Preussen

wegen ihrer allgemeinen Wehrpflichtigkeit, dieses Pendants des allgemeinen Priestertums; und wie *Nauwerk* die Zukunft als die Zeit der Demokratie gepriesen hatte, so sagt auch *Ruge* in dem Vorwort zum Jahrgange 1843 (mit welchem die Jahrbücher aufhörten), der eine Selbstkritik des Liberalismus enthält, dass die Zeit da sei, wo die Kirche der Schule, der Liberalismus dem Demokratismus Platz machen müsse. Nachdem die Jahrbücher in Sachsen verboten waren, verliess *Ruge* Deutschland. In Paris erschienen von ihm einige Hefte Deutsch-französische Jahrbücher (1844). Im folgenden Jahre erschienen seine zwei Jahre in Paris (Leipzig 1845), seit 1846 seine Gesammelten Schriften (10 Bde., Mannheim). Nachdem er im Jahre 1846 nach Sachsen zurückgekehrt war, redigierte er die Reform, zuerst in Leipzig, dann, nachdem er eine Zeit lang im Frankfurter Parlament gesessen hatte, in Berlin. Seit 1850 in England lebend, hat er dem Publikum eine Übersetzung von *Buckles* Geschichte der Civilisation in England (Leipzig 1860) sowie den Anfang seiner Autobiographie (4 Bde., Berlin 1862—1867) gegeben; auch darin ein Geistesverwandter des 18. Jahrhunderts.

§ 341.

1. Womit die Jahrbücher geendigt hatten, damit fing der bis dahin nur durch einige Aufsätze in ihnen bekannt gewordene *Edgar Bauer* seine politischen Lukubrationen an, die ihn zuerst auf die Festung, dann als Flüchtling nach England führten. Nicht nur die konstitutionelle Monarchie hat ihn zu ihrem Gegner, sondern jede Staatsform, in der die Pietät, d. h. die Religion, irgend welche Bedeutung hat; da es nun aber keine giebt, in der dies nicht wäre, so fordert er, dass der Staat aufhöre. Der Mensch soll nicht mehr ein politisches Tier, d. h. ein Spiessbürger sein, sondern freier Gesellschaftsmensch, blosses Individuum, ohne König, ohne Ehe, ohne Privatbesitz, ohne Nationalität und Volkstümlichkeit, kurz aller sittlichen Bande ledig. Indem er versucht sich in diese Stellung zu versetzen, erklärt er es für ein Unrecht, wenn er, der den Begriff der Majestät nicht anerkenne, als Majestätsbeleidiger, wenn er, für den das preussische Landrecht keine Autorität sei, nach ihm verurteilt werde.

2. Wenn aber so nicht nur Religion und Kirche, sondern auch der Staat und jeder sittliche Organismus negiert oder, wie es jetzt hiess, der Kritik unterlegen war, so kann, da die Kritik als religiöse und politische ihr Werk gethan, sie um ein Objekt verlegen erscheinen. So seltsam es nun erscheinen mag, dass *Bruno Bauer* und sein Bruder den Versuch machten, sich auf den Standpunkt der reinen

Kritik zu stellen, d. h. der Kritik nicht dieses oder jenes Gegenstandes, sondern der Kritik *in abstracto*, so war dieser Schritt doch notwendig. Ja er war damals, wo das erste Mal sich die Philosophie als Selbstbewusstseinslehre konstituierte, schon gemacht, als aus der Wissenschaftslehre die Ironie hervorging (s. § 314, 3). Nur erscheint hier die Selbstvergötterung des alles zerstörenden Ich viel konsequenter, d. h. abstrakter, als bei *Schlegel*. Viel klarer als in *Edgar Bauers* Streit der Kritik mit Kirche und Staat (Bern 1841) entwickelt sich dieser Standpunkt in der von *Bruno Bauer* redigierten Literaturzeitung (Charlottenburg 1844). In beiden wird proklamiert, nichts habe Wahrheit als der Mensch; deshalb sei sogar das Wort Atheismus, weil es eine Beziehung auf den geleugneten Gegenstand enthält, nicht die richtige Bezeichnung für den freien Menschen. Eben darum darf dieser nichts als absolut giltig setzen; alles wird nur gesetzt, um negiert zu werden; sobald es anerkannt ist, hört es auf wahr zu sein. Die Kritik macht nicht zufrieden; wer anerkannte Wahrheiten haben will, gehe zur Religion. So *Edgar*. Und *Bruno* wieder ruft zu einer Zeit, wo sich ein grosser Kreis junger, meist jüdischer Literaten als seine Bewunderer um ihn drängten, jedes Wort von ihm in eine stehende Phrase verwandelten, die von der Rheinischen oder anderen Zeitungen als öffentliche Meinung oder Stimme des Volks ausposaunt wurde, ihnen zu: das schlimmste Zeugnis gegen ein Werk ist der Enthusiasmus, den er bei der Masse hervorruft, und die Parole sei, fort mit der Phrase. In den Phrasen, heisst es weiter, namentlich denen, die von Freiheit sprechen, hat der Geist seinen eigentlichen Feind. Und nun wird in der Literatur-Zeitung dargelegt, wie der rheinische Landtag die Judenfrage behandelt hat, wie *Ruge* gegen das Verbot der Jahrbücher reklamiert, wie *Biedermanns* Monatsschrift sich als Typus des windigen Liberalismus geriert. *Nauwerks* Phrasen und Pointen, *Marheinekes* Legitimismus in der Wissenschaft, der die Lehren des längst abgethanen letzten dogmatischen Systems festhalten will, *Proudhons* Theorie, die Württemberger, dass ihnen noch als Wahrheit gilt, was 1839 eine war — sie werden gleich sehr verhöhnt, weil sie nicht ahnen, dass die Wahrheiten sich schnell verändern. Dabei wird durchaus nicht darauf Rücksicht genommen, wer zuerst eine Wahrheit ausgesprochen hat; denn nicht nur das Mannheimer Abendblatt mit seinem Radikalismus und seinem Schreien nach Pressfreiheit wird durchgezogen, sondern auch der Berliner Korrespondent der Rheinischen Zeitung, der kein anderer war als — *Edgar Bauer* selbst zwei Jahre früher. Er wird als Beispiel der noch radikalen Kritik an der reinen gemessen, die objektiv, nur darstellend ist, nichts wünscht noch will, als die Dinge in ihrer Eitelkeit kennen lernen. Natürlich musste den-

jenigen, die von zum Teil Bauerschen Phrasen lebten, diese Richtung „wunderlich" erscheinen; es musste ihnen „frösteln" beim Anblick eines solchen Standpunktes, oder sie mussten den „Hochmuth zweier Egoisten, von denen sich die Nation mit Widerwillen abkehre", verklagen. *Bruno Bauer* antwortet den früheren Verehrern mit dem Aufsatz: „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik", der die Identifikation der Kritik mit der eigenen Person weiter treibt als irgend einer, und nun auseinandersetzt, dass die Kritik erst da alle Voraussetzungen fallen lasse, wo auch die zu gelten aufhören, welche die Masse, dieser Bodensatz, den die Revolution gelassen hat, macht. Darin unterscheide sie sich von *Feuerbach*, der in der Vergötterung der Gattung eigentlich die Masse vergöttere. Diese reine Kritik sei nicht, sagt einer der letzten Aufsätze, wie die theologische (*Strauss*), philosophische (*Feuerbach*), historische (*Ruge*) oder, was dasselbe heisst, wie die Kritik der Theologie, Philosophie und Geschichte; sondern sie sieht dem Zerstörungsprozesse zu, freut sich desselben, wenn nicht Freude ein zu leidenschaftlicher Ausdruck für ein ruhiges Betrachten ist. Einmal an diesem Punkte angelangt, blieb dem rein kritischen Selbstbewusstsein nichts übrig, als überall diesen Prozess aufzusuchen; und man muss es fast eine Notwendigkeit nennen, dass nun gerade der grosse Vernichtungsprozess des achtzehnten Jahrhunderts, die französische Revolution, die Aufmerksamkeit fixierte. Die Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neuern Zeit seit der französischen Revolution (1843) von beiden Brüdern, wollen im Gegensatz zu den Partei ergreifenden Darstellungen von *Thiers, Dahlmann* u. a. so objektiv sein, dass sie nur den Moniteur exzerpieren, in der stillen Freude, dass jede Gestalt, welche auftritt, wert ist, dass sie zu Grunde geht. Diese selbe stille Freude atmet *Bruno Bauers* Geschichte der Kultur, Politik und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts (4 Bde., 1843), dieselbe seine Geschichte Deutschlands während der französischen Revolution (2 Bde., 1846), dieselbe seine Vollständige Geschichte der Parteikämpfe Deutschlands (1847), dieselbe seine Bürgerliche Revolution in Deutschland (1849), dieselbe endlich sein Untergang des Frankfurter Parlaments (1849). Alle zeigen, wie jede Erscheinung an ihrem „inneren Pauperismus" zu Grunde geht; und man fühlt es der Darstellung an, dass jede vom *gros* mit Jubel begrüsste Erscheinung von dem sich immer mehr isolierenden Kritiker sogleich als nichtig erkannt wird, und ihr Sturz ihn mit dem stolzen Bewusstsein erfüllt: *impavidum ferient ruinae.*

3. Die Gleichstellung *Feuerbachs* und *Bruno Bauers* als Selbstvergötterer wird nicht dadurch zu etwas Unberechtigtem, dass der

erstere nicht auch bei der reinen Kritik anlangt, sondern sich ganz anders entwickelt. Das Selbst nämlich oder das Ich, das sie auf den Thron setzen, ist selbst ein doppeltes: es ist sinnliches, es ist denkendes; und ganz wie die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die im Geiste des neunzehnten Jahrhunderts durchgeführt, in der Wissenschaftslehre sich erneut, jetzt aber in der Wiedererweckung der letzteren im nachhegelschen Geiste sich abermals wiederholt hatte, in den beiden Formen der französischen und deutschen Aufklärung aufgetreten war, so zeigt sich dasselbe hier. Dabei wird es kein Staunen erregen, wenn der blutarme, von Jugend auf in sich grübelnde *Bruno Bauer*, dem im Knabenalter Unterrichtsstunden, die er gab, im Mannesalter ein selbstbebautes Kartoffelfeld das wurde, was dem *Jean Jacques Rousseau* sein Notenschreiben, wenn dieser nur, wo er denkt, sich als Herr über alles weiss, und wo er „die Kritik" sagt anstatt Ich, oft an den märkischen Minos des achtzehnten Jahrhunderts, *Nicolai*, erinnert, während *Feuerbach*, dem nur Geniessen Besitzen heisst, und dem die Bruckberger Porzellanfabrik das bot, was dem *Helvetius* seine Generalpacht, dem Baron *Holbach* sein Vermögen gewesen war, in der Vergötterung des Genusses und der Glückseligkeit sich jenen an die Seite stellt. Nachdem *Feuerbach* in seinen Vorläufigen Thesen (1842) die Hegelsche Philosophie, sogar in ihrer pantheistischen Fassung, als Theologie proklamiert und denunziert hatte, gab er im folgenden Jahre seine Philosophie der Zukunft heraus (wieder abgedruckt WW., II. p. 269 ff.), worin er die Verwandlung der Theologie in Anthropologie, d. h. sein Wesen des Christentums selbst noch christlich, theologisch und religiös nennt, weil darin der Mensch als Vernunftwesen, also das Sinnliche und Natürliche als das zu Überwindende gefasst werde. Das ist der Standpunkt des Unsinns. Im Gegensatz dazu wird die Philosophie der Zukunft sagen: der Leib in seiner Totalität ist mein Ich. Nur das Sinnliche ist das Wirkliche; darum entscheidet über Wahrheit nicht die Vernunft. Das wichtigste Sinnenobjekt ist der Mensch, und nur in dem Sinne, dass wir in der Konversation, d. h. von diesen höchsten Sinnenobjekten die Wahrheit vernehmen, kann gesagt werden, dass der Ursprung der Ideen im Menschen zu suchen ist. Nicht die Vernunft, sondern der leibliche Mensch ist das Mass aller Dinge. Sein Unterschied vom Tier besteht in der Universalität seiner Sinne, von dem Dummkopf darin, dass ihm nicht das auf der platten Hand liegende Sinnliche, die Erscheinung das Wahre ist, sondern was durch die gebildeten Sinne, das Auge des Philosophen entdeckt wird. Da aber der Mensch nicht in der Vereinzelung seine Bestimmung Genuss und Glückseligkeit erreicht, so ist der Wahlspruch der Philosophie der Zukunft, die in ihrer Basis nur

Physiologie ist, *ego* und *alter ego*, Egoismus und Kommunismus, jener für den Kopf, dieser für das Herz. Ein Bruder, *Friedrich Feuerbach*, popularisierte diese Lehren noch mehr in den Grundzügen der Religion der Zukunft (Zürich 1843; zweites Heft, Nürnberg 1844), die bei kommunistischen Handwerksgesellen viel gelesen wurden. Zur Bestätigung des oben angedeuteten Unterschiedes zwischen *Feuerbach* und *Bruno Bauer* dient das Buch des ehemaligen Redakteurs der Rheinischen Zeitung, der in der dreifachen Qualität des Juden, Radikalen und Zeitungsredakteurs sich von *Bauer* verletzt fühlte, Die heilige Familie Bauer von *K. Marx*, der *Strauss* und *Bruno Bauer* zugesteht, über *Hegel* hinausgegangen zu sein, indem sie das Wahre darin von der metaphysischen Karrikierung bei ihm befreit hätten. (Man vergleiche *Fr. Engels* [gest. 1895] L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie, mit Anhang: *K. Marx* über Feuerbach vom Jahre 1845). Während aber *Strauss* den (Spinozistischen) Substanzbegriff abstrakt als Natur im Gegensatz zu dem Menschen fixiert, *Bauer* dagegen das (Fichtesche) Selbstbewusstsein allein festgehalten, und dabei sich selbst ganz mit demselben identifiziert habe, sei von *Feuerbach* beides in dem Gedanken des wirklichen Menschen verbunden, und an die Stelle des Pantheismus und Atheismus der Humanismus gesetzt. Dass es bei den Prinzipien dieser Zukunftsphilosophie eigentlich ein Widerspruch war, dass nur die „gebildeten“ Sinne, nur das Auge „des Philosophen“ die Wahrheit erkennen sollte, dass bei diesem Begriffe der Wirklichkeit die Menschengattung, die noch immer eine grosse Rolle spielte, wegfallen musste u. s. w., war zu klar, als dass es nicht *Feuerbach* hätte aufgehen müssen, auch wenn nicht Schriften anderer ihn darauf aufmerksam gemacht hätten. So gesteht er denn auch selbst sehr bald, er habe in der Philosophie der Zukunft den Philosophen noch nicht genug abgeschüttelt, noch nicht genug sich von dem „Vernunftwesen“ befreit, das ihm im Kopf gespukt habe. Dies sei erst geschehen in der Schrift über das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's (1844), in dem *Luthers* Lehre als „Hymne auf Gott und Pasquill auf den Menschen“ dargestellt, zugleich aber an dieser nachgewiesen wird, dass sie Gott so menschlich fasse, dass notwendig daraus der Schluss gezogen werden müsse, dass jeder an einem anderen Menschen seinen Gott habe: *homo homini Deus*.

4. Etwas überrascht scheint doch *Feuerbach* gewesen zu sein (wenigstens hat er nie so gemässigt, ja so kleinlaut repliziert wie damals), als die Schrift von *Max Stirner*, Der Einzige und sein Eigenthum (Leipzig 1844), erschien. (Der pseudonyme Verfasser, *Joh. Caspar Schmidt*, geboren 1806, ist 1856 als Privatgelehrter

in Berlin gestorben). Dieses Buch, neben den Schriften *Proudhons* (*K. Diehl, P. J. Proudhon,* seine Lehre und sein Leben, 2 Bde., Leipzig 1888, 1890) eine Grundlegung des modernen Anarchismus, soweit dieser gegenüber dem Sozialismus nach theoretischer Einsicht strebt, sucht nachzuweisen, wie religiös *Bauer* und *Feuerbach* auch in ihren letzten Schriften noch seien. Das Selbstbewusstsein des einen, der Mensch des anderen seien für sie gerade solche höchste Wesen, wie für die Kommunisten die Gesellschaft. Von ihrem superstitiösen Standpunkte aus vergessen sie die Hauptsache: den Einzelnen. Nicht der Feuerbachsche Mensch, der ein eben solches Gespenst ist, wie der Gott der Orthodoxen, sondern dieses eine Ich, das ist das Wahre. Darum lebe der Egoist. Wer etwas respektiert, ohne dass sein Respekt erkauft wurde, hat einen Sparren. Ideale statuieren, aber auch irgend eine Gemeinschaft statuieren, heisst religiös sein. Darum sind die Kommunisten kommune Menschen. Der Egoist ist der einzige Mensch. Während *Max Stirner* auf die absolute Berechtigung der vereinzelten menschlichen Individualität pochte, geschah ein Angriff von einer ganz anderen Seite her durch einen Mann, den man bisher *Feuerbach* persönlich befreundet und mit ihm ganz einverstanden geglaubt hatte. *Georg Friedrich Daumer* (geb. den 5. März 1800, auf der Schule von *Hegel*, auf der Universität von *Schelling* geleitet, eine Zeit lang Professor am Nürnberger Gymnasium, dann privatisierend und als fruchtbarer Schriftsteller dort lebend, ist am 14. Dezember 1875 in Würzburg gestorben) dessen an *Schellings* Freiheitslehre anschliessende Urgeschichte des Menschengeistes (Berlin 1827) ihn viel weniger berühmt gemacht hat, als seine Verbindung mit *Kaspar Hauser* und seine antichristlichen Bücher, die in dem Christentum die höchste Spitze der natur- und menschenfeindlichen Richtung nachweisen wollen, dessen rohste Erscheinung der Molochdienst darbietet, gab gegen *Feuerbach* und *Bruno Bauer* heraus: Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart (1844). Er greift sie heftig in dieser Schrift an, weil sie den Menschen, „das Schrecklichste der Schrecken", auf Kosten des eigentlich Absoluten, der Natur, vergötterten, und durch diese ihre antinaturalistische Tendenz sich mit dem Pietismus auf denselben Standpunkt gestellt hätten. (Wenn man übrigens in diesem Buche findet, dass *Daumer*, der empört darüber war, dass die Pietisten in der Cholera ein „ausserordentliches Strafgericht über die gottlose Zeit sehen", sie für eine „exceptionelle" Rache der Natur wegen des überhandnehmenden Pietismus erklärt, so wird man sich kaum darüber wundern, dass dieser Christenfeind im Jahre 1859 zum Katholizismus übertritt, und schwärmerische Hymnen an die heilige Jungfrau veröffentlicht). Es ist ziemlich gleichgiltig, ob es das

Stirnersche oder Daumersche Buch gewesen ist, das *Feuerbach* veranlasste, weiter zu gehen. Sein Wesen der Religion (Leipzig 1845) bewies, dass es geschehen war. Anknüpfend daran, dass die Religion sich auf das Gefühl der Abhängigheit, d. h. des Wünschens und Nicht-Könnens gründet, kommt er zu dem Resultat, welches schon in dem Wesen des Christentums ausgesprochen war, dass die Götter der Menschen ihre Wünsche sind. Der natürliche Mensch bescheidet sich solches zu wünschen, was die Natur gewähren kann; ihm genügen daher als Gottheit natürliche Mächte. Ebenso dem politischen Menschen der Staat, der Kaiser. Ebenso dem Griechen das philosophische Denken. Wo der Mensch dahin kommt, sich allein über alles zu setzen und unbeschränkte Wünsche zu haben, tritt an die Stelle jener Mächte eine Allmacht, die alles gewährend, d. h. so phantastisch ist, wie die erzeugenden Wünsche. Was hier *implicite* ausgesprochen ist, dass eine Religion je supranaturalistischer, um so unsinniger, das wird in den Vorlesungen, welche *Feuerbach* im Jahre 1848 in Heidelberg vor einem (wie es scheint sehr) gemischten Publikum hielt, und die als Vorlesungen über das Wesen der Religion im achten Bande seiner Werke erschienen sind, bekräftigt. Hier erklärt er ausdrücklich, dass er dem Menschen die Natur vorsetze, dass er sich zur Naturreligion, d. h. zum Anerkennen der Abhängigkeit von den Naturgesetzen bekenne, weiter dass er entschiedener Anhänger des Egoismus sei, indem ihm, was der Selbsterhaltungstrieb und der eigene Nutzen fordert, am höchsten stehe. Als eigentlich neu in diesen Vorlesungen kann die gelegentliche politische Äusserung erwähnt werden, dass die Republik das Ziel der Geschichte sei, sowie die in dem Vorwort, dass er sich an der Märzrevolution nicht beteiligt habe, weil diese aus dem Glauben (an Theorieen) hervorgegangen sei, er aber als ganz Ungläubiger sich nur an einer beteiligen könne, die wirklich das Grab der Monarchie und Hierarchie sein werde, weil sie ihre Zeit gekannt habe. Was *Feuerbach* später geschrieben hat, woraus er selbst mit einem gewissen Wohlgefallen die Sätze hervorgehoben hat, dass der Mensch ist, was er isst, dass das wahre *vinculum animae et corporis* das Essen und Trinken sei, weil dieses ja „Leib und Seele zusammenhalte“ u. s. w., kann um so eher aus einem Grundriss der Geschichte der Philosophie wegbleiben, als *Feuerbach* selbst es offen ausgesprochen hat, das Eigentümliche seiner gegenwärtigen Philosophie sei, dass sie keine sei.

5. Selbst wenn diese Vorlesungen mehr Neues enthielten, hätten sie den Leserkreis nicht gefunden, wie *Feuerbachs* frühere Schriften. Nicht nur weil das Jahr 1848 das Interesse am Lesen geschwächt hatte, sondern weil bereits im Jahre 1846 eine Schrift nachgewiesen

hatte, dass auch jetzt er noch nicht weit genug gehe. Die anonyme Schrift Das Verstandesthum und das Individuum (Leipzig, *O. Wigand*, 1846) wurde schon wegen des Verlegers, als sie erschien, einem dem Bauerschen Kreise Nahestehenden zugeschrieben. Später ist es sehr wahrscheinlich geworden, dass der Verfasser der in der Folge durch wertvolle Schriften im pädagogischen Gebiete bekannt gewordene Cöthensche Geistliche Dr. *Karl Schmidt* sei, der das Buch schrieb, um zu zeigen, zu welchem trostlosen Widersinn diese Richtung führe. Sei dem so; das Buch bleibt immer bemerkenswert, weil es durch eine geschickte musivische Arbeit, in welcher die einzelnen Steinchen die eigenen Worte der Autoren sind, das Resultat aus den Bewegungen der letzten drei Lustra zieht. Nachdem in der Einleitung das Heidentum, der Katholizismus und Protestantismus charakterisiert, innerhalb des letzteren aber die neuere Philosophie in einer Skizze bis auf *Hegel* durchgeführt worden ist, bei dem der Gedanke alles in allem, wird die Frage aufgeworfen, ob nicht am Ende der Gedanke nichts sei. Diese Frage beantwortet die Kritik; und sie oder das Verstandestum wird in dem ersten Teil in ihren verschiedenen Gebieten und Phasen betrachtet. Da soll nun die Kritik der Religion bei dem früheren *Bruno Bauer*, aber auch bei *Strauss* noch orthodox gewesen sein, und erst durch des ersteren „Landeskirche“ den Übergang zur sittlichen Kritik gemacht haben, wie sie durch die beiden *Feuerbach* repräsentiert werde, welche ihrerseits der Kritik des unendlichen Selbstbewusstseins, die *Bauer* in den Synoptikern, der Judenfrage u. s. w. vertrete, Platz gemacht haben, womit die theologische Kritik ihr Ziel erreicht hat. Die Kritik des Staates repräsentiert *Edgar Bauer*, endlich die reine Kritik die Literaturzeitung beider Brüder. Nun aber entwickelt sich der Krieg gegen die Kritik oder gegen das Verstandestum, d. h. das Denken. Stellen aus der Schrift von *Marx*, aus *Feuerbachs* Philosophie der Zukunft lassen *Max Stirner* als den erscheinen, welcher der eigentliche Kulminationspunkt der von *Hegel* begonnenen Richtung ist. In ihm hat das Selbstbewusstsein des Egoisten die oberste Stelle, dem alle Abstraktionen zu weichen haben. Wenn nur nicht der durch ein *nomen appellativum* bezeichnete Egoist eben darum selbst eine Abstraktion wäre! Ihm wird in dem zweiten Teil das Individuum entgegengestellt, das darum den Gegensatz zu allem Verstandestum bildet. Um dies zu können aber muss es, da alle Wissenschaften darauf ausgehen, Gesetz, Vernunft, Idee, kurz Gedanken in dem Wirklichen zu erkennen, alle Wissenschaft — ferner da Bildung, Tugend, Sittlichkeit Allgemeines gelten lässt, also gläubig ist, alle diese Narrenspossen — totschlagen, so sehr blosses Selbst werden, dass es sich nicht mit irgend einem Wort

bezeichnen kann, sondern lediglich mit dem Finger auf sich weisen. Nicht hassend wie der Egoist, nicht liebend wie der Kommunist, denkt das Individuum nicht und will es nicht; es starrt an und lacht, und weiss auf die Frage: wer und was bist du? nur zu antworten: ich bin ich selbst allein!

§ 342.

Schlussbemerkung.

1. Mochte nun der Verfasser des Verstandestums mit einstimmen in das Hohngelächter seines Individuums oder nicht: verdient schien es zu sein. Denn ein Rückblick auf die Bewegungen nach *Hegels* Tode scheint zu zeigen, dass im ersten Lustrum seine metaphysische Restauration, im zweiten seine Rehabilitation des Dogma, im dritten sein Festhalten an den sittlichen Organismen von Antihegelianern, Hegelianern und Ultrahegelianern als nichtig dargethan wurde, und also sein ganzes System und alle seine Bestrebungen, sich als ein glänzendes Meteor ohne irgend einen Kern erwiesen hat. Dass wo das Opfer lag, die Raben niederstiegen, war in der Ordnung; und so erschienen denn schon während des beschriebenen Auflösungsprozesses, namentlich aber nachdem er vollendet schien, und erschienen noch längere Zeit hindurch ausführliche Werke, welche die absolute Nichtigkeit des Hegelschen Systems darthaten und es als eine gerechte Nemesis seines Übermutes bezeichneten, dass gar nicht mehr von ihm die Rede sei. Vielleicht hätte beides noch mehr Glauben gefunden, wenn dergleichen Schriften nicht so viele erschienen wären. Indessen hat mancher Starrkopf daraus, dass das Hegelsche System von neuem totgeschlagen wird, gefolgert, es habe noch gelebt, und daraus, dass wieder ein dickes Buch erschien, in dem bloss von ihm gesprochen wurde, geschlossen, es sei von ihm noch immer die Rede.

2. Einer der ersten, der das Hegelsche System in allen Teilen einer sehr strengen Kritik unterwarf, war *Hermann Ulrici* (geb. 23. März 1806, gest. am 11. Januar 1884 als Professor in Halle), der, während seine ersten Schriften dem philologischen und ästhetischen Gebiete angehört hatten (Charakteristik der antiken Historiographie, Berlin 1833; Geschichte der hellenischen Dichtkunst, ebend. 1835; über Shakespeares dramatische Kunst, Halle 1839, 2. Aufl. 1847), mit seinem über Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie (Halle 1841) zuerst ein streng philosophisches Buch dem Publikum darbot. Die Schrift, aus akademischen Vorlesungen entstanden, giebt erst einen kurzen Grundriss des Systems, geht dann über zu dem Grundprinzip desselben und seiner Methode, kritisiert weiter nach einander die Phänomenologie des Geistes,

die Logik, die Naturphilosophie, die Philosophie des Geistes und insbesondere die Rechtsphilosophie, wobei namentlich *Hegels* Meinung von der Notwendigkeit des Bösen erörtert wird, geht dann zu dem absoluten Geiste über und nimmt *Hegels* Ästhetik, Religionsphilosophie und endlich seinen Begriff der Philosophie durch. Die sehr strenge, oft bittere Kritik schliesst damit, dass dies allein, dass *Hegels* Philosophie Pantheismus ist, nicht zu ihrer Verwerfung bringen dürfte, wenn er den Pantheismus nur als vernunftgemäss bewiesen hätte. Als ein grundloses Bauwerk aufgeführt, stürze es um so mehr in sich zusammen, als abgesehen von dem falschen Anfange „jeder weitere Fortschritt nur vermittelst blosser Versicherungen äusserlicher Insinuationen und willkürlicher Abstraktionen unter Verdrehungen und Widersprüchen aller Art gewonnen wurde". Wie da ein Paar Sätze weiter gesagt werden kann, dass „*Hegel* das unsterbliche Verdienst hat, das grosse Vermächtnis seiner Vorgänger, das reine Denken als wahres Grundprinzip der Philosophie, nicht nur in der scharfsinnigsten Weise verwendet, sondern auch den Versuch gemacht zu haben, dasselbe in streng methodischer Form durch das Bereich des Wissens durchzuführen," — — „dass also nicht *Hegels* Prinzip (das Substanzielle seiner Philosophie), sondern nur die Durchführung desselben (die Deduktion), d. h. die Form oder die Methode, die er zum Prinzip macht, das Mangelhafte ist, dass aber andererseits gerade seit und durch *Hegel* jedes formlose Philosophieren schlechthin unmöglich geworden" — das ist nicht leicht zu verstehen. Auch in der folgenden Schrift, Das Grundprincip der Philosophie (2 Bde., Leipzig 1845/46), beschäftigt sich der erste, kritische Teil, der die Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie unter die Überschriften Realismus, Idealismus, Dogmatismus, Kritizismus, Dialektizismus verteilt, dort, wo die formelle Vollendung des (von *Fichte* idealistisch, von *Herbart* realistisch, von *Schelling* idealrealistisch durchgeführten) Dialektizismus und sein Rückfall zum Idealismus zur Sprache kommt, mit *Hegel*. *Ulrici* beruft sich dabei auf seine frühere Arbeit, welche eine immanente, von *Hegels* eigenem Prinzip ausgehende Kritik von dessen Lehre gegeben habe, von deren objektiver Giltigkeit er um so mehr überzeugt sei, als ähnliche Kritiken mit ähnlichen Resultaten von *J. H. Fichte*, *Fischer*, *Trendelenburg* u. a. unwiderlegt geblieben seien. Um also nicht Eulen nach Athen zu tragen, solle hier nur das Prinzip selbst zur Rechenschaft gezogen und der so genannte absolute Standpunkt, den *Hegel* behauptet, in seiner Einseitigkeit, Grundlosigkeit und Unhaltbarkeit nachgewiesen werden. Das Bemerkenswerteste in dieser Kritik ist, dass *Ulrici* bei *Hegel* zwei ganz verschiedene Fassungen des Systems unterscheidet, da nach dem ursprünglichen Plane auf die Phänomenologie, die *Hegel* als ersten Teil

des Systems bezeichnet, als zweiter und letzter die Logik oder spekulative Philosophie habe folgen sollen, welche dann alles befasst hätte. So noch, als *Hegel* die Logik schrieb, in der eben deswegen auch Natur- und Geisteslehre abgehandelt werde. Erst mit der Encyklopädie vom Jahre 1817 ändere sich dies, und erscheinen die beiden realen Wissenschaften neben und ausser der Logik. Sonst sind die Vorwürfe, die *Ulrici* dem Hegelschen System macht, dass es im Prinzip Subjektivismus, indem die objektive Geltung der Kategorieen nie bewiesen, in seiner Ausführung Formalismus, weil das Absolute hier eigentlich nur Methode, in seinem Resultat nicht sowohl Pantheismus, als vielmehr Anthropotheismus sei.

3. Die in diesem Werk von *Ulrici* erwähnte Beurteilung *Hegels* durch *K. Ph. Fischer* (s. oben § 332, 5) führt den Titel: Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems u. s. w., (Erlangen 1845), und muss um so mehr hier erwähnt werden, als sie auch von anderen Seiten her gerühmt, z. B. von *Wirth* „ein Dornenkranz für die Hegelsche Philosophie, an sich aber die Blüthe einer positiven harmonisirenden Dialektik" genannt ward. Das Werk will nachweisen, dass die Hegelsche Philosophie „Wissenschaft der absoluten Negativität der Idee oder des im Schaffen zerstörenden, im Zerstören schaffenden Weltgeistes sei, den *Hegel* zum absoluten Geist apotheosire". Bei der von dem Verfasser ausgesprochenen löblichen Absicht, eine immanente Kritik zu geben, hätte man erwarten sollen, dass er darin *Ulricis* Beispiel befolgte, und das System in der Reihenfolge durchnahm, die *Hegel* selbst beim Aufbauen beobachtet. Es macht daher einen seltsamen Eindruck, wenn die Kritik mit der Disziplin beginnt, mit welcher *Hegel* sein System schliesst, der Geschichte der Philosophie, und zwar, „weil diese sich vortrefflich eigne, den Leser vorläufig darüber zu verständigen, wie *Hegel* das Diesseits als alleinige Wirklichkeit, den absoluten Geist als alle Individuen vernichtenden Weltgeist fasse". (Dies heisst dem Leser seine Unbefangenheit lassen!) Wenn man bei *Ulricis* Kritik oft das Gefühl hat, als werde *Hegel* wie ein Schulknabe behandelt, so verletzt bei *Fischer*, dass er überall insidiöse Absicht wittert. Nicht *Hegels* Unart, am Anfange des Semesters ausführlich zu sein, später zu eilen, sondern seine Vorliebe für den Despotismus soll erklären, warum *Hegel* so lange bei China verweilt u. s. w. Auch hier übrigens befremdet es, nachdem jedes einzelne Kapitel als falsch in seinem Resultate, sophistisch in seiner Durchführung dargestellt worden ist, von grossartiger Konzeption, geistreicher Durchführung, Tiefe der Begriffsbestimmung, Energie der Anschauung u. s. w. sprechen zu hören. Das Sichvordrängen der eigenen Subjektivität, das der Entwicklung seiner eigenen Gedanken eine eigentümliche Wärme giebt

und unter Umständen die Stärke *Fischers* genannt werden kann, ist für eine objektive Reproduktion der Gedanken anderer ein grosses Hindernis. Darum ist dieses Buch, obgleich das meist gelobte, doch das schwächste, das *Fischer* geschrieben hat. Er wird ungerecht, weil er nie aus sich heraus- und in den Gedankenkreis des andern ohne Vorbehalt hineintritt. Nach der Geschichte der Philosophie und der Phänomenologie, denen beiden der Vorwurf gemacht wird, es würden darin alle Formen des Bewusstseins und des Philosophierens dem subjektiven Zweck der Selbstverherrlichung geopfert, geht er zur Beurteilung der Logik über. Weil *Hegel* gesagt hatte, diese falle mit der Metaphysik zusammen, hält sich *Fischer* für berechtigt, die Teile, die er (nicht *Hegel*) in der Metaphysik unterscheidet, den drei Teilen der Hegelschen Logik zuzuweisen, und nun, nachdem er (nicht *Hegel*) festgestellt hat, dass die Lehre vom Sein nur dialektische Kosmologie oder Physik sein wolle, *Hegel* zu tadeln, dass hier Kategorieen vorkommen, die nicht nur physikalisch sind. Ebenso nachdem wiederum nur er bestimmt hat, der zweite Teil der Hegelschen Logik, die Lehre vom Wesen, sei die Ontologie, tadelt er, dass diese hinter die Kosmologie zu stehen komme. Ebenso wird die Lehre vom Begriff zuerst der rationalen Theologie gleich gestellt, und dann getadelt, dass *Hegel* menschliches und göttliches Denken identifiziere. (Ganz besonders tritt dieser Mangel an Objektivität hervor, wenn mit gewissen Termini, die *Hegel* braucht, ganz andere Bedeutungen verbunden werden als von ihm, und dann gegen ihn zu Felde gezogen wird. Auch wenn *Hegel* Unrecht thut, Identität von Einerleiheit oder unterschiedsloser Einheit zu unterscheiden, durfte der Kritiker nicht seine Worte so verstehen, als wenn er keinen Unterschied zwischen diesen Ausdrücken gemacht hätte. Das aber thut er, wenn er sagt, mit der Identität hätte eigentlich die Logik anfangen müssen. Weiter: *Fischer* erklärt, das Böse sei die absolute Negativität. *Hegel*, der unter absoluter Negativität die absolvierte (abgethane) Negativität versteht, giebt sie als das Wesen des Geistes an. Es ist keine immanente Kritik, wenn *Fischer* gegen *Hegel* aus des Kritikers Terminologie heraus argumentiert, die noch dazu nicht, wie die Hegelsche, das Recht des ersten Erfinders und der Etymologie für sich anführen kann). Die Naturphilosophie *Hegels* wird noch am glimpflichsten behandelt, weil er sich hier am meisten an *Schelling* anschliesse. Aber auch hier zeigt sich, dass gewisse bei *Fischer* feststehende Überzeugungen ihn dahin bringen, *Hegel* sagen zu lassen, was er nie gesagt hat. So steht es ihm fest, dass *Hegel* die Naturphilosophie ganz in Logik verwandelt habe. Deswegen nimmt er sich's nicht übel, wo *Hegel* gesagt hatte, die Natur sei die Idee in Form der Äusserlichkeit, ihn sagen zu lassen, sie sei die logische Idee in Form der Äusser-

lichkeit. Dieselbe Fälschung erlaubt er sich bei der Kritik der Hegelschen Geistesphilosophie, wo gleichfalls gesagt wird, nach *Hegel* sei der Geist die logische Idee in ihrem Fürsichsein, als wenn nicht die Idee nach *Hegel* die logische nur ist, wo sie nicht für sich ist. In keiner Partie der Kritik zeigt *Fischer* so sehr als in dieser seine Unfähigkeit, sich von den einmal vorgefassten Meinungen auch nur für einen Moment frei zu machen. Das, worüber er durch seine Anordnung auch seinen Leser „vorläufig verständigen" wollte, was *Ruge* von dem Hegelschen System gefordert, aber an ihm vermisst hatte, dass darin der in der Geschichte sich verwirklichende Weltgeist die höchste Stelle einnehme, dies steht für *Fischer* fest. Dass *Hegel* die Weltgeschichte in der Lehre vom endlichen Geist abhandelt, wird übersehen. Dass in der Staatslehre *Hegels* von Religion und Kirche (noch) nicht die Rede ist, hätte einen Kritiker, der, weil *Hegel* den Staat nach der Familie abhandelt (mit einem gewissen Rechte) gesagt hatte, bei ihm werde die Familie vom Staate absorbiert, doch nimmermehr dahin bringen können, zu sagen, *Hegels* Staat absorbiere Religion und Kirche; und doch thut *Fischer* diesen Ausspruch. Bei der Lehre vom absoluten Geiste, wo er sich noch dazu im wesentlichen mit der Ästhetik einverstanden erklärt, kommt es ihm gar nicht in den Sinn, dass Gott und absoluter Geist sich bei *Hegel* gar nicht decken; und er ist ganz überrascht, Andeutungen nicht nur, sondern ausdrücklichen Erklärungen *Hegels* in der Religionsphilosophie zu begegnen, nach denen die Religion höher steht, als das Leben im Staat. Das soll dadurch zu nichte werden, dass ja doch wieder die höchste Bethätigung der Religion im Leben in den sittlichen Gemeinschaften, d. h. im Staate bestehen soll. (Als wenn nicht das Leben im Staate aus religiösen Motiven ein ganz anderes wäre, als die blosse *justitia civilis*). Natürlich ist das Resultat, dass *Strauss* die Hegelsche Lehre ganz richtig gefasst habe, und dass eben darum des Verfassers frühere Schrift gegen *Strauss* auch das Hegelsche System gründlich widerlegt habe.

4. Es kann nicht darauf ankommen, die Titel aller der Schriften anzuführen, welche dieselbe Aufgabe sich gestellt haben, wie die beiden eben charakterisierten. Ihre Zahl stieg so sehr, dass nicht nur das grössere Publikum sich gewöhnte, aus den Grabsteinen darauf zu schliessen, Tod und Begräbnis habe stattgefunden, sondern selbst unter denen, die sich früher Hegelianer genannt hatten, immer mehr die Scheu überhand nahm sich so zu nennen, sowie auch die Erklärungen laut wurden, dass die Hegelsche Schule, ja die in ihr verkündigte Lehre nicht mehr existiere. Schon vor Jahren konnte der Verfasser dieses Grundrisses, weil er diese Ansicht nicht teilt, seine Stellung

mit der des letzten Mohikaners vergleichen und musste natürlich erfreut sein, als einige Zeit nachher, ganz unabhängig davon, ein Franzose ihm dieselbe anwies.

II.

Versuche zum Wiederaufbau der Philosophie.

§ 343.

1. Wer die Notwendigkeit des eben dargestellten Zersetzungsprozesses, für die übrigens schon seine Stetigkeit und Allmählichkeit spreche, darin finden wollte, dass die Weltgestaltung, deren Geist die Hegelsche Philosophie atmet, die Restauration, im Jahre 1830 erschüttert, im Jahre 1848 bankerott geworden sei, könnte doch einigen begegnen, welche dies letztere nicht zugeben. Diese Starrköpfigen, die sogar in den revolutionären und reaktionären Bewegungen missleitete Äusserungen des Restaurationstriebes sehen, die dem entsprechen, dass der lebendige Organismus, der noch Organisationskraft hat, aber zu gesunden Bildungen (momentan) unfähig ist, wildes Fleisch erzeugt, diese würden wenigstens die Bewegungen im philosophischen Gebiete nicht eines anderen belehren. Alle nämlich, so grosse Unterschiede sie auch zeigen, halten die Richtung fest auf eine Restaurationsphilosophie hin, das Wort in dem Sinne genommen wie oben § 331, wo es dem Hegelschen System als Name beigelegt ward. Dies an den bedeutendsten unter den, dem Verfasser dieses Grundrisses bekannt gewordenen philosophischen Schriften nachzuweisen, welche seit *Hegels* Tode erschienen, und nicht die bewusste Hauptabsicht hatten, sich an dem Kampfe für oder gegen sein System zu beteiligen, das ist die Absicht des zweiten oder positiven Abschnittes, zu dem hier mit der Bitte übergegangen wird, dass das Übergehen einer oder der anderen Schrift nicht als Verwerfung derselben angesehen, sondern dadurch entschuldigt werde, dass ein genaues Studium aller (wenigstens für den Schreiber dieses) unmöglich war, und er nicht, was im ganzen Grundriss nicht geschehen war, am Schlusse desselben thun wollte: die Urteile anderer nachsprechen. Es schliesst sich hieran die zweite Bitte, den Vorwurf des Übergehens nicht eher zu machen als bis, wozu das Register leicht in Stand setzt, man sich überzeugt hat, dass der vermisste Autor oder die erwartete Erwähnung eines Werkes sich nicht an einer anderen Stelle dieses Buches findet. Nur wo es unvermeidlich schien, wurde an mehr als einem Orte näher auf einen Schriftsteller eingegangen; in den meisten Fällen wurde, wer sich an dem Zersetzungsprozess der Hegelschen Schule und an dem Wiederaufbau der Philosophie beteiligte, nur dort, wie oben (§ 334) *Beneke,* oder nur hier erwähnt. Doch wird man auch Fällen begegnen, wo dies nicht thunlich war, ja wo das

Register mehrere Stellen dieses Buches durch ein Sternchen als die Hauptstellen hervorheben musste.

2. Der Glaube, dass in dem vorliegenden Grundrisse die vor *Hegel* abgehandelten Systeme insofern als Vorstufen zu seinem System bezeichnet werden dürfen, als er was sie lehrten nicht verwarf, was sie anstrebten mehr als sie erreichte, giebt das Recht, in allen Rückweisungen auf sie als auf die bereits gefundene Wahrheit einen Beweis zu sehen, dass die Strömung der Zeit auf eine Restaurationsphilosophie hinweise. Wo dagegen Systeme auftreten, die etwas ganz Neues versprechen, da wird, möge nun ihre Originalität wirklich statthaben oder in einer Selbsttäuschung beruhen, der Nachweis, dass sie in den drei oft erwähnten Punkten sich restaurativ verhalten, das Recht geben, auch sie diesem Zuge einzureihen. (Zweifelhafter möchte dieses Recht dort sein, wo nur in einem oder dem anderen Punkte sich Restaurationstendenz zeigt. Doch werden wir es uns auch hier nehmen). Ein dritter, zwischen jenen Repristinations- und diesen Neuerungsversuchen in der Mitte liegender Fall wäre es, wenn eines oder mehrere der bisher betrachteten Systeme zum Ausgangspunkte genommen und weiter entwickelt würden. Auch hier wäre die oben ausgesprochene Behauptung bewiesen, wenn sich in diesen Versuchen jene restaurative Tendenz nachweisen liesse. Zu den eben genannten drei Gruppen kommt viertens eine, welche die Schriften befasst, in denen nicht sowohl Erkenntnisse zu einem organischen Ganzen verbunden, als vielmehr dargestellt wird, wie solche Verbindungsversuche gemacht wurden und inwieweit sie gelungen sind. In diese vier Gruppen wird die jetzt folgende Skizze zerfallen. Die Versuchung liegt sehr nahe, sie mit Erscheinungen im politischen und religiösen Gebiete zu parallelisieren, die erste mit der romantischen Sehnsucht mancher Reaktionäre, die zweite mit dem titanischen Drange manches Revolutionärs, die dritte mit den Wohlmeinenden, welche das Gegebene weiter entwickeln, die vierten endlich mit denen zu vergleichen, die unserer Zeit die Fähigkeit jedes Organisierens absprechen und ihr raten, den *status quo* festzuhalten und sein Entstehen zu begreifen. Wer solchem Vergleich den mit früheren Erscheinungen im Gebiete der Philosophie vorzöge, müsste seine Aufmerksamkeit wohl auf Übergangsperioden lenken, und könnte, wenn er an den Dogmatismus, Skeptizismus und Synkretismus am Schlusse des Altertums (s. § 95—104), wenn er an *Johannes von Salisbury* und *Amalrich* (s. § 175), wenn er an die Renaissance, die Mystik und die Weltweisheit (s. § 230—256) oder auch an die sensualistische und rationalistische Aufklärung (s. § 285—293) käme, mancher überraschenden Ähnlichkeit begegnen. Wir beginnen mit der modernen Renaissance.

A. Rückweisungen auf frühere Systeme.

§ 344.

1. Die Entwicklungsreihe, welche die fünf Namen *Kant*, *Reinhold*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* bezeichnen, erscheint dadurch, dass der später Kommende sich, wenigstens zuerst, einverstanden mit dem Früheren als seinem Meister erklärte, zu sehr als ein Kontinuum, als dass wen das Hohngelächter erschreckt, mit dem die Hegelsche Philosophie zu endigen schien (s. § 341), bei einem jener vier Vorgänger *Hegels* Schutz suchen sollte. Anders ist es mit den Stimmen, die insofern zwischen jene fünf leuchtenden Punkte fallen, als sie vor dem Übergange von dem einen zum anderen gewarnt und gezeigt hatten, wie man sich seiner Notwendigkeit erwehren könne. Wenig gehört, als der Ruf konsequent zu sein und weiter zu gehen so laut erscholl, werden sie, wenn sich gezeigt hat, wohin jenes Weitergehen geführt hat, als warnende Eckarte erscheinen und Gehör finden. So erklärt sich der Anklang, den der Greis, ja der Verstorbene findet, während der in der Fülle der Kraft Strebende vereinsamt gestanden hatte.

2. Wird die Zeitfolge, nicht der Erneuerung dieser Systeme, sondern die beobachtet, in der sie ursprünglich auftraten, so ist hier der Bedeutendste unter den Halbkantianern (§ 305), *Fries*, zu erwähnen, der ziemlich ungehört geblieben war, als er zuerst vor dem Vorurteil des Transscendentalen gewarnt hatte, das bei *Kant* nur beginne, aber schon bei *Reinhold* und dann immer mehr sein Haupt erhebe. Die Beschränkung seiner Lehrthätigkeit, dabei die wegwerfende Art, in welcher *Hegel* öffentlich, *Herbart* wenigstens unter vier Augen von ihm sprach, hatte *Fries* ausserhalb Jenas in Vergessenheit gebracht; nur im Kreise rationalistischer Theologen war er, weil *de Wette* sich in vielem an ihn angeschlossen, hoch geehrt. Da traten ziemlich gleichzeitig zwei seiner Schüler, die namentlich in religiöser Hinsicht einen Gegensatz unter einander bilden, vor das Publikum, um die Philosophie ihres Meisters als die wahre zu preisen. Der früh verstorbene *E. S. Mirbt* hat durch seine Schriften: Was heisst philosophiren und was ist Philosophie (Jena 1839), und namentlich Kant und seine Nachfolger (Jena 1841), sich als selbstdenkenden Mann, durch seine Letzten Worte von J. F. Fries an die Studirenden (Jena 1843) als dankbaren Schüler erwiesen. Neben und, wie bemerkt, in gewisser Weise in Gegensatz zu ihm steht *E. F. Apelt* (geb. 1812, gest. 1859), der, nachdem ihn einige polemische Monographieen, Ernst Reinhold und die Kantsche Philosophie (Leipzig 1840), Anti-Orion zum Nutzen und Frommen des Herrn von Schaden (Jena 1843) als gewandten Schriftsteller gezeigt hatten,

seine Hauptschrift, Epochen der Geschichte der Menschheit (Jena 1845), veröffentlichte, die mehr Anklang gefunden hat, als seine Theorie der Induktion (Leipzig 1854) und seine Metaphysik (Leipzig 1857). Auch seine Schriften Kepplers astronomische Weltansicht (Leipzig 1849) und die Reformation der Sternkunde (Jena 1852) werden mit Recht geschätzt. Seine Religionsphilosophie erschien nach seinem Tode (Leipzig 1860). Einen bedeutenden Zuwachs erhielt die Schule dadurch, dass der als Botaniker schon weltberühmte *Matthias Jakob Schleiden* (geb. 5. April 1804, lange Zeit Professor in Jena, dann in Dresden, später in Dorpat, privatisierte in Dresden und in Wiesbaden, wo er 1881 gestorben ist), den man als Gegner der Naturphilosophie kannte (vgl. Schellings und Hegels Verhältniss zur Naturwissenschaft, Leipzig 1844), sich zu den Abhandlungen der Fries'schen Schule (Jena 1847, 1849) mit *Apelt, Schlömilch* und *Schmidt* als Herausgeber verband, und dann in einer eigenen Monographie *Fries* als den Philosophen der Naturforscher diesen letzteren empfahl.

3. Wie die Friessche Philosophie durch Verwandlung in Anthropologie den Kritizismus zu fixieren versucht hatte, so hatten sich etwas später Weltanschauungen gezeigt, die oben als Ausläufe der Wissenschaftslehre (§ 314) bezeichnet wurden. Auch für diese kommt die Zeit der Anerkennung. *Fichtes* veränderte Lehre wird dadurch, dass sein Sohn dessen Nachgelassene Werke (Bonn 1834, 3 Tle.) herausgab, der Welt wieder ins Gedächtnis gerufen, zuerst als sollte sie die wahre Philosophie, später als wollte sie wenigstens ihr Anfang sein. *Friedrich Schlegels* spätere Lehren, deren Anregung eine so vorübergehende war, wie sie bei einer gemischten Zuhörerschaft zu sein pflegt, werden durch die Herausgabe zuerst seiner Vorlesungen durch *Windischmann* (1837), dann seiner sämtlichen Werke (14 Bde., 1846) Gemeingut der gelehrten Welt; und nicht nur die wiederholten Ausgaben beweisen, dass sie, namentlich in der katholischen Welt, gelesen wurden. Auch für *Schleiermachers* philosophische Lehren ist die Anerkennung erst in dieser Zeit gekommen. Diejenigen seiner Zuhörer, die nicht bloss Theologen waren, gingen meistens von ihm zu *Hegel* über, dem er mehr Zuhörer zugeführt hat, als er selbst ahnte. Erst nach seinem Tode, als seine Vorlesungen herausgegeben wurden, hat sich gezeigt, dass in ihnen Prinzipien enthalten sind, die vielen einen Schutz zu versprechen scheinen gegen den Bankbruch, den die absolute Philosophie in ihrem Kulminationspunkt gemacht habe. Es ist besonders die negative Behauptung, dass das Absolute nicht Gegenstand des Wissens, sowie die hinzukommende positive, dass es nur in fühlender Sehnsucht angestrebt werde, welche

beide diesem System damals, wo der Urheber tot war, mehr Freunde zuführten, als da er lebte.

4. Denkt man bei *Schleiermacher* an die Methode seines Philosophierens, an die sich kreuzenden Gegensätze, so wird man es kaum einen Sprung nennen können, wenn von ihm zu den beiden Männern übergegangen wird, die oben (§ 319, 5. 6) als Verbesserer des Identitätssystems genannt wurden. Von ihnen hatte für *Johann Jakob Wagner*, den Verkannten und fast Vergessenen, die Palingenesie bereits begonnen. *Kölle* und *Adam* hatten durch wohlfeile Wiederabdrücke der früheren, durch Herausgabe der nachgelassenen Kleinen Schriften (3 Bde., Ulm 1839 ff.), durch Lebensnachrichten (1849) dafür gesorgt, dass ein so bedeutender Denker nicht vergessen werde, der an *Ditmar*, *Papius*, *Heidenreich*, *Kretzschmann* anerkennende Schüler gefunden hat. *Troxler* war, scheint es, noch nicht lange genug tot, als dass er schon zum Philosophen der Zukunft gestempelt würde. Jedoch hatten sich schon Stimmen erhoben, die ihn als den grössten (so *Werber* in der Lehre von der menschlichen Erkenntniss, Karlsruhe 1841), oder wenigstens als der grössten einen nannten. So, wie sich oben zeigte, der jüngere *Fichte*. Die psychologische Wendung, welche bei uns die Philosophie zu nehmen scheint, ist ein Grund mehr zu glauben, dass *Troxlers* Zeit noch mehr kommen werde, als bisher geschehen ist.

5. Als kritische Reaktion gegen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem waren im § 321 die Bestrebungen *Herbarts* und *Schopenhauers* erwähnt, und zugleich der Grund angegeben, warum in der Zeit, wo beide Männer auftraten, sie keinen Anklang finden konnten. Dass dies sich hinsichtlich *Herbarts* geändert habe, ist oben (§ 333, 4) bereits gesagt worden, und sind dort auch die hauptsächlichsten Repräsentanten der Herbartschen Schule genannt worden. Die vollständige Literatur der Leistungen dieser Schule bis zum Jahre 1849 findet man in der Schrift von *Allihn*, Die Grundübel der wissenschaftlichen und sittlichen Bildung u. s. w. (Halle 1849); und seitdem hat sie nicht müssig geruht. Dass sie auf die Restauration einer metaphysischen Grundlage und einer strengen Methode, und ebenso einer antirevolutionären, den Begriff einer beseelten Gemeinschaft festhaltenden Politik hinarbeite, wird kaum ein Herbartianer leugnen. Anders steht es freilich mit dem positiven Verhältnis zum Dogma, obgleich es erklärlich ist, dass Anhänger eines Systems, das jede Theologie ausschliesst, sich mit den allerverschiedensten befreunden konnten. Wie *Herbart*, so hat auch *Schopenhauer* erst als alter Mann es erlebt, dass man von ihm Notiz nahm, und in ihm nicht, wie *Herbart* gethan hatte, einen Repräsentanten der Modephilosophie oder, wie andere

lehrten, einen gewöhnlichen Kantianer sah. Dass diese Anerkennung erst durch einen englischen Review-Artikel erzwungen sei, darf der Darsteller dieses Grundrisses um so mehr bestreiten, als was er über *Schopenhauer* hat drucken lassen, vor dem Erscheinen jenes Artikels niedergeschrieben war. Wie *Herbart* durch sein schwächstes Buch, die Encyklopädie, so hat auch *Schopenhauer* mehr Leser durch seine Parerga angezogen, als durch seine Dissertation und sein Hauptwerk. Einer der ersten, welcher in Deutschland sich ganz für *Schopenhauer* erklärte, war *Julius Frauenstädt* (1813—1879). Im Jahre 1835 vor das Publikum getreten mit einer Schrift Die Freiheit des Menschen (Berlin 1838), welche *Gabler* mit einer Vorrede begleitete und in der auf jenes grosse Dilemma hingewiesen ward, das zu lösen nach § 269, 2 die Aufgabe ist, galt er für einen Hegelianer. Ebenso, als er mit seiner Schrift Die Menschwerdung Gottes (Berlin 1839), die mit Rücksicht auf *Strauss, Schaller* und *Göschel* geschrieben war, sich an der christologischen Tagesfrage beteiligte. Seine Schrift über das wahre Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung (1848) ward erst dann mehr gelesen, als er sich in Zeitschriften und sonst als den Apostel des von ihm entdeckten „grossen Unbekannten" proklamiert hatte. So in seinen Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie (Leipzig 1854). Auch in seinen Aesthetischen Fragen (Dessau 1853) zeigt er sich als entschiedenen Anhänger *Schopenhauers*. So lange dieser lebte, trat, namentlich seit sich gezeigt hatte, wie er jede, auch die geringste Modifikation seiner Lehre unbarmherzig verurteilte, *Frauenstädt* kaum aus der Stellung des Kommentators heraus. Auch nach *Schopenhauers* Tode zeigen die Frauenstädtschen Schriften, einige schon durch ihre Titel (so die oben § 321, 9 angeführten, ferner das zweibändige Schopenhauerlexikon [Leipzig 1871] und die Neuen Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie [Leipzig 1876]), und ebenso zeigen die vielen in Journalen erschienenen Rezensionen, dass ihr Verfasser nur den Schopenhauerschen Standpunkt zu vertreten denkt. Naiv konnte freilich der Vorschlag genannt werden, den Anstoss, welchen die Lehre gegeben, dadurch zu beseitigen, dass man den Pessimismus aus ihr wegliesse. (Doppelt naiv, weil eine solche Änderung das Kontingent der Anhänger um die blasierte Jugend im Militär- und Zivilstande gebracht hätte, die, weil ihr die Jugendlust abhanden kam, erfreut ist zu hören, es gebe nichts Jämmerlicheres als den Willen zu leben). Wie sehr durch diese Modifikation, an die sich dann später einige andere, namentlich in den Neuen Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie (Leipzig 1866) angeschlossen haben, die Basis des Schopenhauerschen Systems verlassen wird, das ist gründlich von *E. v. Hartmann*

in seinem Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus (Berlin 1877) nachgewiesen. Mit Recht wird in dieser Schrift als der diametrale Gegensatz zu *Frauenstädt Julius Bahnsen* (1830—1881) bezeichnet, der in seinen Beiträgen zur Charakterologie (2 Bde., Leipzig 1867), seinen Schriften Zum Verhältniss von Willen und Motiv (Stolp 1870), Zur Philosphie der Geschichte (Berlin 1872) und Das Tragische als Weltgesetz (Lauenburg 1877) mit *Schopenhauers* Behauptung, dass die Welt die möglich schlechteste, so Ernst macht, dass er in ihrem Elende förmlich schwelgt. Dagegen ist der Individualismus *Bahnsens*, der auch in seiner Schrift Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, (2 Bde., Berlin 1880/81) hervortritt, etwas, worin *Frauenstädt* mit seinem Monismus offenbar dem Mann, den beide als ihren Meister anerkennen, näher bleibt. Ebenso ist er mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass seine Stellung zum subjektiven Idealismus *Kants* eine ganz andere ist als die *Schopenhauers*. Dem Bedenken, dass nach dem, was hier über *Frauenstädt* und *Bahnsen* gesagt worden ist, sie nicht hier, sondern im dritten Abschnitt, unter den Fortbildnern früherer Systeme, abgehandelt werden mussten, ist entgegen zu stellen, dass sie selbst nichts anderes zeigen wollen, als wie die wahre Philosophie von *Schopenhauer* bereits gefunden, und es eben darum nicht notwendig sei, neue Fundamente zu legen, sondern höchstens hier und dort einen Ausbau anzufügen. *F. Dorguth* in Magdeburg näherte sich vom Standpunkte des Sensualismus aus später sehr der Schopenhauerschen Lehre. Mehr noch *C. Kosack*, welcher Anwendungen von ihr auf die Geometrie, und *O. Lindner*, der dergleichen auf die Ästhetik machte. Durch *Frauenstädt* und ihn ward die Berliner Vossische Zeitung eine Verbreiterin von *Schopenhauers* Verdiensten.

6. Als die, welche die letzte zu lösende Gleichung der neuesten Philosophie am besten geordnet und zur Lösung vorbereitet hatten, wurden im § 325 *Oken* und *Baader* genannt. Für den ersteren, dem es bisher wie *Troxler* ergangen ist, scheint eine Zeit gerechterer Anerkennung sich vorzubereiten. Zu solcher Hoffnung berechtigt, dass das Ausland anfing, seine Ideen sich anzueignen, und sie also nach alter deutscher Weise bald in der Schätzung steigen müssen. Dies zielt weniger auf Erscheinungen wie *Jaquemins* Polarité universelle (Paris 1867), die man fast eine Paraphrase der Okenschen Naturphilosophie nennen kann, als auf die Eroberungen, die der Darwinismus unter uns gemacht hat und täglich macht. Was in dieser Theorie am meisten Anerkennung verdient, darauf ist von der gegenwärtig geschmähten deutschen Naturphilosophie so deutlich hingewiesen worden, dass wir uns nicht wundern, wenn der unter den deutschen

Naturforschern, an den man, wenn von *Darwin* die Rede ist, zuerst zu denken pflegt, auch am eifrigsten dafür gewirkt hat, dass *Oken* wenigstens ein Denkmal errichtet wurde. Verglichen mit ihm ist *Baader* glücklicher gewesen; denn nicht nur gelernt von ihm haben viele, sondern dies auch vor aller Welt bekannt. Keiner seiner Schüler hat sich mit einem solchen Eifer der Aufgabe gewidmet, *Baader* als den Philosophen der Gegenwart und Zukunft darzustellen, wie *Franz Hoffmann*, geboren 1804, als Professor der Philosophie in Würzburg gestorben am 22. Oktober 1881, dessen Abhandlungen über die Dialektik des *Plato*, über *Plotin*, über *Anaxagoras* sowie die akademischen Reden über *Schiller*, *Fichte* u. a. beweisen, dass er nicht blind ist gegen die Verdienste anderer. Im Jahr 1835 gab er die Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus Baaderschen Sätzen zusammengestellt und durch ein Vorwort des Meisters approbiert; dann folgte zur katholischen Theologie und Philosophie (Aschaffenburg 1836), eine Verteidigung *Baaders* gegen die hämische Verdächtigungen der Athanasia, an die sich die Vorhalle zur spekulativen Theologie Franz v. Baader's (Aschaffenburg 1836) schloss. Die Grundzüge der Societätsphilosophie von Franz Baader (Würzburg 1837, 2. Auflage 1865) bestehen in sehr geschickt zusammengestellten Aussprüchen *Baaders* selbst. Dagegen sind ganz *Hoffmanns* Werk die wertvollen Einleitungen, mit denen er die einzelnen Abteilungen der Baaderschen Werke begleitet hat, und die auch zusammen erschienen sind unter dem Titel Acht Abhandlungen über Baader's Lehren (Leipzig 1857). Eine andere Schrift, Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft (Leipzig 1856), stellt sechzehn Beurteilungen zusammen, die über *Baaders* Werke in Zeitschriften erschienen waren. Ergänzungen zu den Abhandlungen hat *Hoffmann* in verschiedenen Zeitschriften gegeben. Sie liegen der Mehrzahl nach, sowie viele wertvolle Rezensionen in den Philosophischen Schriften (8 Bde. 1868—1882) vor. Obgleich wie sein Grundriss der Logik bewies, *Hoffmann* sich der Bearbeitung philosophischer Disziplinen nicht entzog, so zog ihn doch Neigung und befähigte ihn eine beinahe fabelhaft zu nennende Belesenheit ganz besonders zu historischen Darstellungen. Neben *Hoffmann* ist zu nennen *J. Ant. B. Lutterbeck* (1812—1882), Professor erst der Theologie, dann der Philologie in Giessen. Schon in seiner Schrift über die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt der Philologie (Mainz 1847) weist er auf *Baader* als den Hauptrepräsentanten einer christlichen Philosophie hin, und giebt ein vollständiges Register seiner Schriften. Zu wie grossartiger geschichtlicher Ansicht ihn seine philosophischen Studien gebracht haben, zeigt

sein oben § 108 citiertes vortreffliches Buch. Ganz der Empfehlung und Verbreitung der Baaderschen Lehre ist gewidmet: über den philosophischen Standpunkt Baader's 1854, sowie die § 325, 8 citierten Arbeiten. Dabei hat er als Mitherausgeber der Baaderschen Werke besonders auch durch die Anfertigung eines vollständigen Registers sich um diese verdient gemacht. *J. Hamberger*, Professor in München, als gründlicher Kenner der Mystiker überhaupt, inbesondere aber *J. Böhmes* bekannt, gab ausser den oben (§ 325) citierten Cardinalpunkten die lesenswerte Schrift Physica sacra (Stuttgart 1869), die ebenso wohl eine Explikation fremder, namentlich Baaderscher, als Entwicklung eigener Gedanken über die ewige und himmlische Leiblichkeit enthält, und beteiligte sich an der Herausgabe der Baaderschen Werke. Von seinen selbständigen Werken sind zu nennen: Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte (München 1839) und Christenthum und moderne Cultur (Erlangen 1863—67). Das erste bildet eine Art Kommentar zu seinem Lehrbuche der christlichen Religion für Gymnasien, das zweite besteht aus kleineren, zu verschiedenen Zeiten geschriebenen, zum Teil schon gedruckten Aufsätzen. Unter ihnen stechen hervor die über *Schelling* und *Baader*, zu denen der persönliche Schüler beider vor allen berufen war. Wie *Hamberger* so beteiligte sich an der Herausgabe von *Baaders* Werken auch der edle, jung verstorbene Erlanger Professor *Emil August von Schaden*, dessen gährender Geist, nachdem er zuerst besonders aus *Schellings* späteren Schriften Nahrung gesogen hatte, in der letzten Zeit sich immer mehr von *Baader* angezogen fühlte. Die Schriften über das natürliche Princip der Sprache (Nürnberg 1838), System der positiven Logik (Erlangen 1841), Vorlesungen über akademisches Leben und Studium (Marburg 1845), über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunkts (Erlangen 1848), sowie die Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Baaderschen Tagebüchern zeigen einen durchweg ernsten christlichen Geist, bei dem es erklärlich ist, dass der *Philosophus christianus*, wie er *Baader* nennt, ihn anziehen musste. Noch weniger als *von Schaden* ist Schüler *Baaders* im eigentlichen Sinne des Wortes ein Mann, von dem viele es wegen seines verwandtschaftlichen Verhältnisses zu *Baader* gemeint haben, *Ernst von Lasaulx* (1805—1861), obgleich eine Einwirkung seines Schwiegervaters in mancher seiner religions- und geschichtsphilosophischen Abhandlungen nachweisbar sein möchte. Diese Einwirkung bestand besonders in der Hinweisung auf die früheren Theosophen, namentlich auf Meister *Eckart*. *Lasaulx* hat durch seine Vorarbeiten zu einer Ausgabe *Eckeharts* *Pfeiffers* Arbeit (s. § 230, 1)

erleichtert. Auch *Fr. Fabri*, der eifrige Bekämpfer des Materialismus (Briefe gegen den Materialismus, Stuttgart 1856, 2. Aufl. 1864), dankt *Baader* vieles. Der grosse, täglich noch wachsende Einfluss aber, den durch seine Schule *Baaders* Lehre gewann, liess behaupten: die restaurative Strömung in der philosophischen Literatur hat nicht aufgehört.

7. Natürlich berechtigte zu dieser Behauptung noch mehr das Faktum, dass die beiden Systeme noch Anhänger hatten und gewannen, welche oben (§ 326) als die anschliessenden bezeichnet worden sind. Also zuerst der Panentheismus *Krauses*. Die geringe Beachtung dieses Systems war zum grossen Teil durch den unglückseligen Purismus verschuldet, der *Krause* dahin brachte, alle Fremdwörter mit deutschen Ausdrücken zu vertauschen, die noch dazu mit Verleugnung alles Geschmacks und Sprachgefühls gewählt waren. Es war darum eine Ironie des Schicksals, dass seine Schriften in Deutschland mehr Eingang fanden, seit die darin enthaltenen Gedanken in anderen Sprachen entwickelt, und ohne ihr „rein“ deutsches Gewand bekannt geworden waren. *Heinrich Ahrens* (geboren 1808, zuerst Privatdozent in Göttingen, dann Professor in Brüssel, später in Graz, gestorben 1876 als Professor in Leipzig) hatte durch Vorlesungen in französischer Sprache, aus denen sein *Cours de philosophie* (2 Bde., Paris 1836 bis 1838) wurde, ganz besonders aber durch seinen *Cours de droit naturel,* der in viele Sprachen übersetzt wurde, und den er umgearbeitet als Naturrecht oder Philosophie des Rechts (Wien 1852, 6. Aufl. Wien 1870) erscheinen liess, dem Auslande, namentlich dem romanischen *Krauses* tiefsinnige Lehren bekannt gemacht, und gab nach seiner Rückkehr in das Vaterland Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage (Bd. I, Wien 1850) heraus, welche die Fruchtbarkeit derselben, namentlich im praktischen Gebiete in weiteren Kreisen zur Anerkennung brachte. Verwandte Ansichten entwickelte der nicht unmittelbar von *Krause,* sondern durch *Ahrens* gewonnene *K. D. A. Röder* (gestorben am 20. Dez. 1879 als Professor in Heidelberg, vgl. Grundzüge des Naturrechts und der Rechtsphilosophie, 1846, 2. Aufl. 1864). Mit dem grössten Eifer widmete sich der Ausbreitung der Krauseschen Lehre *Hermann* Freiherr *von Leonhardi* (geboren 1809, seit 1849 Professor in Prag, gestorben am 21. August 1875 daselbst), der anonym Winke zur Kritik *Hegels* (München 1832) herausgegeben hatte, nach *Krauses* Tode aber die Seele des Unternehmens wurde, dessen nachgelassene Schriften in möglichst wohlfeilen Drucken zu verbreiten. Selbst mit Vorliebe der Naturbetrachtung sich widmend, wo ihm *Schimper* fruchtbare Winke gegeben hat, hat er doch das Ethische nicht aus den

Augen gelassen, und seine Vorlesungen für grössere Kreise zeigen den Eifer, mit dem er sich seiner Lebensaufgabe widmet. Durch seinen Schüler *Sanz del Rio* hat die Lehre *Krauses* auch in Spanien Eingang gefunden. Entschieden angeregt von *Krause*, obgleich er sich mehr von ihm entfernt, ist *H. S. Lindemann* (eine Zeit lang Dozent in Heidelberg, dann Professor in Solothurn, endlich in München, wo er 1855 starb), dessen Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre K. Chr. Fr. Krause's (München 1839), Lehre vom Menschen oder Anthropologie (Zürich 1844), Logik (Solothurn 1846), Grundriss der Anthropologie (Erlangen 1848), sowie einzelne Aufsätze in Zeitschriften Aufmerksamkeit erregten. *Victor von Strauss* in Bückeburg hat sich durch die Herausgabe von *Krauses* Theorie der Musik, *H. Schröder* in München durch die seiner mathematischen Schriften, *Leutbecher* in Erlangen durch die der Ästhetik, wenigstens als Verehrer *Krauses* gezeigt, für dessen Bedeutung mehr vielleicht als die Zahl der Anhänger die zeugten, die ohne ihn zu nennen ihn plünderten. Im Auslande, namentlich dem romanischen, galt *Krause* bei vielen als der grösste deutsche Philosoph.

8. Mehr noch wird als Beweis, dass die Restaurationsphilosophie nicht völlig antiquiert sei, dies gelten müssen, dass das System, welches vor allen so genannt wurde, das Hegelsche, seit dem Tode seines Gründers Anhänger behalten, ja gewonnen hat. Mit Übergehung der Schriften, welche als die der älteren Hegelianer § 329, 10 schon genannt wurden, sowie aller der, die bei dem Zersetzungsprozess der Hegelschen Schule schon zur Sprache gekommen sind, mögen hier, nicht in der chronologischen, sondern in der durch die Gliederung des Systems geforderten Reihenfolge die Schriften erwähnt werden, welche zeigen, dass die Zahl derer nicht klein war, die versuchten, die einzelnen philosophischen Wissenschaften auf dem von *Hegel* zuerst betretenen Wege weiter fortzubilden. Der Kürze halber sollen sie Hegelianer genannt werden, was der Schreiber dieses um so eher darf, als dies Wort ihm eher als Ehrenname, denn als Scheltwort gilt, und er durchaus keinem, der auf seine Originalität hält, dadurch diese absprechen will. Was zuerst die Grundwissenschaft betrifft, so begann der später wegen seines politischen Treibens viel genannte *K. Th. Bayrhofer* (geboren 1812) seine schriftstellerische Thätigkeit mit seinen Grundproblemen der Metaphysik (Marburg 1836). *Rosenkranz* entwickelte einzelne Kapitel der Logik in seinen Kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems (Königsberg 1840), an die sich später die Modifikationen der Logik (im vierten Bande seiner Studien, Berlin 1839; später Leipzig 1846 ff.) schlossen. *K. Werder's*

(geboren 1806) Logik, die sich als Kommentar und Ergänzung zu *Hegels* Logik ankündigt (Berlin 1841), hat es bei der Lehre von der Qualität bewenden lassen, d. h. nur den neunten Teil der Logik gegeben. Gleichzeitig mit *Werder* gab ich meinen Grundriss der Logik und Metaphysik (Halle 1841, 4. Aufl. 1864) heraus, mit Abweichungen von *Hegel*, die ich nicht für bedeutend genug halte, um sie Verbesserungen zu nennen. Wenigstens in seiner ersten Auflage wird sich der Grundriss von *Kuno Fischer* gefallen lassen müssen, neben dem meinigen als einer der Hegelschen Schule zu gelten. In seiner erweiterten Gestalt (System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, Heidelberg 1865) nimmt er eine andere Stelle in Anspruch (s. §. 346, 12).

9. Für die Naturphilosophie, in der, wie oben § 329, 4 gesagt ward, so viel zu thun übrig war, geschah am wenigsten. *Bayrhofers* Schrift über Erfahrung und Theorie in den Naturwissenschaften (Leipzig 1838) stellte Forderungen, die seine eigenen Beiträge zur Naturphilosophie (2 Bde., Leipzig 1838), sowie seine Aufsätze in den Hallischen Jahrbüchern nicht erfüllten. *Röschlaubs* Beispiel hätte ihn abschrecken sollen, naturphilosophische Ideen auf Therapie anzuwenden. Später fing *Schaller* an sich mit der Naturphilosophie zu beschäftigen. Das lesende Publikum aber empfing von ihm nur historische Arbeiten über diese (Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit, I. Leipzig 1841, II. Halle 1846; nicht weiter fortgesetzt), oder auch Kritisches. Zu diesem ist auch seine Schrift: Leib und Seele, zur Aufklärung über Köhlerglauben und Wissenschaft (Weimar 1855) mit Bezug auf *Karl Vogt* und *Rudolph Wagner* zu rechnen. Am meisten geschah noch für die Partie, wo Logik und Naturphilosophie aneinander stossen. *Const. Frantz'* (1817—1891) Philosophie der Mathematik (Leipzig 1842) betrachtet nicht nur mathematische, sondern auch physikalische Fragen, und sucht Lücken der Hegelschen Lehre aus den Prinzipien derselben heraus zu füllen. (Der Verfasser hat bekanntlich nachher sich ganz der Publizistik gewidmet und nahm in dieser trotz aller Anfeindungen, die seine Entschiedenheit hervorrief, bei Unbefangenen eine geachtete Stellung ein. Aber nicht nur in dem, worüber er schrieb, erschien der spätere *Frantz* anders als der frühere. Auch das Fundament seiner Anschauungen ist verändert. Denn nicht mehr auf die Hegelsche, wohl aber auf die spätere Schellingsche Lehre hört man ihn jetzt sich berufen; und in seiner Schrift über Schellings positive Philosophie, Köthen 1879/80, 3 Bde., macht er oft den Eindruck, als sollten die Invektiven gegen *Hegel* die frühere Verehrung abbüssen. Eine „Weltpolitik" von ihm erschien 1883). Ziemlich un-

bedeutend sind die, nicht ohne Einwirkung der Frantzschen Schrift entstandenen Arbeiten von *C. Ludw. Menzzer*, Die Lehre vom Luftdruck u. s. w. (Halberstadt 1845) und Naturphilosophie (1, Halberstadt 1847), die Lehre von der Schwere enthaltend. *Hermann Schwarz'* Versuch einer Philosophie der Mathematik (Halle 1853) sucht nachzuweisen, dass gerade aus *Hegels* eigenen Prämissen viele von ihm getadelte Lehren *Eulers*, *Lagranges* u. a. glänzend gerechtfertigt werden können. Ein höchst geistreiches Buch, das die Anregung durch Hegelsche Lehren nicht verleugnet, ist *Ernst Kapps* Philosophische oder allgemeine vergleichende Erdkunde (2 Bde., Braunschweig 1845/46), deren Verfasser schon früher sich durch pädagogische Arbeiten bekannt gemacht hatte, später aber durch unglückliche politische Verwicklungen Europa und der Wissenschaft verloren gegangen ist. Wie sehr die Hegelsche Naturphilosophie auch solchen, die sich nicht zu ihr bekannten, Achtung einflösste, lässt sich aus *C. A. Werthers* Schrift, Die Kräfte der unorganischen Natur in ihrer Einheit und Entwicklung (Dessau 1852) ersehen, worin ihr wenigstens die Ehre gelassen wird, den letzten Schritt gemacht zu haben, welcher der wahren Naturphilosophie vorausgehen muss. An die eben genannte Schrift schliessen sich: Lebens-, Seelen- und Geisteskraft (Halle 1860) und Der Mensch als geistiges Individuum (Nordhausen 1867), die eigentlich ein einziges Werk bilden, in dem nachgewiesen wird, dass in einem immanenten Fortschritt der Entwicklung die physische und mechanische Kraft sich zur organischen vermitteln, diese aber in den drei Stufen des Vegetativen, Animalischen und Pneumatischen sich darstellt. Auch *Georg Blassmanns* Prolegomena der speculativen Naturwissenschaften (Leipzig 1855) ist in keiner Weise das Werk eines Hegelianers und doch nimmt es den Ausgangspunkt von *Hegel*; ja der Grundgedanke, dass eine Revision der Kategorie der Quantität der Naturphilosophie ein positives Verhältnis zur Empirie geben werde, konnte nur aus dem Studium der Hegelschen Logik hervorgehen, macht aber auf der anderen Seite erklärlich, warum *Oken* vor allen Naturphilosophen ausgezeichnet werden konnte.

10. Was die Geisteslehre, und zwar zunächst die Psychologie betrifft, so ward *Joh. Ulrich Wirth*, Theorie des Somnambulismus (1836), von der Hegelschen Schule ganz wie ihr Eigentum in Beschlag genommen, von Gegnern derselben ihr zugezählt, ohne dass ihr Verfasser sich dagegen verwahrte. *Rosenkranz* nannte seine Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste (erste Aufl. Königsberg 1837) selbst einen Kommentar zu dem, was die wenigen Paragraphen in *Hegels* Encyklopädie enthalten. Des Verfassers (geb. am 13. Juni 1805 in Wolmar in Livland, studierte in Dorpat

und Berlin Theologie und Philosophie, 1829—1832 Pfarrer in Wolmar, ging 1832 nach Berlin, wo er sich zwei Jahre später für Philosophie habilitierte, wurde 1836 a. o., 1839 ord. Professor in Halle, wo er noch wenige Jahre vor seinem Tode [12. Juni 1892] in akademischer Thätigkeit gewesen ist. Man vgl. *B. Erdmann* in den Philos. Monatsh. XXIX, 1893) eigener Grundriss der Psychologie (Leipzig 1840, 5. Aufl. 1873) nimmt zu dem, was *Hegel* gelehrt hatte, dieselbe Stellung ein, wie sein Grundriss der Logik zu der *Hegels.* Die einige Jahre früher erschienene Schrift Leib und Seele (Halle 1837, 2. Aufl. 1849) giebt eine Ausführung dessen, was die Einleitungsparagraphen des Grundrisses enthalten. (Die Psychologischen Briefe, Leipzig 1851, 6. Aufl. 1882, werden zu hoch gestellt, darum aber auch die Anforderungen an sie, wenn man sie beurteilt, als wenn sie eine wissenschaftliche Darstellung geben wollten. Sie wollen nicht mehr sein als ein Unterhaltungsbuch, das nicht Wissenschaft, sondern die Resultate derselben mitteilt. Darum sind auch die späteren Auflagen nur Abdrücke der ersten). *Michelet's* Anthropologie und Psychologie (Berlin 1840) vindizierte sich selbst eine viel freiere Stellung *Hegel* gegenüber, als *Rosenkranz'* und mein Grundriss gethan hatte, weicht auch viel mehr von ihm ab. Eben darum war es mindestens leichtsinnig von *Exner,* wenn er in seiner Psychologie der Hegel'schen Schule, was einer von uns dreien gesagt hatte, sogleich als Behauptungen der beiden anderen behandelte, ja sogar citierte. Etwas später als die eben Genannten trat *Schaller* als Schriftsteller im psychologischen Gebiete auf. Die Phrenologie in ihren Grundzügen u. s. w. (Leipzig 1851) betrifft nur ein einzelnes Kapitel der Seelenlehre. Dagegen erschien im Jahre 1860 der erste Band seiner Psychologie (Weimar 1860), der das Seelenleben des Menschen behandelt. Der zweite, der den bewussten Geist betrachten sollte, ist nicht erschienen. In einem sehr freien Verhältnis zu *Hegels* Lehren stehen die anziehenden und belehrenden Schriften des berühmten Irrenarztes *P. Jessen,* der besonders in seinem kleinen Abriss über das psychische Leben (1832), aber auch in seinem grösseren Werke, Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie (Berlin 1855), beweist, wie viel er sich mit ihnen beschäftigt hat. Noch mehr wird man dies von *C. Phil. Möller's* Anthropologischem Beitrag zur Erfahrung der psychischen Krankheit u. s. w. (Mainz 1837) sagen müssen. Wie sehr *Daub* mit *Hegel* übereingestimmt hatte, bewiesen seine postumen Vorlesungen über die philosophische Anthropologie (Berlin 1838). Die Ethik und Politik, die *Hegel* auf die Psychologie folgen liess, weist ausser den oben § 329, 10 genannten Namen den von *K. M. Besser* auf, der

kurz vor *Hegels* Tode sein System des Naturrechts (Halle 1830) schrieb. Etwas später erschienen einige Schriften von *G. F. Gärtner: De summo juris naturalis problemate* (Bonn 1838) und Philosophie des Lebens (1. Teil, Rechts- und Staatslehre, Bonn 1839), die im wesentlichen auf *Hegels* Standpunkt stehen. Meine Philosophischen Vorlesungen über den Staat (Halle 1851) stehen ganz auf demselben. Es macht einen wohlthuenden Eindruck, noch im Jahre 1857 der Anerkennung zu begegnen, die *Constantin Rössler* in seinem System der Staatslehre (Leipzig 1857) dem Meister *Hegel* zollt, den so viele verleugnen, die von ihm zehren. Um so wohlthuender, als es sich hier nicht um einen sklavischen Nachbeter handelt, sondern um einen Mann, der sein Verhältnis zu *Hegel* sehr klar übersieht. Von *G. L. Michelet's* Naturrecht oder Rechtsphilosophie ist dem ersten Teil (Berlin 1866), der neben der Einleitung das Einzelrecht abhandelt, noch in demselben Jahre der zweite gefolgt. Obgleich die Geschichte des Naturrechts, die das Werk eröffnet, zu dem Resultate kommt, dass die Hegelsche Philosophie allein die bisherigen Einseitigkeiten vermeide, und die drei grossen Prinzipien, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, zu ihrem Rechte kommen lasse, weicht doch die Darstellung sehr von der Rechtsphilosophie *Hegels* ab. Schon die drei Bücher, in welche das Werk zerfällt, korrespondieren durchaus nicht der Hegelschen Einteilung in Recht, Moralität und Sittlichkeit; sondern das erste Buch, welches die Überschrift Einzelrecht erhält, behandelt in seinen drei Abschnitten das strenge Recht (Eigentum, Vertrag, Unrecht), die Moralität (übereinstimmend mit dem oben § 329, 10 genannten System der Moral als Tugendlehre, Pflichtenlehre und Lehre vom Gewissen) und das Familienrecht (Ehe, väterliche Gewalt, Verwandtschaft). Das zweite Buch handelt das öffentliche Recht ab in drei Abschnitten, deren erster den Wohlstand (Volkswirtschaft, Rechtspflege, Polizeiwissenschaft als Vereinsrecht), der zweite die bürgerliche Gesellschaft (den Bezirk, die Gemeinde, den Kreis), der dritte die Staatswissenschaft (Staatsrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht) entwickelt. Den Inhalt des dritten Buches bildet die allgemeine Rechtsgeschichte, und seine drei Abschnitte betrachten das Recht des Altertums (das morgenländische, griechische, römische), das christlich europäische (vormittelaltrige, mittelaltrige, heutige), endliche das amerikanische Recht (als bürgerliches, kirchliches, staatliches). Andeutungen, dass einst Australien Amerika überflügeln werde, schliessen das Werk, dem mit Unrecht der Vorwurf gemacht worden ist, es hasche nach Popularität bei der Masse. Wer dies wollte, würde nicht wie *Michelet* von der Todesstrafe gesprochen haben. — Geht man endlich über die Lehre vom subjektiven und vom objektiven zu der vom absoluten Geiste

über, und zwar zuerst zur Ästhetik, so gesellen sich zu den im § 329 Genannten *A. Ruge* durch seine Platonische Ästhetik (Halle 1832) und seine Neue Vorschule der Ästhetik (Halle 1836), vor allen aber *Friedrich Theodor Vischer* (geboren 1807 in Ludwigsburg, später Dozent in Tübingen, dann Professor in Zürich, von wo man ihn nach Tübingen zurückgerufen hat, zuletzt in Stuttgart, wo er im Jahre 1887 gestorben ist) mit der kleineren Schrift über das Erhabene und Komische (Stuttgart 1837) und seinem grossen Werke Ästhetik oder Wissenschaft vom Schönen (3 Bde., Reutlingen 1846—1851), wozu die später erschienenen Kritischen Gänge (Stuttgart 1844 ff.) Ergänzungen und zum Teil Rektifikationen geliefert haben. Auch wer nicht damit einverstanden ist, dass nur der Pantheismus in Stand setze das Schöne zu begreifen, und wen die steten Ausfälle auf den Theismus unangenehm berühren, wird die Fülle von Belehrung und die Anregung dankbar anerkennen, die dieses geistvolle Buch gewährt. Der erste Teil enthält die Metaphysik des Schönen, dessen Wesen in den Schein gesetzt wird, als sei ein Einzelnes der Idee adäquat, das also als die Idee in der Form begrenzter Erscheinung definiert wird. In der Analyse des darin Enthaltenen ergeben sich die drei Momente, Idee, Bild, Einheit beider, die ausführlich bei der Betrachtung des einfach Schönen besprochen werden. Darauf folgt (im zweiten Abschnitt) das Schöne im Widerstreit seiner Momente, deren verschiedene Verhältnisse die einander entgegen gesetzten Formen des Schönen, des Erhabenen und Komischen ergeben. Wie das objektiv und subjektiv Erhabene sich zum Tragischen vereinigt, so das objektiv und subjektiv Komische zum Humor. Die Rückkehr des Schönen in sich, in welcher der Gegensatz des Erhabenen, in dem das Bild, und des Komischen, in dem die Idee negiert war, überwunden wird, bahnt den Übergang zum zweiten Teil. Die Überschrift „Das Schöne in einseitiger Existenz" hat dieser deswegen bekommen, weil in dem ersten Abschnitte die objektive Existenz des Schönen (das Naturschöne mit Inbegriff der menschlichen, individuellen sowohl als nationalen und überhaupt geschichtlichen), im zweiten seine subjektive Existenz (die Phantasie, gleichfalls die des Individuums sowohl als ganzer Zeiten) abgehandelt wird. Am ausführlichsten ist der dritte Teil behandelt, der die subjektiv-objektive Wirklichkeit des Schönen oder die Kunst betrachtet. Es zerfällt dieser zwei Bände fassende Teil in zwei Abschnitte, indem zuerst die Kunst überhaupt, und dann die einzelnen Künste abgehandelt werden. Als objektive Kunstform werden die bildenden Künste, als subjektive die Musik (diese Partie ist von *Vischers* Freund und Kollegen *Köstlin* bearbeitet) angegeben, und bei allen zuerst ihr Wesen, dann ihre Zweige, endlich ihre Geschichte abgehandelt. Nur bei der sub-

jektiv-objektiven Kunstform, der Dichtkunst, wird die Geschichte in die Unterscheidung der Arten hineinverflochten. — Als Anhang zu der Lehre von der dramatischen Dichtkunst wird die Schauspielkunst betrachtet. Das vollständige Sachregister lässt den Reichtum des in diesem, mit Recht berühmten Werke Abgehandelten noch einmal überblicken. — Ein einzelnes Kapitel der Ästhetik behandelt geistreich und anziehend *Rosenkranz'* Ästhetik des Hässlichen (Königsberg 1853). Wie *Vischer,* wo er vom Erhabenen und Komischen handelt, erkennt auch *Rosenkranz* es als ein Verdienst *Weisses* an, die Aufmerksamkeit auf diesen Begriff gelenkt zu haben, weicht aber von beiden hinsichtlich der Stelle ab, die ihm anzuweisen sei. Der Fehlgriff, den er seinen Vorgängern vorwirft, soll darin seinen Grund haben, dass sie die Stellung des Schönen, Erhabenen und Komischen unrichtig fassen. Nicht die beiden letzten sollen einen Gegensatz bilden, sondern vielmehr das Erhabene und das Gefällige, welche die beiden Seiten des über ihnen stehenden, sie umfassenden Schönen bilden. Das Hässliche als das negativ Schöne steht zu ihnen allen dreien im Gegensatz, indem das Gemeine Negation des Erhabenen, das Widrige des Gefälligen ist. Eine ganz andere Stellung ist dagegen dem Komischen zuzuweisen, das, indem es das Hässliche zum Moment macht und überwindet, uns das Schöne zeigt, wie es siegreich das Hässliche verheitert. Als negativer Gegensatz zum Schönen muss das Hässliche natürlich die ihm entgegengesetzten Prädikate bekommen; und demgemäss wird zunächst von seiner Formlosigkeit, dann von seiner Inkorrektheit und Asymmetrie, endlich von seiner Verbildung gesprochen, nach der es Karrikatur ist. In jedem dieser Abschnitte werden aber die verschiedensten Modifikationen betrachtet, die sich teils aus graduellen Unterschieden ergeben, teils daraus, dass mehr das Erhaben- oder das Gefällig-Schöne durch das Hässliche negiert wird. Indem dabei nie aus den Augen verloren wird, dass das Hässliche die Voraussetzung für das Komische bildet, zeigt *Rosenkranz* an den Fehlgriffen von ihm kritisierter Kunstwerke, wie nahe oft der Verzerrung die Komik stehe. In einem Schlussworte wird der Gang der Untersuchung kurz rekapituliert, so dass der Leser den Genuss des anmutigen Weges noch einmal hat. — Ursprünglich von *Hegel* ausgegangen, später aber durch eigenes Nachdenken und dem Einfluss *Weisses* ihm entfremdet und seinen ästhetischen Ansichten oft sehr herbe entgegentretend, ist *Theodor Wilhelm Danzel* (geb. 4. Jan. 1818, gest. 9. Mai 1850), dessen Schriften über Goethes Spinozismus (Hamburg 1842), über Aesthetik der Hegel'schen Philosophie (Hamburg 1844) ergänzt werden durch den Aufsatz in der Fichteschen Zeitschrift über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst. Die

späteren Arbeiten, Gottsched und seine Zeit (Leipz. 1848, 2. Aufl. 1855), und, leider nicht von ihm selbst vollendet, Lessing (Leipzig 1849), sind ganz der Kultur- und Literaturgeschichte gewidmet. Im Jahre 1855 gab *O. Jahn Danzels* Gesammelte Aufsätze heraus. Die Arbeiten der Hegelschen Schule, welche die Religionsphilosophie betreffen, sind teils in dem oben genannten Paragraphen erwähnt, teils in der Darstellung des Zersetzungsprozesses der Schule vorgekommen. Was nun endlich den zusammenfassenden Überblick über das ganze System sowie das Bewusstsein über sein Gewordensein betrifft, also die Encyklopädie und die Geschichte der Philosophie, die nach *Hegel* integrierende Bestandteile des Systems sind, so kann ich hier für jene nur *Bayrhofer's* Idee der Philosophie (Marburg 1838), sowie den kurzen encyklopädischen Überblick in meinen Vorlesungen über akademisches Leben und Studium (Leipzig 1858) anführen. Dagegen ward die Geschichte der Philosophie mit grossem Eifer in der Schule kultiviert. Meistens freilich einzelne Partieen von ihr, so dass lange Zeit des Meisters nachgelassene Vorlesungen der einzige Versuch waren, die ganze Geschichte der Philosophie nach seinen Prinzipien darzustellen. Erst im Jahre 1838 erschien der erste Band von *G. O. Marbachs* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (I, Leipzig 1838, II 1841, III fehlt); ihm folgte im Jahre 1848 der sehr oft aufgelegte Grundriss von *Alb. Schwegler* (1819—1857; man vgl. *E. Zeller* in Bd. II seiner Vorträge und Abhandlungen, Leipzig 1877): Geschichte der Philosophie im Umriss (Stuttg., Frankf. 1848), an den sich dann der vorliegende anschliesst. Wie gesagt aber, einzelne Partieen der Geschichte der Philosophie waren schon früh in der Hegelschen Schule bearbeitet. So die mittelalterliche Philosophie von *Mussmann* (s. § 118), so vor allen die der Griechen von *Ed. Zeller* (geb. 22. Jan. 1814, 1840 als Theologe in Tübingen habilitiert und Glied der Tübinger Schule, über deren Entwicklung er in Bd I. der oben genannten Sammlung [Leipzig 1865] berichtet hat, nach kurzer Lehrwirksamkeit in Bern [1847] und Marburg [1849], wo er in die philosophische Fakultät übertrat, seit 1862 Professor in Heidelberg, seit 1872 in Berlin; seit 1894 in Stuttgart lebend; s. § 16, 4), deren Verfasser, wenigstens als er sein Werk begann, mit Recht zu der Schule gezählt wurde, zu der er allerdings seit der Veröffentlichung der wirksamen kleinen Schrift über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie (Heidelberg 1862, jetzt in Bd. II seiner Vorträge und Abhandlungen, mit Zusätzen aus dem Jahre 1877), deren Stellungnahme andere Aufsätze der genannten Sammlung (Bd. III, Leipzig 1880), sowie seine Antwort an J. H. v. Fichte (in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, I, 1877) erläutern, nicht

mehr gerechnet werden darf (man vgl. über Metaphysik als Erfahrungswissenschaft im ersten Heft des Archivs für system. Philosophie 1894). So endlich der postume Abriss von *A. Schwegler,* Geschichte der griechischen Philosophie (Tübingen 1859, 3. Aufl. 1882). Die neuere Philosophie fingen gleichzeitig an zu bearbeiten *Feuerbach* und ich. *Feuerbach* gab seinen Plan später auf. *Kuno Fischer,* der im Jahre 1854 den ersten Band seines vielgelesenen Buches herausgab, hatte dasselbe vorläufig mit *Kant* abgeschlossen, hat seine Darstellung jedoch weitergeführt (s. § 259 b). Die meinige reicht bis zu *Hegels* Tode. Was endlich die nachkantische Philosophie betrifft, so ist hier vor allem zu nennen *C. L. Michelet,* Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel (2 Bde., Berlin 1837/38), welche bereits oben, wo von dem Auseinandergehen der beiden Seiten der Schule die Rede war, zur Sprache kam.

B. Neuerungs-Versuche.

§ 345.

1. Von den Anhängern der vorhegelschen Systeme, sowie von den Hegelianern durfte diese Darstellung sagen, entweder sie bewegten sich dem Strome der Restaurationsphilosophie zu, oder sie schwämmen in ihm. Anders dort, wo Systeme auftreten mit der Erklärung, dass ganz neue Bahnen eingeschlagen, bis dahin ganz Unerhörtes dargeboten werden soll. Wenn die ganze Geschichte der Philosophie kein einziges Beispiel dargeboten hat von einem Philosophen, der seine Vorgänger gar nicht gekannt, und sich nicht beistimmend oder bestreitend auf sie gestützt hätte, so ist in unserer Zeit, wo das Subjekt in der Regel früher liest als denkt, es doppelt unwahrscheinlich, dass dies geschehen könne. Daher sind denn auch die wenigen, welche nach *Hegels* Tode mit Systemen aufgetreten sind, die mindestens so originell sein sollten wie die Epoche machenden des *Descartes* oder *Kant* in ihrer Zeit, entweder solche, welche die Welt mystifizieren wollten, oder aber sie mystifizierten sich selbst, oder endlich sie sind so unbekannt mit der Geschichte der Philosophie, dass sie längst Widerlegtes als eine neue Weisheit ausbieten. Von allen drei Fällen sind einige anzuführen.

2. Zu den Mystifikanten ist der jedenfalls höchst merkwürdige Mann *Friedrich Rohmer* (12. Februar 1814 bis 11. Januar 1856) zu rechnen, von dessen Leben *Bluntschli,* der selbst eine Zeit lang sich von diesem politischen und religiösen Messias gängeln liess, eine Skizze gegeben hat. Seiner anonymen, nur wenige Blätter umfassenden, ganz spinozistischen Schrift, in deutscher und lateinischer Sprache veröffent-

licht, *Speculationis initium et finis* (München 1835), folgten die von seinem Bruder redigierten Schriften, in denen aber stets *Friedrich* als der eigentliche Urheber dieser Ideen gepriesen ward, Deutschlands Beruf in der Gegenwart und Zukunft (Zürich 1841) und Lehre von den politischen Parteien (Zürich 1841). Es wird in beiden die physiologische Ansicht vom Staate zu Grunde gelegt, die wohl *Bluntschli* zuerst auf den Mann aufmerksam machte, der in Zürich eine Zeit lang eine Rolle gespielt hat, die doppeltes Erstaunen erregt, wenn man bedenkt, dass die Schweizer gute Geschäftsmänner zu sein pflegen. Nach Deutschland zurückgekehrt, lebte *Rohmer* in München, politische Broschüren gegen Absolutismus, Ultramontanismus und Büreaukratie schreibend, einmal auch mit dem vierten Stande liebäugelnd. Das Mystifizieren aber konnte er selbst nach seinem Tode, dem der des Bruders bald folgte, nicht lassen. Die bald nach einander erscheinenden Schriften, Kritik des Gottesbegriffes in den gegenwärtigen Weltansichten (Nördlingen 1856), Gott und Seine Schöpfung (ebend. 1857), Der natürliche Weg des Menschen zu Gott (ebend. 1858), sind, wie einige nicht eingeweihte, wohl aber aufmerksame Leser seine früheren Schriften schon bei der ersten von ihnen ahnten, von *F. Rohmer* oder seinem Bruder. Sieht man aber von der Prahlerei des neuen „Messias" ab, so sind die ersten Schriften in ihrer physiologischen Ansicht vom Staate und ihrer konservativen politischen Stellung so sehr mit *Oken* und *Schelling*, die postumen dagegen mit ihrem Vermittelungsversuch zwischen Pantheismus und Atheismus (abgeschwächt: Deismus) so sehr mit *Hegel* und einigen Hegelianern einverstanden, dass die Berechtigung, diese Schriften der restaurativen Strömung zuzuweisen, zweifellos erscheint.

3. Ganz frei von der Absicht zu täuschen, weniger aber von Selbsttäuschung, erscheinen einige Männer, welche der Welt verkündigen, die Philosophie müsse ganz andere Bahnen einschlagen, um zur Wahrheit zu gelangen, als die seit *Kant* betretenen. *Michael Petöcz*, (Ansicht der Welt, ein Versuch die höchste Aufgabe der Philosophie zu lösen, Leipzig 1838), der Gott, die höchste Intelligenz, die unermessliche Fülle seiner Ideen in Seelen, den allein wirklichen Wesen, offenbaren lässt, von denen die lebenden die nichtlebenden zu ihrer Hülle verwenden und in dem Einswerden mit dieser Hülle die Geister erzeugen, die sich, jeder in seiner Welt, manifestieren — hätte mehr als er es thut an *Leibnitz* und an den Jesuiten *Roger Joseph Boscovich* (1711—1787), dessen Theoria philosophiae naturalis u. a. Venetiis 1763 erschienen ist, als an seine Vorläufer erinnern müssen. Nicht ganz so undankbar gegen *Locke*, den er als den grössten Philosophen anerkennt, zeigt sich *Heinrich Vogel*,

Die Philosophie des Lebens der Natur gegenüber den bisherigen speculativen und Naturphilosophieen (Braunschweig 1845). Aber auch er lässt die Berührungspunkte seiner Theorie, die sich ganz auf die unmittelbare und mittelbare Wahrnehmung stützt, und in der die Wechselwirkung des Subjekts und Objekts die metaphysische Grundlage bildet, mit dem früheren Empirismus und der früheren Naturphilosophie mehr in den Schatten treten, als er eigentlich dürfte. Der Zeit nach fallen zwischen die beiden eben genannten Werke die gleichzeitig erscheinenden von *Ferd. Weber* und *Reiff*. Der erstere erlebte nicht mehr die Herausgabe seines Absoluten Idealismus (Rinteln 1840), da er während der Revision der letzten Bogen starb. Sein Freund und einziger Apostel *C. Hinkel* gab zugleich mit dem Werke des Verstorbenen in seiner Speculativen Analyse des Begriffes Geist (Rinteln 1840) der Welt Nachricht von der grössten wissenschaftlichen That, die vollbracht sei. Sie besteht in dem Versuch, dem Pantheismus der Hegelschen Linken durch Betonen der Individualität zu entgehen. Einzelne Äusserungen erscheinen wie Anklänge an *Herbart*, den der Verfasser erst, nachdem sein Werk vollendet war, will kennen gelernt haben. Wäre *Jac. Friedr. Reiff* (1810—1879, Professor in Tübingen) in seinem Anfang der Philosophie (Stuttgart 1840) und dem daran sich anschliessenden System der Willensbestimmungen (Tübingen 1842) nicht mit einer zu grossen Anmassung aufgetreten, so wären beide Schriften, sowie die Abhandlung über einige Punkte der Philosophie (1843) vielleicht freundlicher aufgenommen, als es jetzt geschah, wo sein Ingrimm über den Pantheismus, die Lobsprüche, die im Gegensatz dazu der deutschen Aufklärung gezollt wurden, und in Folge von beidem die notwendige Annäherung an *Fichte*, den Lesern dieser Schriften gar nicht als etwas so Neues erschien als ihrem Autor. Ausserhalb des Kreises seiner Zuhörer hat *Reiff* nicht viel Anklang gefunden. Eine Zeit lang schien es, als werde *K. Chr. Planck* (geboren 1819, seit 1844 Repetent am Stift zu Tübingen, später Professor am Gymnasium zu Ulm, zuletzt Ephorus des Maulbronner Seminars, gestorben am 7. Juni 1880), die Stellung eines Reiffianers einnehmen. Doch behandeln schon seine Weltalter, deren erster Teil das System des reinen Realismus (Tübingen 1850), der zweite das Reich des Idealismus (ebend. 1851) entwickelt, *Reiff* als die letzte Vorstufe, gehen also schon über ihn hinaus, so dass in Folge dessen der mit seltener Versatilität von System zu System forthüpfende *Noack* eine Zeit lang *Planck* als den Vollender der Reiffschen Philosophie preisen konnte. Teils in Zeitschriften, teils in Grundrissen zur Naturphilosophie, Anthropologie, Logik und Psychologie und kleineren Arbeiten,

unter diesen die Schrift über Logisches Kausalgesetz und natürliche Zweckthätigkeit (Nördlingen 1877), hat *Planck* seine Ansichten niedergelegt. Sein hinterlassenes Werk, Testament eines Deutschen, Philosophie der Natur und der Menschheit, hat *R. Köstlin* (Tübingen 1881), herausgegeben (vgl. *Max Diez* in der Zeitschr. f. Philos., 89, 1886). Auch *Ferd. Röse* (1815—1859), dessen Erkenntnissweise des Absoluten (Basel 1841) anregend auf *Em. Schärer* (Beiträge zur Erkenntniss des Wissens der Philosophie, Zürich 1846) gewirkt zu haben scheint, versuchte einen eigentümlichen Standpunkt geltend zu machen, den er in seiner Kunst zu philosophiren (Zürich 1847), namentlich aber in seinen Schriften über die Ideen von den göttlichen Dingen und unserer Zeit (Berlin 1847), über das System der Individualphilosophie und Geschichte der Menschheit wesentlich modifiziert. Endlich sind die reformatorischen Versuche von *J. Richer's* Natur und Geist (3 Tle., Leipzig 1851) zu erwähnen, die, trotzdem sie von einer bestimmten theologischen Seite her sehr empfohlen wurden, doch zu einer Anerkennung nicht kamen, weil die Lehren, die sich als haltbar in dem ausgedehnten Werke erwiesen, lange nicht so sehr die eines Autodidakten waren, als sie zu sein versprachen.

4. Nur vollständige Unkenntnis dessen endlich, was im philosophischen Gebiete bereits dagewesen, konnte, als gleichzeitig mit *Feuerbachs* Philosophie der Zukunft und zum Teil durch sie angeregt, die Flut der materialistischen Schriften erschien, denen seitdem, insbesondere seit dem Ausbruch des Streites auf der Göttinger Naturforscher-Versammlung (1854), Hunderte gefolgt sind, zum Teil von Männern geschrieben, deren Namen in anderen Fächern einen guten Klang hatten, dieselben für etwas Neues, nie Dagewesenes ansehen. Die Neuentwicklung des Materialismus entstand allerdings in Reaktion gegen die Schulphilosophie der Zeit, seitdem die traditionelle Lehre von der Lebenskraft unter den Einfluss der mechanischen Lehren, die auf physikalischem und chemischem Gebiet seit dem Anfang des Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Begründung des Atomismus entstanden waren, speziell durch den späteren Anatomen *Henle* sowie durch *Lotze* gefallen war. Erst später entnahm er weitere Scheinstützen aus dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft und dem Darwinismus. Seine Hauptvertreter, *Karl Vogt* (Physiologische Briefe, Stuttgart 1845 bis 1847; Bilder aus dem Tierleben, Frankfurt a. M. 1852, Vorlesungen über den Menschen, Giessen 1863), *Jac. Moleschott* (Der Kreislauf des Lebens, Mainz 1852 u. ö.) und *L. Büchner*, dessen vielgelesene Schrift Kraft und Stoff (15. Aufl. 1883) zuerst 1855 erschien, sind eben deshalb hier nur zu nennen, ohne dass es einer

spezielleren Berücksichtigung bedarf. Bis auf den cynischen Vergleich der Gedanken mit den Exkreten der Nieren hatte *Cabanis* schon alles gesagt, was man jetzt zu lesen bekam. Dabei begegnet man bei den (wirklich originellen) französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts nicht solchen Gedankenlosigkeiten, wie bei dem Gefeiertesten unter diesen Stoffwechslern, dass die Verbrechen, wie der Fall des Steins, nach einem Naturgesetz erfolgen, und es also empörend sei, wenn ein Abgeordnetenhaus die Todesstrafe auf den Mord beibehalten haben will. (Als wenn dann nicht dieser Beschluss gleichfalls Erscheinung des Fallgesetzes, und also gar nicht empörend wäre). Wenn es wahr sein sollte, dass die Naturphilosophie gelehrt habe, über Dinge absprechen, wovon man nichts versteht, so hat sie nirgend so eifrige Adepten gefunden, wie unter den exakten Forschern. Wer heute das Mikroskp gut zu handhaben weiss, glaubt ohne weiteres darüber absprechen zu dürfen, was Ursache und was Bedingung, was Kraft und was Stoff, was Gesetz und was Wahrheit ist. Der Umstand, dass der Leserkreis dieser Bücher sehr gross ist und täglich wächst, dass Zeitschriften, die für den Horizont der Schulmeister und Bauern berechnet sind, dem Materialismus immer mehr Anhänger zuführen, ist für viele ein Beweis gewesen, dass er die Philosophie der Gegenwart oder Zukunft sei. Entschiede dies, so hätte der Materialismus seinen Meister schon gefunden; der heilige *Gambrinus* zählt noch viel mehr begeisterter Anhänger und viel eifrigere, denn bis jetzt ist noch kein Beispiel vorgekommen, dass die Verteuerung eines Moleschottschen oder Büchnerschen Buches Revolutionen in grossen Städten hervorgerufen hätte. — Diese im Jahre 1866 niedergeschriebenen abschätzigen Worte sollen sich seitdem als unberechtigt erwiesen haben, da nicht nur die Masse der „Kraft- und Stoff"-Philosophie zujauchze, sondern Männer sich zu ihr bekehrt haben, deren philosophische Bedeutung notorisch, ja in diesem Grundriss anerkannt sei. So *D. Fr. Strauss* in seinem Vermächtniss an das deutsche Volk, in dem er „von der harmlosen Freude am künstlerischen Gestalten, der er sich in seinem Ulrich von Hutten (Leipzig 1858, 2 Bde.) und seinem Voltaire (Leipzig 1870) und anderen kulturhistorischen Arbeiten hingegeben hatte, zu seinem eigentlichen Berufe, der schonungslos zersetzenden Kritik, zurückkehrte". Da der alte und der neue Glaube, der im Jahre seines Erscheinens (1872) vier Auflagen erlebte und gegenwärtig in achter stereotypiert uns vorliegt, nichts dagegen hat, wenn man dieses „Bekenntnis aller der, die auf dem Boden der modernen Weltanschauung stehen", materialistisch nennt, so soll, wenn man dabei bedenkt, dass *Strauss* selbst durch das Studium *Voltaires* und die letzten Feuerbachschen Schriften zu dieser Wendung gekommen sei, dies ein neuer

Beweis sein, wie die Ehrenrettungen *Lamettries*, welche Mode geworden sind, den Gebildeten unserer Zeit aus der Seele geschrieben sind, weil diese eben durchweg Holbach-Büchnerisch gesinnt seien. Gälte dies wirklich von *Strauss*, so hätte er nicht schreiben können, dass der Unterschied des Materialismus und Spiritualismus verschwindend klein sei, wenn man ihn mit dem vergleiche, der zwischen ihnen und ihrem gemeinschaftlichen Gegner, dem Dualismus stattfinde. Erinnert man sich dabei, wie *Holbach* im *Système de la nature* über sein Verhältnis zu *Berkeley* geurteilt hatte, so ist klar, dass *Strauss* trotz der materialistischen Wendung nicht aufgehört hat, seinen an *Spinoza* erinnernden monistischen (pantheistischen) Standpunkt festzuhalten, der ihn mit dem achtzehnten Jahrhundert höchstens im Negativen, der Bekämpfung der Religion u. s. w. harmonieren lässt. Dazu kommt, dass der Materialismus, den *Strauss* sich angeeignet hat, auch wenn er nicht in einen von Philosophemen des neunzehnten Jahrhunderts befruchteten Boden gefallen wäre, andere als Büchnersche Früchte tragen musste, weil er ein ganz anderer ist als der Diderot-Holbachische. Der Darwinismus, zu dem *Strauss* sich bekennt, ruht einmal in der Descendenztheorie auf Anschauungen, welche dem achtzehnten Jahrhundert phantastisch erscheinen mussten; dem wieder, der, wie *Darwin* selbst gesteht, ihn auf den „Kampf um's Dasein“ gebracht hat, *Malthus*, hat man von Seiten materialistisch Gesinnter sogar den Vorwurf des Pfäffischen gemacht, was den französischen Materialisten bekanntlich das grösste Scheltwort war; endlich, so sehr *Darwins* Anhänger und später er selbst seine Theorie als das beste Schutzmittel gegen alle Teleologie gepriesen haben: seine „natürliche Zuchtwahl“ hätte jeder Materialist der französischen Schule ein Kind der Physikotheologie genannt. Was nun den Inhalt der Straussschen Schrift betrifft, so zerfällt sie in vier Abschnitte, von denen der erste die Frage: sind wir noch Christen? unbedingt verneint, da alle in dem Apostolikum enthaltenen Lehren, die er einzeln durchnimmt, bei den Gebildeten unserer Zeit keinen Glauben mehr finden. Die im zweiten Abschnitt aufgeworfene Frage: haben wir noch Religion? wird nicht so unbedingt verneint, da das Bewusstsein der Abhängigkeit vom All und seinen unverbrüchlichen Gesetzen vielleicht Religion genannt werden darf. Der dritte Abschnitt: wie begreifen wir die Welt, ist der interessanteste, weil er zu den bisherigen Negationen die positive Ergänzung giebt, die Weltanschauung entwickelt, welche *Strauss* für die aller Gebildeten erklärt. Er beginnt mit der Kant-Laplaceschen Kosmogenie, bespricht die Sonnensysteme, die Erdbildung, das Entstehen des Lebendigen auf der Erde, die *generatio aequivoca*, und hält sich am längsten bei dem Darwinismus auf, der bei allen seinen Lücken doch einen der wichtigsten

Schritte zur Wahrheit gemacht habe. Die Widerlegung jeder Art von Teleologie bildet den Schluss. Mit dem vierten Abschnitt: wie ordnen wir unser Leben? ist *Strauss* selbst am wenigsten zufrieden. Dieser enthält die Grundzüge einer Ethik, die nicht, wie beim Darwinismus nahe liegt, auf die Verherrlichung der Macht hinausläuft. Die ersten Spuren moralischer Eigenschaften werden aufgesucht, die verschiedenen Moralprinzipien kritisiert, die Berechtigung des sinnlichen Elementes in Ehe und Staat festgehalten, die verschiedenen Staatsformen betrachtet, die Zeitfragen über Arbeiterstand, Todesstrafe, Verhältnis von Staat und Kirche besprochen, und hier als Resultat ausgesprochen, dass dem Gebildeten die Erhebung durch den Kunstgenuss die Erbauung durch den Kultus ersetze. Die beiden Zugaben, die von unseren grössten Dichtern (Lessing, Schiller, Goethe) und Musikern (Haydn, Mozart, Beethoven) handeln, schliessen sich daher ganz naturgemäss an. *Strauss'* Ges. Schriften sind 1876—1878 in 12 Bdn. von *Zeller* herausgegeben worden.

5. Nicht nur, dass er einem *Strauss* imponierte, soll dem Materialismus des vorigen Jahrhunderts eine achtungsvolle Berücksichtigung sichern, sondern dass er es gewesen sei, der in dem letzten Jahrzehnt manchen zur Philosophie und *in specie* zu der Lehre unseres grössten Philosophen, *Kant*, zurückgeführt habe. Dabei wird nicht an solche gedacht, die wie *W. Tobias* in seiner höchst lesenswerten Schrift, Grenzen der Philosophie (Berlin 1875), von sich selbst sagt, früher Materialisten waren, und durch *Kant* davon abgebracht worden sind; denn hier ist das Verdienst des Materialismus doch gar zu sehr ein negatives. Sondern an die vielen, sich noch mehrenden Fälle, wo Naturforscher ersten Ranges sich ihrer Übereinstimmung mit *Kant* rühmen. An und für sich muss man es für ganz natürlich halten, dass, wessen Naturbetrachtung sich nicht daran genügen lässt (wie *Goethe*), die Erscheinungen zu registrieren und „ins Enge zu ziehn", sondern hinter denselben das sucht, was ihm das Wesentlichste (und in dieser Lage befindet sich jeder, der über den Naturbeschreiber hinausgeht und Naturforscher wird), dass dieser sich zu dem Philosophen gezogen fühlt, nach dem das richtige Denken von der Erscheinung das Wesen unterscheiden muss. Dass aber diese Übereinstimmung noch nicht zum Kantianer macht, das hat schlagend *Tobias* in der oben genannten Schrift nachgewiesen. Einmal so, dass er zeigt, wie der *Kant*, der die allgemeine Naturgeschichte des Himmels schrieb, noch ganz ausserhalb der kritischen Philosophie stand; dann aber so, dass er zeigt, dass die begrenzte Materie in *Zöllners* mit Recht gepriesenem Kometen-Buch, dass *Helmholtz'* Anschluss an die Spekulationen *Riemanns* über den Raum, ja dass was *du Bois Reymond*

sowohl in der Vorrede zu seinem grossen Werk als auch in seiner Rede über die Grenzen des Natur-Erkennens schrieb, trotz mancher Übereinstimmung im Ausdruck mit *Kants* transscendentalem Idealismus unvereinbar ist. In der That hätten diese Männer eher als *Kant Comte* als ihren philosophischen Gewährsmann anführen können, oder auch seinen englischen Nachtreter *John Stuart Mill*. Obgleich *Aug. Comte* (geb. am 19. Jan. 1798 zu Montpellier, seit 1816 in Paris, eine Zeit lang Privatsekretär von *Casimir Périer*, erhielt, nachdem er 1826 und [ununterbrochen] 1829 Vorlesungen über seinen Positivismus vor einem Zuhörerkreise gehalten hatte, in dem Männer wie *Al. von Humboldt*, *Poinsot*, *Carnot*, *Fourier* sich fanden, 1833 eine Anstellung an der Ecole polytechnique in Paris, die er 1844, ein Jahr vor dem Anfang des ebenso kurzen wie schwärmerischen und für seine Lehre bedeutungsvollen Verhältnisses zu *Clotilde de Vaux*, aufgeben musste. Er starb am 5. Sept. 1857. Unter dem Einfluss insbesondere *St. Simons* [1760 bis 1825] hat er die leitenden Ideen seiner Soziologie, die Gliederung der Entwicklung des Menschengeschlechts durch die theologische, metaphysische und positive [phananenologisch-empiristische] Denkart, und die Klassifikation der abstrakten Wissenschaften in Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Sociologie in seinem Hauptwerk, dem Cours de philosophie positive [6 Bde., 1830 bis 1842; 3. Aufl. 1869; das zweibändige Résumé von *J. Rig*, Paris 1880] durchgeführt. In der späteren Periode, seit dem Ende der vierziger Jahre, hat er unter Wahrung jener Ideen, aber mit zunehmender Neigung zu wunderlicher soziologischer und metaphysischer Hypothesenbildung die *systématisation des sentiments*, insbesondere in seinem Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, 1851—1854, sowie in seiner Synthèse subjective, 1856, unternommen) in Deutschland nur wenige so offene Verehrer hatte, wie solche *K. Twesten* (Lehre und Schriften *Aug. Comtes*, in den Preuss. Jahrbb., IV, 1859) oder der Geologe *v. Cotta* waren (vgl. *H. Waentig* in der § 259 zitierten Schrift), so näherten sich doch unter den philosophisch gebildeten Naturforschern viele ihm an; und dass man in Deutschland anfing, Philosophie und Wissenschaft als diametral entgegengesetzte Ausdrücke zu brauchen, ist einer der vielen Beweise dafür. Aber wenn dem auch nicht so wäre, wenn wirklich alle die, als deren Repräsentanten die eben genannten Männer gelten können, dem transscendentalen Idealismus *Kants* als Anhänger zugefallen wären, so hätte dieser für so glänzende Eroberungen weder *Holbach* noch *Lamettrie* zu danken. Denn ganz wie der Straussche ist auch der Materialismus dieser Männer mit Philosophemen getränkt, die zu dem Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts im Gegensatz stehen.

Teils mit solchen, die über das ganze achtzehnte Jahrhundert hinausgehen; und so verhält sich's bei allen denen, die (wie *Strauss*) sich von *Darwin* beeinflussen liessen. Teils mit solchen, die zwar selbst dem achtzehnten Jahrhundert angehören, aber gerade seinem Materialismus entgegentraten. Ein solches ist das von *Robert Meyer* 1842 aufgestellte (die Abhandlung jetzt in der Sammlung von *R. M.*, Mechanik der Wärme, Stuttg. 1867, 2. Aufl. 1874), von *J. Pr. Joule* seit 1846 experimentell geprüfte, von *Helmholtz* 1847 in der Abhandlung über die Erhaltung der Kraft (*H.'* Wissenschaftliche Abhandlungen Bd. I, Leipzig 1800) mathematisch fundierte Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches seinem antimaterialistischen Ursprunge darin treu bleibt, dass es, wie *Alb. Lange* (s. weiter unter) nachgewiesen hat, mit einem Materialismus *à la Büchner* sich nicht verträgt (vgl. *Max Planck*, Das Prinzip der Erhaltung der Energie, Leipzig 1887).

6. Wie ein ergänzendes Korrelat stellen sich diesen philosophierenden Naturforschern diejenigen gegenüber, die, ursprünglich auf philosophischem Standpunkte stehend, unbefriedigt von diesem eine Ergänzung, wenn nicht gar einen Ersatz für die Philosophie in den empirischen Wissenschaften suchen. Wie allgemein verbreitet dieses Bedürfnis war, bewiesen die vielen Vorträge oder Broschüren über den gegenwärtigen Beruf der Philosophie, welche der Mehrzahl nach darauf hinausliefen, dass die bankerott gewordene Spekulation sich nur durch Anlehen bei den empirischen Wissenschaften helfen könne. Wie gesagt aber, einige gingen noch weiter. Nicht ergänzen, sondern ersetzen sollen die empirischen Wissenschaften die Spekulation; ja dies sei eigentlich von dem Vater der modernen Spekulation, von *Kant*, zugestanden worden. Diese überraschende Entdeckung veröffentlichte namentlich in seinen späteren Schriften *Ludwig Noack* (Professor und später Bibliothekar in Giessen, gest. 1885). Seine ersten Schriften, Der Religionsbegriff Hegels (Darmst. 1845), Mythologie und Offenbarung u. s. w. (2 Tle., Darmst. 1845) liessen ihn zur linken Seite der Hegelschen Schule rechnen, wie denn die von ihm herausgegebenen Jahrbücher für spekulative Philosophie (Darmst. 1846 bis 48) Organ der Berliner, aus Hegelianern bestehenden Philosophischen Gesellschaft waren. Seine Spekulative Religionswissenschaft (Darmst. 1847) steht noch ziemlich auf demselben Standpunkt; dagegen ist dieser wesentlich modifiziert in den Jahrbüchern der freien deutschen Akademie (Frankf. 1849) und dem Mysterium des Christenthums (Leipz. 1850). Die Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht (Weimar 1853) zeigt ihn als einen Anhänger der Reiff-Planckschen Lehre. Seit 1855 Herausgeber der Psyche, einer anthropologischen Zeitschrift, wandte er sich kritischen

Darstellungen der Philosophen der Neuzeit zu. Die Schrift Schelling und die Philosophie der Romantik (Berlin 1859) verrät ihre Tendenz durch den Titel. Die spätere Joh. Gottl. Fichte nach seinem Leben u. s. w. (Leipz. 1862) war, wie viele andere, durch die Jubelfeier *Fichtes* veranlasst. Schon vor ihr waren erschienen Kant's Auferstehung aus seinem Grabe u. s. w. (Leipz. 1861) und Kant mit oder ohne romantischen Zopf (1862), deren Titel den Verdacht rege machen, als solle Reklame gemacht werden. *Noack* sucht darin nachzuweisen, dass *Kants* ganze Absicht darauf ausgehe, den Empirismus als einzigen wissenschaftlichen Standpunkt darzuthun, und dass es ihm mit dem Statuieren des Transscendenten, selbst wenn dieses nur in Postulaten bestehe, nicht Ernst sei.

7. Mit Recht erklärt sich gegen diese Unterstellung *Noacks* ein Mann, der aber zugiebt, dass keiner so sehr der Philosoph der empirischen Naturwissenschaft sei, wie *Kant*. Es ist *Friedrich Albert Lange*. Geboren am 28. Sept. 1828 in Wald bei Solingen, ward er bald nach vollendetem Studium Gymnasiallehrer in Köln, dann Privatdozent in Bonn, welche Stellung er nach fünf Semestern mit der eines Oberlehrers in Duisburg vertauschte. Im Jahre 1862 bewog ihn ein erhaltener Verweis, die Stelle aufzugeben. Die oppositionelle Stellung, die er einnahm, die auch nach dem Jahre 1866 fortdauerte, machte ihm den Aufenthalt in Deutschland unerträglich. Er ging nach der Schweiz, lebte in Winterthur, später in Zürich, wurde dann als Professor der Philosophie nach Marburg berufen, wo er am 21. Nov. 1875 gestorben ist. Er hatte bereits durch einige Schriften sozialwissenschaftlichen und nationalökonomischen Inhalts (*J. St. Mills* Ansichten über die soziale Frage u. s. w., Duisburg 1866; die Arbeiterfrage, 3. Aufl., Winterthur 1875) sich als einen bei aller Verehrung *J. St. Mills* und *Marx'* selbständigen Denker bekannt gemacht, als seine Geschichte des Materialismus (Iserlohn 1866; seit der zweiten verbesserten Auflage, 1873, zweibändig) erschien, denen die dritte bald folgte, die von ihm aber nicht mehr erlebt ward. Das Werk zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste den Materialismus vor *Kant* behandelt. Von ihren vier Abschnitten (Altertum, Übergangszeit, siebzehntes, endlich achtzehntes Jahrhundert) sind, weil sie die meisten kritischen Bemerkungen enthalten, der erste und vierte die wichtigsten. Im ersten wird gezeigt, warum der Materialismus so alt ist wie die Philosophie, d. h. warum die ersten philosophischen Versuche zum Materialismus führen mussten, welcher in *Demokrit* kulminiert, bei dem sich die Hauptprinzipien der modernen (nicht nur Natur-) Wissenschaft: die Erhaltung des Stoffes und der Kraft und die Nichtigkeit aller Teleologie deutlich ausgesprochen finden. Als ein ergänzender Gegen-

satz zum Materialismus muss der im Altertum zuerst von *Protagoras* geltend gemachte Sensualismus angesehen werden; denn was dem Materialismus ein unerklärliches Rätsel bleibt, die Empfindung, wird vom Sensualismus zum Ausgangspunkte gemacht, der eben darum so oft — auch bei *Protagoras* — zum subjektivistischen Relativismus geführt hat. Beiden zugleich stellt sich die Sokratisch-Platonische Philosophie entgegen, die, indem sie den Formen die höchste Bedeutung beilegt, nicht nur gegen den Materialismus, sondern gegen alle Wissenschaft eine Reaktion bildet, doch aber nicht bloss geschadet hat. Denn der Mensch ist nicht bloss auf das aus Sinn und Verstand geschöpfte Wissen gewiesen, sondern auch auf die aus dem Gemüte stammende Dichtung, und darum auf Religion und Metaphysik. Zwar dies ist ein durch den Ausdruck religiöse „Wahrheiten" genährter Wahn, dass solche Dichtung das Wissen irgendwie bereichere, aber sie leistet mehr: sie erhebt, giebt ein ideales Streben und darum Begeisterung, ohne welche nichts Grosses geleistet wird. Auch in der Wissenschaft nicht; und daraus erklärt sich das Faktum, dass die Epoche machenden Entdeckungen fast nie von Materialisten gemacht wurden, immer von ästhetisch oder religiös angeregten Männern. Lässt sich dies doch sogar vom *Lucretius* nachweisen, dessen gegen die Greuel der (nicht nur der römischen) Religion gerichtetem Gedicht *Lange* ein ganzes Kapitel widmet. Der zweite Abschnitt des ersten Buches betrachtet das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen zum Materialismus, zeigt wie die Herrschaft des *Aristoteles* das Aufkommen eines gesunden Empirismus unmöglich machte, der erst möglich wurde, seit durch *Copernicus, Bruno, Bacon* und *Descartes* die scholastischen Vorstellungen untergraben waren. Im dritten Abschnitt werden besonders ausführlich *Gassendi* und *Hobbes* als Erneuerer des Materialismus, sowie ihr Einfluss im siebzehnten Jahrhundert behandelt, durch den in England der mit religiösen Vorstellungen gemischte, im Vaterlande *Descartes'* dagegen der rein mechanistische Materialismus eines *Lamettrie* und *v. Holbach* sich ausbildete, die im vierten und letzten Abschnitt des ersten Buches abgehandelt werden. Hier tritt nun *Langes* eigentliche Stellung zum Materialismus deutlich hervor: Er rühmt ihn, weil er die allein wissenschaftliche Antipathie gegen Wunder, gegen teleologischen Zusammenhang zeige und verbreite. Er tadelt ihn, weil er das Faktum nicht anerkenne, dass der Mensch ausser dem wissenschaftlichen Bedürfnis auch das hat, Höherem, dem Idealen, nachzustreben und dieses durch die Phantasie zu verkörpern, kurz er verkennt, dass es die Organisation des menschlichen Geistes ist, gewisse Fiktionen sich zu machen, ohne welche gerade das Höchste ihm fehlen würde. Die Verwandtschaft dieses Gedankens mit dem Kantischen,

dass die Welt des Verstandes eine Insel und nicht die Welt sei, ist klar; nur ist es bei *Langes* ästhetisch angelegter Natur begreiflich, dass es besonders Schillersche Wendungen sind, in denen sich sein Kritizismus bewegt. Die „Gestalt" des Dichters und seine „schönen Formen" kommen bei keinem Denker der neuesten Zeit so zu ihrer Verherrlichung wie bei *Lange*. Es ist begreiflich, dass das zweite Buch, welches die Geschichte des Materialismus seit *Kant* behandelt, auch schon deswegen, weil darin die eigenen Lehren des Schriftstellers mehr hervortreten, besonders interessant ist. Dasselbe bildet in der zweiten Auflage den zweiten Band und zerfällt jetzt nicht mehr wie früher in drei, sondern auch in vier Abschnitte. Die Vorrede zu diesem Bande spricht sich sehr anerkennend über die postume Schrift *J. St. Mills* über die Religion aus. Was nun den Inhalt dieses Buches betrifft, so ist der Gang, den die einzelnen Abschnitte nehmen, dieser: In dem ersten wird zuerst *Kants* Stellung zum Materialismus und bei dieser Gelegenheit die ganze Bedeutung dieses grössten deutschen Philosophen erörtert. Die Wahrheit seines Grundgedankens wird anerkannt, dass jede Erkenntnis ein Produkt ist von ausser und in uns Liegendem, daher das Ansich der Dinge unerkennbar bleibt. Tadelnswert findet der Verfasser, dass *Kant* das *A priori* in uns nun selbst habe *a priori* finden und deduzieren wollen. Es wird weiter sehr scharfsinnig nachgewiesen, dass auch anderes als Zeit und Raum u. s. w. ein solches *A priori* in uns sei, ja dass mit wachsender Entwicklung verschiedenes die Stelle desselben bekomme. Dann kommen die Materialisten nach *Kant* zur Sprache. Ausser *Feuerbach* werden *Moleschott* und *Büchner* besprochen; mit grosser Anerkennung, obgleich das Endurteil eine Bestätigung des oben *sub* 4 Angedeuteten ist, dass dergleichen Schriften in einer Darstellung der Geschichte der Philosophie keine Berücksichtigung verdienen. Wiederholt wird darauf zurückgewiesen, dass nach *Kant* der frühere „naive" Materialismus nicht mehr möglich sei. Auch mache derselbe immer mehr einem Standtpunkte Platz, der Relativismus genannt werden könne, wie ihn u. a. *L. Radenhausen*, der Verfasser des Isis (4 Bde., Hamburg 1863), einnehme. Sehr beachtenswert ist, was *Lange* bei der Gelegenheit über *Czolbe* sagt, der in eigentümlicher, gewissermassen der Kantischen entgegengesetzter Weise über den Materialismus hinausgehe. Viel ausführlicher als die neuere Philosophie wird in dem zweiten Abschnitt die neuere Naturwissenschaft abgehandelt. In der zweiten Auflage ist dieser zu zwei Abschnitten erweitert, deren reicher Inhalt aus den Überschriften der Kapitel zu ersehen ist: der Materialismus und die exakte Forschung, Kraft und Stoff, die naturwissenschaftliche Kosmogenie, Darwinismus und Teleologie, Stellung des Menschen zur Tierwelt, Gehirn und Seele,

die naturwissenschaftliche Psychologie, die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung. *Liebigs* dem Materialismus gemachter Vorwurf des Dilettantismus wird auf die Mehrzahl der deutschen Naturforscher so ausgedehnt, dass ihnen philosophischer (d. h. kritischer) und geschichtlicher Sinn abgesprochen wird. Den Franzosen schütze die Mathematik, den Engländer seine praktische Logik vor den deutschen Gedankensprüngen. Dem in seinen Grenzen berechtigten Materialismus trete in der Naturwissenschaft ergänzend der Idealismus zur Seite; jener sei das konservative, dieser das neuernde (divinierende) Element in derselben. Bei der Erörterung der wichtigsten kosmischen und anthropologischen Fragen der Gegenwart wird wiederholt dem Materialismus das Verdienst zugesprochen, dass er das Wunderbare und Willkürliche aus der Natur ausgeschlossen, die Furcht vor Göttern und Dämonen zerstört habe. Seine positive Behauptung aber, die alleinige Wirklichkeit des Stoffes, könne vor der modernen Naturwissenschaft nicht bestehen, deren zwei glänzendste Eroberungen ihn widerlegen: das Gesetz von der Erhaltung der Kraft stellt über alles gerade das, was der Materialist leugnet; und die seit *J. Müller* weit fortgeschrittene Physiologie der Sinne führt zu dem Resultat, dass die Sinnenwelt, unseren Leib mit eingerechnet, Vorstellung, (Mit-) Produkt unserer Organisation, darum auch ihr eigentliches Wesen uns unbekannt ist. Darin stimmt der grösste lebende Physiolog Deutschlands, *Helmholtz*, mit dem grössten deutschen Philosophen, *Kant*, überein. Der früher dritte, jetzt vierte Abschnitt, welcher den ethischen Materialismus und die Religion betrachtet, ist trotz seiner Kürze einer der wichtigsten. Er ist in der zweiten Auflage um einige sehr interessante Untersuchungen reicher geworden. Hierher sind u. a. die Bemerkungen über das letzte Werk von *Strauss* zu rechnen, sowie die Nachrichten über den eigentümlichen Materialismus *Ueberwegs*. Anknüpfend an die auf das Dogma des Egoismus gestützte moderne Nationalökonomie zeigt *Lange*, dass dieselbe den Fehler begeht, anstatt (relativistisch) zu untersuchen: „wie gestaltet sich die Volkswissenschaft für den Fall, dass die Menschen nur egoistischen Interessen folgen?“ (absolutistisch) zu behaupten: „da die Menschen egoistisch sind, so u. s. w.“ Diese Behauptung ist darum falsch, weil neben den von Lust und Unlust begleiteten Vorstellungen, deren Komplex das ist, was man Ich nennt und auf die sich der Egoismus gründet, es Vorstellungen giebt, die wir Aussenwelt nennen, durch die wir veranlasst sind, aus uns heraus zu treten, und die das erste Fundament für Sympathie und dergl. bilden. Dann geht das Werk zu einer Kritik des Missbrauches über, der in der Moralstatistik mit den Durchschnittszahlen getrieben wird, und spricht sich endlich zusammenhängender, als bis dahin geschehen war,

über den Standpunkt seines Verfassers aus. Mit *Kant* darin einverstanden, dass die Erkenntnis ganz auf das Gebiet des Sinnlichen beschränkt sei, will er, dass nur in dem Erfahrungsgebiete von Wahrheit gesprochen werde. Wenn er dann weiter, ebenfalls mit *Kant*, die unerschütterliche Giltigkeit der Ideen des Schönen und Guten festhält, so geschieht dies, weil unsere Organisation aus vielleicht einmal physiologisch erklärten Gründen so beschaffen ist, dass sie nicht nur das Wahre zu erkennen sucht, sondern auch das Wertvolle anstrebt. Nur diesen, also praktischen Charakter haben die Ideen, darum kam auch *Kant* zu Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur, indem er sich die von ihm selbst so streng gerügte Verwechslung von Sein und Sollen, Begriff und Idee zu Schulden kommen liess. Mit den Ideen hat es die Kunst und Religion und auch die Metaphysik zu thun; darum ist es eine Verirrung, wenn sie etwas über das Reale aussagen, wenn sie in die Forschung hineinreden wollen. Dass wegen der unerschütterlichen Gewissheit der Ideen bei ihnen das Wort Wahrheit gebräuchlich geworden, und man nun demgemäss z. B. von religiösen Wahrheiten spricht, ist erklärlich, aber dennoch ein Unglück; denn es hat dazu beigetragen, dass immer vergessen wird, dass jede theoretisch gefasste, also als Thatsache ausgesprochene Idee höchstens bildliche, symbolische Giltigkeit hat. Dass der Glaube auf einem anderen Boden steht als die Forschung, macht ihn gerade so unangreifbar, wie eine Beethovensche Symphonie unwiderleglich ist oder es keinen Beweis gegen die Sixtinische Madonna giebt. Dass das ästhetische, religiöse, metaphysische Streben nach dem nie in der Erkenntnis erreichten Absoluten belebend, fördernd auch auf das Erkennen eingewirkt habe, ist nicht in Abrede zu stellen; es kann aber nicht streng genug getadelt werden, wenn Wertbestimmungen zu Erklärungsgründen gemacht werden. Eher ist noch dem Religiösen zu vergeben, wenn er die Wissenschaft hasst, und dem Philosophen, wenn er der Religion spottet, als wenn beide Gebiete konfundiert, das Sein *a priori* konstruiert, das Dogma wissenschaftlich verteidigt wird. Das Beste ist, man hält beides auseinander, die, wie gesagt, auch das wissenschaftliche Forschen belebende Dichtung, und die lediglich auf die Erscheinung, d. h. auf unsere Vorstellung vom Seienden, und also nur auf ein Bild desselben beschränkte wissenschaftliche Forschung. Darum sind auch die bedeutendsten Forscher so mit ihrem Gegenstande beschäftigt, dass sie nicht Zeit haben zur negativen Dogmatik, wie so viele moderne Materialisten. — Es giebt nicht viele Bücher, aus denen man so viel Belehrung und Anregung schöpfen kann, wie das soeben in dürftigem Auszuge charakterisierte Langesche. Eine eigentümliche Anziehung übt es auf den ganz anders Denkenden auch dadurch, dass so entschieden ihn seine Neigung auf

die eine Seite stellt, er dennoch, wenn auch mit sichtbarem Widerstreben, trotz des Geschreies der Parteigenossen das anerkennt, worin die Gegner Recht hatten. Eben deswegen heisst es auch nicht solches fordern, was über *Langes* Kräfte geht, geschweige denn Übermenschliches, wenn wir denselben würdigen Ton, in dem er die Gedankenlosigkeiten *Büchners* aufdeckt, dort beibehalten wünschen, wo er die *blunders* eines spekulativen Philosophen in der Physik, oder des Leipziger Chemikers *Erdmann* in Karlsruhe gehaltenen Vortrag über die Seele erwähnt. (Dieser Satz ist nur deswegen so wiederholt wie er 1870 gedruckt ward, um hinzuzufügen, dass die neue Auflage des Langeschen Werkes den darin ausgesprochenen Wunsch unnütz gemacht, weil erfüllt hat). Wie *Langes* Bedeutung anerkannt wird, dafür spricht nicht nur, dass sein Amtsnachfolger ein Postumum von ihm (Logische Studien, Iserlohn 1877) herausgegeben hat, sondern dass *H. Vaihinger* in seiner interessanten Schrift v. Hartmann, Dühring und Lange (Iserlohn 1876) sich geradezu wie sein Schüler geriert.

8. Wenn *Langes* idealistischer Naturalismus in positiver Weise an *Kant* anknüpft, so darf gleichfalls Anknüpfung an ihn, freilich eine negative, die Art genannt werden, wie der 1819 geborene, am 29. Februar 1873 verstorbene *Heinrich Czolbe* seinen realistischen Naturalismus und Sensualismus begründet. Obgleich schon früh für das Studium der Medizin bestimmt, haben ihn doch philosophische und theologische Studien viel beschäftigt. *Hölderlins* Hyperion hat, wie er gesteht, zuerst den Keim des Naturalismus in ihm gelegt, der dann durch das Studium von *Strauss, Feuerbach* und *Bruno Bauer* genährt, für eine kurze Zeit sich ganz materialistisch gestaltete. Die genaue Beschäftigung mit *Lotzes* (s. § 347) Schriften trug dazu bei, dass ihm der Materialismus als unhaltbar erschien; er konnte aber nicht bei dem stehen bleiben, was er *Lotzes* theologische Wendung nennt, vielmehr hielt er es für eine notwendige Konsequenz gerade wie jener gegen eine besondere Lebenskraft, so überhaupt gegen alles Übersinnliche, eine unsterbliche Seele und einen Gott, zu polemisieren. Ob in seiner Inauguraldissertation über die Prinzipien der Physiologie (1844) er noch auf dem materialistischen Standpunkt steht, weiss ich nicht, da ich diese nicht kenne. Gewiss ist, dass seine folgenden Schriften, die Neue Darstellung des Sensualismus (Leipzig 1855) und die durch *Lotzes* Rezension veranlasste Entstehung des Selbstbewusstseins, dass namentlich aber die viel reifere: Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatz zu *Kant* und *Hegel* (Jena und Leipzig 1865) ihn entschieden hinter sich haben. Nicht dass er dem Prinzipe des Naturalismus, der Beseitigung alles Übersinnlichen, untreu geworden wäre; er erklärt aber,

dass es unmöglich sei, wie die Materialisten versuchen, die Lebenserscheinungen aus dem blossen Stoffe abzuleiten. Man muss, ohne darum auf die Durchführung des mechanischen Prinzipes, namentlich aber ohne auf den eben angeführten Grundsatz des Naturalismus zu verzichten, noch andere Annahmen machen als die Materialisten. Dabei weicht *Czolbe* darin von den meisten Naturalisten ab, dass er nicht behauptet, die Fortschritte in den Naturwissenschaften zwängen zur naturalistischen Erklärung alles Geschehens. Vielmehr sind alle Thatsachen vieldeutig und lassen die Wahl frei zwischen der Annahme eines Übersinnlichen und seiner Verwerfung. Wenn dieses an das Kantische *non liquet* in der Kritik der theoretischen Philosophie erinnert, so geht *Czolbe* noch weiter mit *Kant* denselben Weg: es ist das sittliche Interesse, was zu einer Entscheidung drängt; und im Namen der Moral fordert er, dass man sich für die eine Seite der Alternative erkläre, welche die Naturwissenschaft uns stellt. Im diametralen Gegensatz aber zu *Kant* fordert er, da das höchste Glück nur erkauft wird durch Zufriedenheit mit der natürlichen Welt, dass das unzufriedene Streben über die irdische Welt hinaus, das als Analogon zu der theologischen Sünde wider den heiligen Geist Sünde gegen die Weltordnung genannt werden kann, aufgegeben werde. Das Fundament der Religion, das Statuieren des Übersinnlichen ist unsittlich; es ist moralische Pflicht, Ehrensache, alles auszuschliessen, was zur Annahme einer übernatürlichen, zweiten Welt führen kann. Folgt man diesem Gebote, und tritt bei Erklärung des Geschehens nie aus dem Gebiete der Mechanik, d. h. des strengen Kausalzusammenhanges heraus, bedenkt aber dabei, dass (wie am einfachsten das Parallelogramm der Kräfte beweist) nie nur eines, sondern immer nur das Zusammentreffen vieler Ursache, darum die Wirkung stets eine zusammengesetzte Resultante ist, so führt uns dies auf ein Festes, das nicht Wirkung, sondern das ewig ist. Dies ist die Ausdehnung in den beiden Weisen des kontinuierlichen, alles durchdringenden und von allem durchdrungenen Raumes, und der vielen diskreten, sich gegenseitig undurchdringlichen Atome, die, nur faktisch unteilbar, verschiedene Krystallisationsform haben, und durch deren (planlose) Bewegung, Anziehung und Abstossung, die Veränderungen in der unorganischen Welt vor sich gehen. Wie sie selbst, so sind auch viel mehrere ihrer Zusammensetzungen von Ewigkeit her, als der Materialismus zugestehen will, der von der Mosaischen Erzählung seine kosmogonischen Liebhabereien geerbt hat, die allein zu den Träumereien von glühender Gaskugel u. s. w. geführt haben. Die Erde ist ewig und war ewig. (In seinem ersten Werke hatte *Czolbe* den Äther durch sehr verdünnte Luft ersetzen wollen, im zweiten statuiert er denselben). Ebenso ewig, wie der

Raum und die Atome, sind aber zweitens die aus blosser Atomanziehung nicht abzuleitenden, planvollen Formen, Arten, Gattungen, wie sie uns in der organischen Welt entgegentreten. Die Konstanz der Arten wird sehr energisch verteidigt, und die Ewigkeit des Menschengeschlechts mit der Fortschrittsidee so vereinigt, dass seine Entwicklungsfähigkeit einen zeitlichen Anfang habe, indem vor dem Impulse, den einzelne geniale Menschen dem Geschlechte gaben, das Menschengeschlecht sich so wenig entwickelte wie die Tiergattungen. Hier, wo neben dem Stoff die planvollen Formen festgehalten werden, spricht sich *Czolbe* ausführlich über das Verhältnis von Kausal-Zusammenhang und Zweckverhältnis aus, und rechtfertigt, dass er sein Werk eine naturalistisch-teleologische Durchführung des Prinzipes der Mechanik genannt hatte. — Im Unterschiede von den im früheren Werke entwickelten Gedanken wird in dem späteren hervorgehoben, dass weder aus dem Stoff noch aus den ewigen Formen das Faktum der sogenannten psychischen Erscheinungen, d. h. der Empfindungen und Gefühle, aus denen alle übrigen entstehen, erklärt werden könne. Auch sie müssen daher als etwas Ursprüngliches, Ewiges angesehen werden. Wie bei dem Gleichgewichte grosser Massen ein kleines hinzutretendes Übergewicht ungeheuere Spannkraft auslöst, so kann ein Gehirnvorgang Empfindungen und Gefühle auslösen, die latent, sich das Gleichgewicht haltend, im All von Ewigkeit her existieren. Dieses ewige Empfinden und Fühlen in solchem latenten Zustande nennt *Czolbe* Weltseele, und setzt diese daher als ein drittes Prinzip. Indem im Empfindungszustande des Einzelnen das Empfinden der Weltseele aufgelöst (lebendig d. h. bewusst) wird, soll ohne künstliche Theorieen erklärt werden, wie das Auge einen so grossen Sehraum beherrscht u. s. w. Die Ableitung der weiteren psychischen Vorgänge, namentlich des Begreifens, Urteilens und Schliessens aus den Sinneswahrnehmungen, die in dem früheren Werke in dem ersten Abschnitt (Psychologie überschrieben; die beiden andern sind Naturphilosophie und Politik betitelt) sehr ausführlich gegeben war, wird in den wesentlichsten Punkten in dem späteren Werke rekapituliert. Dabei gewinnt sie entschieden. Im früheren Werke macht sich der Autor die Sache doch machmal so leicht, dass er fast an *Condillacs* Deduktionen erinnert. In dem späteren werden lange nicht so sehr Hauptschwierigkeiten übersprungen, obgleich *Czolbe* selbst zugesteht, seine Darstellung sei dilettantenhaft. Der wesentlichste Unterschied ist, dass dem Bewusstsein, das im Jahre 1855 für erklärt gelten sollte, wenn ein Kreislauf im Gehirn angenommen ward — (so dass damals *Lotze* die Frage aufwarf, ob ein sich drehender Mühlstein auch bewusst sei?) — jetzt die Weltseele, d. h. die den ganzen Raum durchdringenden latenten Empfindungen und Gefühle zur Grundlage gegeben

werden. Kurz, durch Hinzunehmen des dritten Prinzipes neben dem Stoff und der ebenso ewigen Form erscheint die Deduktion viel weniger gewaltsam. Nachdem *Czolbe* dann auf seinen Gegensatz zu *Kant* und *Hegel* (d. h. auf seine Übereinstimmung mit und seine Abweichungen von beiden) hingewiesen hat, hebt er in einer Schlussbemerkung den wissenschaftlichen sittlichen und ästhetischen Wert seines Naturalismus hervor. Dabei erklärt er, dass es nur Zufall sei, wenn Naturalisten revolutionär oder demokratisch dächten. Ihn selbst habe, dass Teilung der Arbeit jedes Geschäft mit Meisterschaft betreiben lasse, zu der Überzeugung gebracht, dass es am besten sei, man lasse den Monarchen regieren. Ebenso wenig habe ihn sein Naturalismus blind dagegen gemacht, dass die Menschheit der Religion, namentlich der christlichen unendlich viel danke, und sein Atheismus hindere ihn nicht, alle kirchlichen Einrichtungen zu respektieren. Freilich habe der Angriff *Strauss*' vom idealistischen Standpunkte aus, mehr noch der des realistisch gesinnten *Renan* bewiesen, dass die Tage der christlichen Religion gezählt seien, und dass der Augenblick herannahe, wo, wie der Einzelne seine Eltern begraben und auf eigenen Füssen, aber vereinsamt dastehen muss, vom Phantasiegebilde eines Vaters im Himmel Abschied genommen werden wird. „Ein eisiger Gedanke freilich für die Meisten, für denjenigen aber, der ihn in seiner Tiefe mit dem Verstande und dem Herzen erfasst hat, viel weniger traurig, als die Trennung von den wirklichen Eltern." — Wie die zehn Jahre zwischen der Neuen Darstellung und den Grenzen keinen Stillstand in der Entwicklung *Czolbes* zeigen, so beweist sein rastloses Weitergehen seine postume, von *Ed. Johnson* herausgegebene Schrift Grundzüge einer extensionalen Erkenntnisstheorie (1875), zu der eine noch von ihm selbst veröffentlichte Abhandlung über die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis die Brücke bildet. Es wird darin der Raum, als dessen vierte Dimension ihm die Zeit gilt, zum Träger einmal aller sinnlichen Qualitäten, dann aber aller Empfindungen gemacht, deren Konzentration in einem Punkte die bewusste Individualempfindung giebt. Eine interessante Vergleichung der drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus giebt *Vaihinger* im zwölften Bande der Philosophischen Monatshefte (Leipzig 1876).

C. Fortbildung früherer Systeme.

§ 346.

1. Viel grösser als die Zahl derer, welche auf die Vergangenheit zurückwiesen, weil sie alles, und der anderen, die sich von ihr abwandten, weil sie nichts geleistet habe, ist die Zahl derer, die ein

früheres System zum Ausgangspunkte ihrer fortbildenden Thätigkeit nehmen. Vielleicht das anerkennenswerteste Geschäft von allen dreien, aber am wenigsten anerkannt; denn wenn die älteren Schulen doch der Anhänger einige, die meisten unter den Neuerern doch wenigstens je einen solchen fanden (*Weber* an *Hinkel*, *Rohmer* an seinem Bruder u. s. w.), so ist es keinem der jetzt zu charakterisierenden gelungen, auch nur einen einzigen wirklichen Schüler zu bilden. Der besseren Übersicht halber sollen hier gesondert werden, die nur von einem einzigen System und die von vielen zugleich ausgegangen sind. Dabei wird aber sogleich zugestanden, dass diese Sonderung in völliger Reinheit kaum festzuhalten ist, und namentlich bei einigen, die hier in die erste Gruppe gestellt werden, der Zweifel entstehen kann, ob sie nicht viel mehr der zweiten angehören. Da hier beide Gruppen durchaus nicht in Rangverhältnis gebracht werden, so wird ein etwaiger Missgriff nichts Verletzendes haben. Wir beginnen also mit denen, bei denen der Ausgangspunkt nur, oder doch vorzugsweise ein System war, über das sie hinausgehen. Dabei soll auch hier die Chronologie der Stammsysteme, nicht die der Wurzelschösslinge massgebend sein. Freilich hat dies die Folge, dass ganz zuerst von den neuesten Erscheinungen, und dann später von solchen gesprochen wird, die viel früher an's Licht traten. Erst in dem letzten Jahrzehnt nämlich und dem grösseren Teil nach später als die vorletzte Ausgabe dieses Grundrisses erschien, sind die Schriften der Männer erschienen, die wir mit *v. Hartmann* die Neukantianer nennen wollen, und die, wenn sie ausführlich dargestellt würden, an dieser Stelle abgehandelt werden müssten. Dass, wie die eben gebrauchte Bedingungspartikel dies eigentlich ankündigt, eine Darstellung dieser Erscheinungen hier nicht versucht wird, hat unter vielen anderen Gründen auch den, dass es mir nicht verstattet ist, diesen Anhang meines Buches zu einem dritten Bande auszudehnen. Eines solchen aber bedürfte es, sollte die Gesamtheit, ja sollte nur die Mehrzahl der Männer charakterisiert werden, deren jeder eine so eigentümliche Lehre vorträgt, dass sie nicht mit der eines zweiten zugleich abgehandelt werden kann, und bei denen jedem, wenn er unter die Neukantianer gestellt wird, die Berechtigung dazu nachgewiesen werden müsste, weil bei dem Einen das „Neu", bei dem Anderen der „Kantianer" nicht zu passen scheint. Am ehesten wird man beides hinsichtlich dessen zugeben, der, nachdem zwanzig Jahre früher *Weisse* gefordert hatte, dass man sich an *Kant* wieder orientiere, viel weiter ging und den Reigen derer, durch welche *Kant* wieder Modephilosoph geworden ist, eröffnet, *Otto Liebmanns* (jetzt Professor in Jena). Seine Erstlingsschrift, Kant und die Epigonen (Stuttgart 1865), schildert die vier Richtungen,

die alle in *Kants* Lehre wurzeln, die idealistische (*Fichte, Schelling, Hegel*), die realistische (*Herbart*), die empirische (*Fries*) und die transscendente (*Schopenhauer*), und schliesst jede Darstellung mit dem Ausruf: es muss auf *Kant* zurückgegangen werden. Zugleich aber wird darin gezeigt, dass *Kants* Annahme eines ausserräumlichen und ausserzeitlichen Dinges an sich ein Unsinn, und der eigentliche Grund jener vier Verirrungen sei. Ebenso schliesst sich seine zweite Schrift, über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens (Stuttgart 1866), zwar in vielem an *Kant*, erklärt sich aber für nicht befriedigt durch die Art, wie *Kant* Freiheit und Notwendigkeit mit einander vermittelt. Endlich hat *Liebmann* sowohl in der 1869 herausgegebenen Schrift über den objectiven Anblick als auch in seiner Schrift zur Analysis der Wirklichkeit (Strassburg 1876, 2. Aufl. 1880) seinen Standpunkt als den des Kritizismus bezeichnet, den der *Newton* der Spekulation, *Kant*, begründet habe, indem wie sein Lehrer und Vorbild die Gesetze der physischen, so er die der intellektuellen Welt formulierte. Mit ausdrücklicher Rückbeziehung aber auf die Erstlingsschrift, wird auch hier die Lehre vom Dinge an sich als der schwache Punkt angegeben, aus welcher der Hegelsche Pantheismus und der Schopenhauersche Pansatanismus sich entwickelt habe. Spätere Schriften *Liebmanns* sind u. a.: Gedanken und Thatsachen (Heft I, Strassburg 1882), Der Klimax der Theorien (Strassburg 1884). Viel zweifelhafter als hinsichtlich *Liebmanns* wird man vielleicht darüber sein, ob nicht einige, die Neukantianer genannt werden, vielmehr zu denen zu zählen sind, die in den beiden letzten Paragraphen behandelt wurden. So schon die, welche *Liebmann* selbst zu einander und zu sich stellt. Was unsere Ansicht über *Lange* ist, zeigt der Ort, wo wir ihn abhandelten. Wie aber ist es mit *Hermann Cohen* (Professor in Marburg), den wegen seiner Schrift Kant's Theorie der Erfahrung Berlin 1871, 2. stark vermehrte Auflage 1885) mancher zu einem blossen Kantphilologen gemacht hat (später: *Kants* Begründung der Ethik, Berlin 1877; das Prinzip der Infinatesimalmethode und seine Geschichte, Berlin 1883; *Kants* Begründung der Ästhetik, Berlin 1889); wie mit *J. Bona Meyer*, den wegen seines Programms, Kant's Ansicht über die Psychologie, sowie seiner ausführlicheren Schrift Kant's Psychologie (Berlin 1870), einer für einen Kantianer mit Friesscher Färbung, ein anderer für ganz ausserhalb der Kantischen Auffassung stehend hält? Sind *A. Stadler*, dessen Schriften oben bei *Kant* genannt wurden, und *Arnoldt* (Kant's Idee vom höchsten Gut, Königsberg 1874, Kant's transscendentale Idealität der Zeit und des Raumes, in der Altpreuss. Monatsschrift, und andere oben genannte) wirklich so orthodoxe Kantianer, wie man gesagt hat?

In wie weit bleiben bei *Kant* stehen oder entfernen sich von ihm die Darsteller seiner Erkenntnistheorie: *Alfr. Hölder* (Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie 1874), *Fr. Paulsen*, jetzt Professor in Berlin (Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie (Leipzig 1875); seitdem: System der Ethik, Berlin 1889 u. ö., Einleitung in die Philosophie, Berlin 1892 u. ö.), *J. H. Witte* (Beiträge zum Verständniss Kant's (Berlin 1874), Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins (Bonn 1876), Zur Erkenntnisstheorie und Ethik (Berlin 1877)) oder einzelner anderer Lehrpunkte, wie *Ernst Laas* (1837—1885) (Kant's Analogien der Erfahrung (Berlin 1867; seitdem Idealismus und Positivismus, 3 Bde., 1879—1884; Nachlass her. von *B. Kerry*, Wien 1887), der sich in seiner psychogenetischen Ableitung dazwischen *Aug. Comte* und *J. St. Mill* annähert, und so viele andere? Diese und ähnliche Fragen hätte zu beantworten, wer die Erscheinung des Neukantianismus so darstellen wollte, dass daraus eine deutliche Vorstellung dessen sich ergäbe, was jeder seiner Repräsentanten geleistet oder wenigstens gewollt hat. Eben darum aber, und weil eine blosse Namen- und Büchertitel-Reihe statt dessen keinen Wert hat, muss dieser Grundriss eine solche Darstellung denen überlassen, die nicht durch äussere Rücksichten verhindert sind, ihre Feder laufen zu lassen.

2. Ebenfalls an *Kant*, mehr noch an *Reinhold* knüpfte fortbildend an des letzteren Sohn *Christ. Ernst Gottlieb Jens Reinhold* (geb. 1793 in Jena, am 17. September 1856 als Professor daselbst gestorben), der, früher schon durch seine Erkenntniss- und Denklehre (1825), und seine Logik oder allgemeine Denkformenlehre (1827), mehr aber noch durch seine Arbeiten über Geschichte der Philosophie bekannt, in seiner Theorie des menschlichen Erkenntnissvermögens und Metaphysik (2 Bde., 1832—1834), dem Lehrbuch der philosophisch-propädeutischen Psychologie nebst Grundzügen der formalen Logik (1835, 2. Aufl. 1839), endlich den Wissenschaften der praktischen Philosophie im Grundrisse (1837) seine Lehren entwickelte, die einen allen Extremen abholden, verständigen Charakter haben, ausserhalb Jenas aber wenig berücksichtigt worden sind. Als die Aufgabe, die er sich gestellt habe, bezeichnet *Reinhold* selbst das Hinausgehen über den von *Hegel* zum Gipfel seiner Ausbildung erhobenen Pantheismus, ebenso aber auch über alle anderen Einseitigkeiten, die sich in der vor- und nachkantischen Zeit geltend gemacht haben. Erreicht soll dieses Ziel, das mit dem echten Idealrealismus zusammen falle, dadurch werden, dass sich sein System auf eine gründlich durchgeführte Erkenntnistheorie stütze. Hier nimmt nun *Reinhold* zum Ausgangspunkte das sich selbst Inne-werden,

und zwar vorzugsweise das sich als thätig, d. h. als Wille Inne-werden. In der Ausübung der die Bewegungen vollziehenden Thatkraft und durch sie erhalten wir erst die Vorstellung der Ausdehnung und Dauer; unsere Anstrengung giebt uns den Begriff der Ursache, und zwar unmittelbar der wirkenden, vermöge des Gedankens der auszuführenden Wirkung den Begriff der End-Ursache. Wird dieser Begriff auf das Weltganze übertragen, so entspringt daraus der Begriff des alles bedingenden und alles bezweckenden Urwesens, das als allbewusstes denkend-wollendes Walten zu fassen ist.

3. Wie *Ernst Reinhold* den Ausgangspunkt seines Philosophierens zwischen *Kant* und dem eigenen Vater findet, so *Karl Fortlage* zwischen *Kant* und *Fichte*. Geboren am 12. Januar 1806 in Osnabrück, eine Zeit lang Privatdozent in Heidelberg, dann in Berlin, ist er als Professor der Philosophie in Jena am 8. November 1881 gestorben. Einer der vielseitigst, dabei sehr gründlich gebildeten Philosophen der Gegenwart, hat er nach einer Äusserung in seiner Jugendschrift, Die Lücken des Hegelschen Systems (Heidelberg 1832), eine kurze Zeit sich von *Hegel* fesseln lassen, ist aber bald zu denen zurückgegangen, deren Gedanken ihm *Hegel* (und noch dazu einseitig) nur ausgebildet zu haben schien, zu *Kant* und *Fichte*. Seine Meditationen über Plato's Symposion (Heidelberg 1835), die Vorlesungen über Geschichte der Poesie (Tübingen 1839), die Darstellung und Kritik der Beweise für's Dasein Gottes (Heidelberg 1840), die musikalischen Systeme der Griechen (Leipzig 1847) zeigen ihn mit ästhetischen und religionsphilosophischen Fragen beschäftigt und gründlich in diesen Gebieten bewandert. Dann wendet er sich zur Geschichte der Philosophie. Die genetische Geschichte der Philosophie seit Kant (Leipzig 1852) enthält zugleich den besten Schlüssel zu *Fortlages* eigenem Standpunkte. Nach den Winken, die er in diesem Werke über die nächsten Aufgaben der Philosophie gegeben hatte, konnte es nicht befremden, dass sein nächstes Werk, das ausführlichste, das er der Welt vorgelegt hat, das System der Psychologie als empirischer Wissenschaft (2 Bde., 1855) war, an das sich dann die populär gehaltenen, sehr anziehenden Acht psychologischen Vorträge (Jena 1869) anschliessen, zu denen in demselben Jahr noch andere Sechs philosophische Vorträge, und im Jahr 1874 Vier psychologische Vorträge gekommen sind. Die beiden ersten liegen seit 1872 in zweiter Auflage vor. Ausserdem war er ein fleissiger Mitarbeiter an der deutschen Vierteljahrsschrift, der Fichteschen Zeitschrift, den Heidelberger und Berliner Jahrbüchern, den Blättern für literarische Unterhaltung, die alle sehr wertvolle Abhandlungen von ihm aufzuweisen haben. Ausser *Kant*, dem Epoche machenden, auf

dessen Schultern wir alle stehen, stellt *Fortlage* keinen Philosophen höher als *Fichte*. Indem er, wozu *Kant* auf analytischem (psychologischem) Wege kommt, die absolute Autonomie, zum Anfangspunkte macht, von dem aus nun alles synthetisch, von oben nach unten herab deduziert wird, ist durch ihn die Verwandlung der Philosophie in Pantheismus unwiderruflich gemacht. Dieser Pantheismus aber ist einer der Transscendenz; denn das Absolute, die über dem Gegensatze des Subjektiven und Objektiven erhabene Identität, geht nicht in diesen Gegensatz, d. h. in die Schein- oder Erscheinungswelt ein, ist derselben nicht immanent. Das eben ist die Verschlechterung der Wissenschaftslehre durch *Schelling* und *Hegel*, dass diese den Pantheismus als immanenten fassten, indem sie beide die Erscheinungswelt, der eine die Natur, der andere die Geschichte, an die Stelle des Absoluten setzten, während *Fichte* den Standpunkt des Beschauers ganz aus der einen Kantschen Welt in die andere (aus der sinnlichen in die moralische) hineinrückt, wo die vielen erscheinenden (Schein-) Ich oder Individuen vor dem absoluten Ich, das in allen Individuen gleicher Weise zu sich Ich (d. h. autonomisch) spricht, verschwinden. Dieser transscendente Pantheismus ist radikaler oder absoluter Idealismus, ganz offen ausgesprochen in der ursprünglichen Wissenschaftslehre, gar nicht geändert, nur mit einer gewissen Scheu verdeckt, in *Fichtes* späteren Schriften. (Eben deswegen nennt *Fortlage* einen jeden Standpunkt, der sich der Immanenz annähert, also auch den Schopenhauerschen, weil er das erscheinende Ich als absolut setzt, realistisch). Nach der Wissenschaftslehre ist die Gottheit das absolute Ich selbst, das daher dem relativen endlichen Ich niemals als ein Du, sondern immer nur als Erweiterung und Befreiung seiner selbst erscheinen kann. Eben darum muss auch nicht, wie bei *Baader*, von einem Übereinander zwischen Gott und Ich (Wahrheit und Erscheinungswelt), sondern von einem Statteinander gesprochen werden: die Mythologie des Theismus ist durch die Wissenschaftslehre überwunden. Ebenso aber auch der Materialismus. Beide treten, wie das Schicksal der Hegelschen Schule gezeigt hat, hervor, sobald der Versuch gemacht wird, an die Stelle der Transscendenz der Autonomie ihre Immanenz zu behaupten, womit man vom Idealismus zum Realismus herabfällt. Dass es einer Rückkehr bedarf zu dem reinen und absoluten Idealismus der Wissenschaftslehre, das scheinen einige von denen zu fühlen, die den immanenten Pantheismus *Hegels* bekämpfen. Es bedarf aber noch eines andern, worauf solche Männer hingewiesen haben, die, von *Fichte* angeregt, aber ihren eigenen Weg gehend, Halbkantianer genannt werden können: den a priorischen Deduktionen der Wissenschaftslehre muss in einer, nach empirischer Methode verfahrenden Psychologie das Gegenstück oder die

Rechenprobe hinzugefügt werden. Hierzu sind Anfänge gemacht durch *Herbart*, dessen Psychologie eigentlich der Versuch ist, die Wissenschaftslehre in den Rang der exakten Wissenschaften zu erheben. Ist gleich dem Herbartschen Standpunkte vieles vorzuwerfen, vor allem, dass er in das absolut Seiende die Vielheit eingeschwärzt hat, weiter, dass seine praktische Philosophie sehr schwach ist, so darf darüber das grosse Verdienst nicht verkannt werden, dass er der Psychologie ganz neue Aussichten eröffnet hat. Dies bleibt ihm, wenngleich auch er von dem Standpunkte der Wissenschaftslehre auf den Standpunkt des Realismus zurückgefallen ist, weil er in der Immanenz stecken bleibt. Die endliche Existenz nämlich besteht nach der Wissenschaftslehre aus zwei Faktoren oder Potenzen, die im transscendenten Zustande eine Ruhe oder hergestelltes Gleichgewicht, im immanenten eine Unruhe als gestörtes Gleichgewicht bilden. Sie sind der rationale Faktor oder das Ich und der irrationale oder das Nicht-ich; jener schlechthin setzbar, dieser schlechthin unsetzbar, daher in der Unruhe der Immanenz nur zum Teil gesetzt, nämlich zum Schein, wie das Ich nur zum Teil aufgehoben ist, d. h. gleichfalls zum Schein. Daher besteht die Immanenz oder Erscheinung aus zwei Halbexistenzen, die zusammengenommen zwar nicht der reinen Existenz gleichkommen, wohl aber ein Analogon oder falsches Untergeschobenes statt ihrer hervorzubringen vermögen. Da die Existenz an sich ganz dieselbe ist, ob sie sich auf zwei Halbexistenzen verteilt oder in die Wahrheit ihrer absoluten Gelassenheit und Vollendung zurückkehrt, so darf die absolute Existenz weder so nahe in die Erscheinung gerückt werden, dass man sie in irgend einem Punkte derselben ergreifbar fände, noch so weit hinter die Erscheinung versteckt, dass die Faktoren der Erscheinung ausser Zusammenhang mit ihr geraten. *Herbart* begeht den ersten Fehler; daher bei ihm überall vollendete Subjekte, Absoluta, Ruhepunkte der Spekulation. (*Fries* begeht den entgegengesetzten Fehler; daher verzichtet er auf das Erkennen alles Absoluten). Wie *Herbart*, so sollen auch *Schopenhauer* und *Beneke* zwar zum Realismus zurückfallen, aber der Psychologie neue Bahnen eröffnet haben. Jener durch das Hervorheben des Triebes (Willens), dieser durch das Betonen des Vorstellungsmechanismus. Der Wissenschaftslehre kann nur ein grosser Dienst geschehen, wenn, worauf übrigens schon dies hinweist, dass *Kant* ihre Prämissen auf psychologischem Wege fand, ihre synthetisch gefundenen Resultate auf psychologischem Wege rekonstruiert werden. Wird das zersprungene Ich lernen, durch fortgesetzte psychologische Analyse die Spuren und Züge des absoluten Ich in sich selbst wieder zu entdecken, so wird aufs neue das totenerweckende Prinzip gewonnen sein, durch das die Philosophie aus ihrem traumartigen Versunkensein in Natur und Geschichte

zum wahrhaft menschlichen Dasein, zur vollendeten Psychologie erwachen kann. — Was in dem historischen Werke, dem alle die vorstehenden Sätze entnommen sind, *Fortlage* als hoffenden Wunsch ausgesprochen hatte, dem sucht er selbst durch sein System der Psychologie näher zu führen. Mancher mag sich wundern, dass der für die Wissenschaftslehre begeisterte *Fortlage* von den drei Männern, welche er als die Propheten einer neuen Psychologie angeführt hatte, sich gerade den zum Wegweiser erwählt, der in *Fichte* den eigentlichen Verderber der Philosophie gesehen hatte (s. § 234, 2). Und doch ist diese Annäherung an *Beneke* erklärlich. Mit *Fichtes* Lehre, dass der Trieb die Erscheinungswelt beherrsche, war nicht nur *Schopenhauers* Willenstheorie vereinbar, sondern auch *Benekes* Lehre, dass die Urvermögen als Strebungen das Erste seien. Nimmt man nun zur Vollendung der Vorstellung nicht, wie *Beneke,* die Erfüllung des Strebens, sondern, wie *Fortlage* dies thut, die Beschränkung oder den Widerstand als den zweiten Faktor, so kann mit sehr geringen Modifikationen die „neue Psychologie" im Dienste der Wissenschaftslehre verwertet werden. Ausserdem empfahl sich *Benekes* Psychologie dem Wissenschaftslehrer, der den Natur- und Vernunfttrieb zwar als verschiedene Potenzen, aber doch in eine und dieselbe Reihe setzte, dadurch dass ihr das Körperliche nur depotenziertes Geistiges war. (Wenn *Fortlage* diese Überwindung des Dualismus, der er sich anschliesst, einmal Materialismus nennt, so bestätigt dies, was oben, wo von dem Spiritualismus *Benekes* die Rede war, angedeutet wurde). Dieser Gedanke aber musste dem mit den Naturwissenschaften Vertrauten, der es sah, wie das Gesetz von der Erhaltung und Umsetzung der bewegenden Kräfte täglich neue Perspektiven eröffnete, viel inhaltsschwerer erscheinen, als *Beneke* selbst geahnt hatte. Wenn, wie *Fortlages* Kollege *Karl Snell* dies in seiner geistreichen Auseinandersetzung über den Materialismus (Die Streitfrage des Materialismus, Jena 1858) mit dem Empfindungsprozess gethan hatte, der Trieb zu dem elektrischen Strom in den Nerven in ein ähnliches Verhältnis gesetzt wurde, wie zu der plötzlich gehemmten Bewegung die Wärme steht — dann erhielten auch die Fichteschen Sätze: Vorstellung ist gehemmter Trieb u. a., eine ganz neue Bedeutung. Zu diesen materiellen Eigentümlichkeiten der Benekeschen Psychologie kam dann die formelle hinzu, dass sie mehr als irgend eine wirklich ganz dem Beispiele der Naturwissenschaften folgte. Genug *Fortlage* begrüsst *Beneke* als den eigentlichen Schöpfer einer wahren empirischen Psychologie, und hat in seinen Vorträgen auch seinem Charakter ein glänzendes Denkmal der Pietät gesetzt. Dies heisst nicht, dass er sein Anhänger geworden ist, sondern dass er von ihm gelernt hat, nur eine Analyse der im Bewusstsein gegebenen Wahrnehmungen zu geben, jede Frage nach dem metaphysischen Wesen

der Seele (nicht als unbeantwortbar, sondern als voreilig) bei Seite zu lassen. Ebenso hat er auch gelernt, dem den spezifischen Charakter der inneren Erfahrung verkennenden Wahne entgegenzutreten, dass die Psychologie nur dann Naturwissenschaft sei, wenn sie zu einem Kapitel der Physiologie gemacht wird. Namentlich dies Letztere wird von *Fortlage* dadurch erreicht, dass er das Physiologische erst im zweiten Teile abhandelt, nachdem er mit dem Psychologischen im Reinen ist. Als die beiden Punkte, zwischen denen sich die psychologische Untersuchung bewegt, giebt *Fortlage* selbst den Trieb an, bei dem als bei dem ersten, allem zu Grunde Liegenden die Analyse zuletzt anlangt, und die Vernunft oder die überlegende Thätigkeit, welche die Zurechnung der Handlungen und unsere moralische Persönlichkeit bedingt. Was die Wissenschaftslehre als unabweisliche Folgerung nahe legt, in dem Mechanismus der Triebe eine nur noch nicht zum Selbstbewusstsein gesteigerte Vernunft zu sehen, das soll hier auf empirische Weise ermöglicht werden, indem gezeigt wird, wie durch fortwährende Hemmung und Umwandlung (Latentwerden) aus dem (Ur-) Triebe die Zustände des Aufmerkens, Fragens, Zweifelns u. s. w. bis hinauf zum Nachdenken und Wissen werden müssen. Von den neun Kapiteln, in welche die ganze Untersuchung zerfällt, gehören vier dem ersten Bande an. Sie handeln vom Bewusstsein (p. 53—118), von den allgemeinen Eigenschaften des Vorstellungs-Inhaltes (p. 118—238), von den besonderen Eigenschaften des Vorstellungsinhaltes (p. 239—384), vom Verhältnis des Bewusstseins zum Vorstellungsinhalt (p. 385—491). Der zweite Band wieder handelt von den vegetativen Trieben (p. 33 bis 112), von den Trieben im Nervensystem (p. 119—218), von den psychischen Thätigkeiten im engeren Sinne (p. 219—293), von der Sinnenerkenntnis (p. 294—389), vom Willen (p. 390—489). Beiden Teilen gehen Einleitungen voraus, von denen namentlich die zum zweiten Teile hervorzuheben ist, weil sie höchst lehrreiche Erörterungen des psychologischen und physikalischen Kraftbegriffs enthält, und in den Imponderabilien das Mittelglied zwischen der physikalischen Kraft und dem Triebe andeutet. Ausser der Schwierigkeit des Gegenstandes erschwert das Lesen des Fortlageschen Werkes die eigentümliche Terminologie, die sich zum Teil an *Herbart* und *Beneke* anschliesst, dem grösseren Teile nach aber neu ist. Die Strenge, mit der er sondert, macht eine grosse Anzahl neuer Ausdrücke nötig; und es wird nicht viele Leser geben, die sich dieselben schnell einprägen. Auch die Anordnung der einzelnen Kapitel ist nicht immer die, welche den Überblick des Ganzen erleichtert. Wer trotzdem das Buch studiert, wird sich belehrt finden. Wer einen Einblick in den Standpunkt des Verfassers in bequemerer Weise erlangen will, lese die Acht Vor-

träge, wo namentlich der letzte (über Materialismus und Idealismus) dazu dienen kann. Übrigens wird sowohl hier als in dem grossen Werke immer die antimonadologische Richtung *Fortlages* sichtbar, sei es nun, dass es sich offen zum Pantheismus bekennt, sei es, dass er die Einheit des Geistes betont, sei es, dass er die Lehre von der Weltseele in Schutz nimmt. — Während *Fortlage* die Wissenschaftslehre zwar auch von ihrer das Leben gestaltenden Seite (so namentlich, wo er ihr Verhältnis zum Sozialismus betrachtet) würdigt, ganz besonders aber doch sie als die pantheistische Weltanschauung feiert, die nur darum nicht an die Stelle der Religion treten könne, weil die von ihr untrennbare Methode nur wenigen zugänglich ist, hebt ein anderer an *Fichte* fast ausschliesslich die ethische Bedeutung hervor, die ihn zum grössten Philosophen mache. *Karl Bayer*, der, als er in Berlin unter *Hegel* studierte, im Kreise der Studiengenossen auch dadurch eine eigentümliche Stellung einnahm, dass er als Zuhörer *Schellings* in Erlangen diesen nicht als einen längst Begrabenen behandeln liess, trat, nachdem er sich in den verschiedensten Kreisen seiner Wirksamkeit eine ehrenvolle Stellung erobert hatte, vor das lesende Publikum mit seiner Schrift zu *Fichtes* Gedächtniss (Leipzig 1836), der bald Die Idee der Freiheit und Begriff des Gedankens (Erlangen 1837) folgte. Wenn auch etwas zu panegyrisch, so war doch die Begrüssung, die ihm durch *L. Feuerbach* in den Hallischen Jahrbüchern zu Teil wurde, eine verdiente. Betrachtungen über den sittlichen Geist u. s. w. (Erlangen 1839) und die leider bald ins Stocken geratene Zeitschrift Die sittliche Welt (Erlangen 1840) schlossen sich jenen Schritten an. In allen spricht sich der im Studium der Alten geläuterte, durch das Leben gestählte Geist aus, der den verschollenen Begriff der Tugend wieder ins Leben, das Postulat der Freiheit und der selbstsuchtlosen Liebe dem daran nicht mehr gewohnten Publikum ins Ohr rufen will, und in diesem Bestreben sehr begreiflicher Weise sich mit *Fichte* oft begegnet. Wie bei diesem, so hat man auch bei *Bayer* bei allem, was er schreibt, die untrügliche Gewissheit, dass Wort und Leben sich decken. Als Schulmann und als Landesvertreter hochgeachtet, ist *Bayer* im achtundsiebzigsten Jahre am 28. Dezember 1883 als emeritierter Gymnasialprofessor in Schweinfurt gestorben. — In einem ganz anderen, ja wenn man will entgegengesetzten Interesse als *Fortlage* und *Bayer* erinnert an *Fichte* *Wilhelm Busse*. Seine Schrift: *J. G. Fichte* und seine Beziehungen zur Gegenwart des deutschen Volkes (1. Bd. Halle 1849) will durch das Faktum, dass in *Fichte* die Philosophie zum Verherrlichen der Nationalität geführt habe, die Philosophie aber ein Erkennen ausserhalb der Schranken einer bestimmten Nationalität sein wolle, beweisen, dass die Philosophie sich selbst zerstört und ihr Ende erreicht habe.

4. Da dieser Grundriss sich wiederholt zu der Ansicht bekannt hat, dass *Fichtes* spätere Lehre eine andere sei als die ursprüngliche Wissenschaftslehre, so mus er bei jedem, der selbstgeständig seine Spekulation an *Fichte* anknüpft, die Entscheidung treffen, ob sein Ausgangspunkt die frühere oder spätere Wissenschaftslehre gewesen ist. Haben jene Anknüpfenden aber die Ansicht, dass zwischen der älteren und späteren Fichteschen Lehre gar kein Unterschied stattfinde, so scheint eine solche Entscheidung ganz arbiträr zu sein; und es kann vielleicht Willkür genannt werden, wenn hier *Fortlage* und der jüngere *Fichte* (s. § 232, 4), jener als Fortbildner der ursprünglichen, dieser als der der späteren Wissenschaftslehre von einander getrennt werden. Dass *Fortlage* die spätere Fichtesche Lehre als Verhüllung, *Fichte* jun. als Enthüllung der primitiven ansieht, rechtfertigt diese Scheidung. Die Werke, durch welche *I. H. Fichte* in den Auflösungsprozess der Hegelschen Schule eingriff, sind bereits zur Sprache gebracht. Zu ihnen kommen abgesehen von Journalartikeln hinzu: Die speculative Theologie als dritter Teil seines Systems (Heidelb. 1846); ihr folgte nach einer längeren Pause System der Ethik (2 Bde., Leipzig 1850 bis 53); dann wandte sich *Fichte* ganz dem psychologischen Gebiete zu; als Grundlage der Psychologie erschien zuerst die Anthropologie (Leipzig 1856, 3. Aufl. 1876); ihre Hauptsätze sind als Einleitungssätze wiederholt in der Psychologie (2 Tle., Leipzig 1864); vor dieser liess er erscheinen zur Seelenfrage, eine philosophische Konfession (Leipzig 1859); nach ihr Die Seelenfortdauer und Weltstellung des Menschen (Leipzig 1867); bald nachher erschienen Vermischte Schriften (2 Bde., Leipzig 1869) teils Gedrucktes, teils Ungedrucktes enthaltend. Von diesem letzteren ist nun die Vorrede zum ersten Bande und die erste Abhandlung, der Bericht über *Fichtes* philosophische Selbstbildung, uns besonders willkommen, weil sie die mehr gelegentlichen Äusserungen in § 332, 4 über seinen Standpunkt hier ergänzen lassen. Ausdrücklich bestimmt *Fichte* als den Ausgangspunkt seiner philosophischen Bildung „den Standpunkt der Wissenschaftslehre in ihrer späteren Gestalt", dem er noch, als er sein Erkennen als Selbsterkennen schrieb, „zu sehr verhaftet" gewesen sei. Schon damals habe es zwar bei ihm festgestanden, dass die Philosophie durch eine Erkenntnistheorie begründet werden, und dass sie Theosophie sein müsse. Erst später aber sei ihm, namentlich durch ein tieferes Eingehen in *Kant* klar geworden, dass nur eine anthropologisch-psychologische Begründung ein System möglich mache, wie er es anstrebe: einen ethischen Theismus, der Panentheismus ist. Er selbst bezeichnet als das Werk, in dem dieser sein Standpunkt in voller Entschiedenheit geltend gemacht worden, die Psychologie, zu der aber die Anthropologie als Einleitung

gehöre. Dass gerade das Buch, welches den eigentlichen Schlüssel zu *Fichtes* Lehren enthält und für die anderen Disziplinen das Fundament bildete, zuletzt erschienen ist, hat Übelstände zur Folge gehabt. Für *Fichte;* denn wenn jetzt bei den psychologischen Untersuchungen stets darauf hingewiesen wird, welche ethische oder religionsphilosophische Lehre gerade hier ihre Begründung enthalte, hat dies die öfter ausgesprochene Klage, dass er sich sehr wiederhole, hervorgerufen. Dass *Fichte* bei einer mehr als vierzigjährigen Wirksamkeit nicht bei dem stehen geblieben ist, was er in seinen ersten Schriften entwickelte, gereicht ihm zum Lobe und wird er selbst eingestehen. Wie jedem anderen aber wird es auch ihm schwer, solches, was er einst dem Publikum vorlegte, sich selbst und der Welt als Irrtum einzugestehen. Daher die Mühe, die er sich giebt, das früher Behauptete mit dem später Gefundenen in Einklang zu bringen, wobei oft jenes einen ganz anderen Sinn bekommt und der Leser irre daran wird, ob er *Fichte* jemals verstanden habe. Dem Darsteller wird kaum etwas übrig bleiben als bei der Charakteristik der Hauptwerke der Chronologie zu folgen. Dem Erscheinen der Speculativen Theologie als dem dritten Teile der Ontologie waren Bruchstücke derselben in kleineren Aufsätzen vorausgegangen, auf die sich *Fichte* entweder beruft, oder die er ihrem wesentlichen Inhalt nach in sein Werk aufnimmt. Die Einleitung knüpft an die Erkenntnislehre und Ontologie an und spricht sich zugleich bestimmt über sein Verhältnis zu den Vorgängern, namentlich *Schelling* und *Hegel* aus: ihr Absolutes, die Identität des Subjektiven und Objektiven, ist eigentlich nur Weltvernunft; über dieselbe muss hinausgegangen werden zu ihrem Grunde, wodurch sie erklärt wird, und aufhört blinde Vernunft zu sein. Das, was bei *Hegel* Letztes ist, ist erst das relativ Absolute; es muss zum Problem gemacht und durch seine Begründung das wahrhaft Absolute gefunden werden, das der persönliche Gott ist und nicht bloss das Weltsubjekt. Die Untersuchung zerfällt in drei Teile, deren erster (§ 14—64) die Idee Gottes aus dem Weltbegriff entwickelt, und zwar ontologisch aus der Welt als der Summe von Endlichkeiten, kosmologisch aus ihr als System spezifischer Unterschiede, teleologisch aus ihr als Stufenreihe von Mitteln und Zwecken. Der zweite Teil (§ 65—155) betrachtet das Wesen Gottes an und für sich, und bespricht in drei Abschnitten die Begreiflichkeit Gottes, die Idee der absoluten Persönlichkeit und die göttlichen Eigenschaften. Im dritten Teil (§ 156—264) wird das Wesen Gottes im Verhältnis zum anderen in ihm selbst betrachtet, und zwar in drei Abschnitten, welche die Schöpfung, Erhaltung und Vollendung der endlichen Welt betreffen. Wenigstens als einer der Hauptpunkte muss, da *Fichte* selbst dem beistimmt, die Lehre von dem Monaden-Universum

angesehen werden. Im Gegensatz zu *Hegel*, der das Endliche im Unendlichen sich aufheben lasse und dann zum Pantheismus komme, behauptet *Fichte*, dass wie überhaupt nichts entstehe noch vergehe, so auch das Endliche, wie es nicht nur scheinbar, sondern wirklich ist, ein ewiges sei, und darum die allerdings sich aufhebende Erscheinung des Endlichen uns dahin bringen müsse, in ihr das wirkliche ewige Sein desselben zu erkennen, das nicht bloss im Absoluten, sondern in dessen ewigen Urpositionen liege. Wenn dann weiter diese Urpositionen als die reale Unendlichkeit oder die Natur in Gott gefasst werden, aus der Gott die Welt schafft, und über welche Herr, nicht werdend, sondern ewig seiend, er persönlicher Gott sei, so ist sich *Fichte* hier der Berührungspunkte mit *Böhme* und *Baader* bewusst. (Dies bringt ihn nun dazu, den Baaderschen Unterschied zwischen wahrer und falscher Zeit, wahrem und falschem Raum zu adoptieren; es ist aber fraglich, ob er dadurch nicht in Widerspruch mit dem gerät, was er früher in Übereinstimmung mit *Weisse* gelehrt hatte. Noch unglücklicher scheint das Hereinnehmen des von den Physikern angenommenen Welt-Äthers auszufallen, den *Fichte* seltsamer Weise als das anerkannte Agens auch bei der Tonentstehung anführt). Wenn dann endlich die Weltvollendung in die im Gottmenschen sich bethätigende Liebe gesetzt wird, so hebt *Fichte* ausdrücklich hervor, dass hier bloss die Denkbarkeit des Gottmenschen dargethan, und durchaus dem nicht vorgegriffen sei, worüber die Philosophie der Geschichte zu entscheiden habe. Ein Rückblick auf die Ergebnisse der spekulativen Theologie nimmt die Ehre in Anspruch, eine Metaphysik gegeben zu haben, welche das Weltproblem vom höchsten Standpunkte aus löst. — Das System der Ethik, mit dem *Fichte* vier Jahre nach seiner spekulativen Theologie vor das Publikum trat, ist in seinem ersten Bande eine kritisch-historische Übersicht der ethischen Lehren seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Von Deutschen werden *Kant Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer* und die theologische Richtung der Staatslehre, sowie die historische Rechtslehre (u. a. *Schlegel, Baader, Steffens, Savigny, Puchta, Stahl*) ausführlich behandelt. Im zweiten Buche kommen die Lehren Englands und Frankreichs zur Sprache, und zwar so, dass die englisch-schottischen Moralsysteme von *Hobbes* bis *Wollaston*, von *Locke* bis *Ferguson*, von *Reid* bis *Mackintosh* und *Hamilton*, endlich *Jerem. Bentham* meistens nach Relationen anderer, dann bei den Franzosen die sensualistische Schule, der Spiritualismus und die eklektische Schule, die politischen Schriftsteller seit *Montesquieu*, endlich der Sozialismus und Kommunismus abgehandelt werden. Massstab der Beurteilung ist in materieller Beziehung, ob ein System von der Berechtigung der ewigen Persönlichkeit

(des Genius) ausgeht, und die daraus sich ergebenden drei ethischen Ideen des Rechts, der ergänzenden Gemeinschaft und der Gottinnigkeit festhält; in formeller, ob in ihm der Pflicht-, Tugend- und Güterbegriff zu seinem Rechte kommt. Nach diesem Massstabe glaubt *Fichte* unter den Deutschen *Krauses* und *Schleiermachers* Ethik sehr hoch, die Hegelsche sehr niedrig stellen zu müssen. Die englischen Moralsysteme werden mit grösserer Anerkennung behandelt, als es in deutschen Büchern zu geschehen pflegt. Unter den Franzosen erklärt sich *Fichte* am meisten einverstanden mit *Pierre Leroux*, 1797—1871, dessen sozialistische Lehren (de l'humanité, Paris 1849) ähnlich wie die *Proudhons* manche Hegelsche Elemente enthalten. *Proudhons* Verdienst wird darein gesetzt, durch seine Skepsis richtig gezeigt zu haben, wie sich die bisherigen Einseitigkeiten selbst vernichten (ironisieren). Im zweiten (darstellenden) Teile werden *Fichtes* eigene Lehren abgehandelt, und zwar wird zuerst im allgemeinen Teile, nachdem die Einleitung die Ethik als Lehre vom Urwillen des Menschen bestimmt hat, das System der ethischen Ideen und die menschliche Freiheit erörtert. In dem ersteren treten die oben angegebenen drei Ideen hervor, so aber, dass in der ergänzenden Gemeinschaft die beiden Ideen des Wohlwollens und der Vollkommenheit unterschieden werden. Die Freiheit wird durch die verschiedenen Stufen des Willens bis dahin durchgeführt, wo sie als dem höchsten Gute gemässer Charakter erscheint. In dem besonderen Teile wird dann die Tugend- und Pflichtenlehre, viel ausführlicher als beide aber die Güterlehre abgehandelt. Die Verwirklichung der Rechtsidee wird in den privatrechtlichen Verhältnisssen, die der ergänzenden Gemeinschaft im Familien-, Gemeinde-, Staats- und Völkerrechte, die der Gottinnigkeit in der Kirche nachgewiesen, die ihre höchste Funktion in der Mission als der Realisierung der Idee der Menschheit zeige. — Da sowohl in den früheren Schriften *Fichtes* als namentlich in seiner Ethik der Genius und seine Berechtigung eine sehr wichtige Rolle spielt, so muss man es willkommen heissen, wenn dieser Begriff endlich genauer, als dies bisher geschehen war, von ihm erörtert wurde. Es geschieht dies in der Anthropologie und der sich ihr anschliessenden Psychologie so sehr, dass man den Genius den eigentlichen Grund- und Kernbegriff in *Fichtes* psychologischen Untersuchungen nennen kann. Da die innere Persönlichkeit als sich verleiblichend zu denken, die Phantasie aber die eigentlich gestaltende Kraft der Seele ist, so streitet mit dem oben Ausgesprochenen nicht, dass in *Fichtes* Psychologie die Phantasie die wichtigste Rolle spiele. In der äusseren Leiblichkeit die innere Leiblichkeit auszuwirken, welche, in Geberde und Physiognomie sichtbar, unverlierbar ist, so dass der künftige Leib ganz Geberde sein wird, das ist die Bestimmung des Menschen. (Da das

Mittel zur Bildung dieses inneren Leibes der Äther sein soll, so durfte *Fichte* wohl dagegen protestieren, dass er die Seele nach dem Tode einen ätherischen Leib erst erhalten lasse; dass er überhaupt nie einen Ätherleib gelehrt habe, durfte er nicht sagen). Der innere Leib als zeitlich-räumliche Formgestalt der Seeleneigentümlichkeit giebt *Fichte* Veranlassung, sich über sein Verhältnis zu *Fortlage*, über Geistererscheinungen und was von diesen *Schopenhauer* gesagt hatte, u. s. w. auszusprechen. Überhaupt tritt hier, mehr noch als sonst, das Verlangen hervor, sich mit allen im Einklang zu wissen, sollte auch dabei die Kritik etwas zu kurz kommen. Vieles, was über ekstatische Zustände, über Fernwirkung und dergleichen gesagt ist, möchte kaum vor ihr bestehen. Wie die Ethik zuletzt zu der Entselbstung des Willens führt, in der wir Gott nach-wollen, ebenso führt auch die Psychologie bis dahin, wo die Anthroposophie zur Theosophie wird. Nicht nur die künstlerisch schaffende Phantasie weiss sich als Eingebung, sondern die durchgeführte Psychologie zeigt, wie nicht nur Wollen und Erkennen, sondern auch das Selbstgefühl zu jenem Durchlebtwerden von einem Mehr-als-Menschlichen führt, in dem mit der Entselbstung die Gewissheit des ewigen Selbstes sich durchdringt, die erlebte Liebe des persönlichen Gottes die ewige Persönlichkeit uns verbürgt. Seit der vorstehende Auszug aus *Fichtes* Schriften gemacht wurde, sind drei andere enge zusammengehörende erschienen, die eine Einsicht in seine Weltanschauung sehr erleichtern. Es sind: Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung (Leipzig 1873), Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Spekulation (Leipzig 1876; diese ein Sendschreiben an *Zeller*, veranlasst durch dessen zu § 287 citierter Schrift) und Der neuere Spiritualismus (Leipzig 1878). Als die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart ist die Entscheidung zwischen Mechanismus und Teleologie, also auch zwischen Atheismus und Theismus anzusehen. Mit der Wahl des letzteren aber ist die Wahrheit noch nicht erreicht; denn der naturalistische Theismus *Schellings* sowie der spekulative *Weisses* weichen, weil sie den anthropozentrischen Charakter unseres Philosophierens vergessen, von ihr ab. Von *Kant*, der diesen zuerst festgehalten hat, müssen wir lernen, dass der Ausgangspunkt unseres Philosophierens das in der Erfahrung Gegebene, also die Welt ist, von der wir rückschliessend uns dem Urgrunde annähern. Von unserem Weltbegriff wird es daher abhängen, ob wir bei der Welteinheit, ob bei einer Weltseele, ob bei dem transscendentalen Ursubjekt stehen bleiben, wie es der ethische Theismus thut. Ausser *Kant* muss als zweiter Hauptpfeiler, auf dem die Philosophie der Gegenwart ruht, *Leibnitz* genannt werden. Nicht nur weil er durch seinen Individualismus dem Pan-

theismus *Spinozas* ebenso entgegengetreten ist, wie in der Neuzeit *Herbart* dem Hegelschen, nicht nur ferner weil er den Mechanismus durch die Teleologie in seine Grenzen zurückgewiesen hat, und weil seine Harmonie auf eine intelligente Ursache derselben hinweist, sondern weil seine Monadenlehre Anknüpfungspunkte giebt zu einer der wichtigsten psychologischen Lehren, nach welcher der Menschengeist nicht nur in seinem Bewusstsein gewisse vorempirische Bestandtheile enthält, sondern selbst ein vorempirisches (apriorisches) Wesen ist, aus dem er sich durch seine eigene That zur bewussten Subjektivität erhebt. Diese beiden Hauptphilosophen Deutschlands hat *Hegel* nicht genug gewürdigt, der eben darum der (jetzt abgelaufenen) Spinozistischen Periode angehört. Von den neueren Philosophen kommt mehr, als das bisher bei *Fichte* geschehen war, *Franz v. Baader* zu Ehren.

5. Dieselbe mittlere Stellung wie der veränderten Fichteschen war der Schleiermacherschen Lehre angewiesen. Noch lange vor dem Versuche, dem verstorbenen Meister durch Herausgabe seiner Werke zu schaffen, was der lebende nie haben wollte, eine Schule, waren von ihm zwei Männer angeregt worden, die es schwerlich einen Raub an ihrer Originalität nennen werden, wenn man sagt, dass *Schleiermachers* Lehren für sie der Ausgangspunkt geworden sind. Der eine, *Heinrich Ritter* (geboren den 21. November 1791 in Zerbst, eine Zeit lang Professor in Berlin, seit 1833 in Kiel, dann eine Reihe von Jahren in Göttingen, wo er am 3. Februar 1869 gestorben ist), ward besonders durch *Schleiermachers* Behandlung der Geschichte der Philosophie angezogen, zeigt aber auch in den nicht-historischen Werken, unter denen hier zu nennen sind: Über das Verhältniss der Philosophie zum Leben überhaupt (Berlin 1835), über die Erkenntniss Gottes in der Welt (Hamburg 1836), über das Böse (Kiel 1839), sowie in seinem System der Logik und Metaphysik (Göttingen 1856) und seiner Naturphilosophie (Göttingen 1864), viele Berührungspunkte mit seinem Lehrer und Freunde. Der andere, *J. Pt. Romang*, zuerst Lehrer der Philosophie, dann Pfarrer in der Schweiz, schrieb über die sittlichen Dinge unter der Voraussetzung des Determinismus (Bern 1833) und über Willensfreiheit und Determinismus (ebend. 1835) in einer Weise, die jeden an *Schleiermachers* Erwählungslehre erinnerte. Das System der natürlichen Theologie (Zürich 1841) und Der neuste Pantheismus (Bern 1848) hat ihn in Händel mit den Ultrahegelianern verwickelt.

6. Die Zahl derer, welche die Ideen des Identitätssystems sich aneigneten, nicht um bei ihnen stehen zu bleiben, sondern weitere konsequenzen daraus zu ziehen, ist zu gross, als dass auch wer sie alle kennte sie in einem Grundriss wie diesem aufzuzählen hätte. Nur

Typen aus gewissen Gruppen von Erscheinungen seien hier angeführt. Durch systematisches Studium zuerst *Kants*, dann *Reinholds* und *Jacobis*, kam *David Theodor August Suabedissen* (geboren 14. April 1773, eine Zeit lang Lehrer der Philosophie in Hanau, dann Instruktor des letzten Kurfürsten von Hessen, von 1822 bis an seinen Tod, 14. Mai 1835, Professor der Philosophie in Marburg) erst spät zum Studium *Spinozas* und des Identitätssystems, mit dem er aber stets die Beschäftigung mit den subjektivistischen Lehren *Jacobis* und anderer verband. Seine Schriftstellerthätigkeit, die zuerst besonders die Pädagogik betraf, wandte sich der Philosophie erst zu mit seinem grossen Werk Die Betrachtung des Menschen (3 Bde., Cassel 1815—1818), dem Zur Einleitung in die Philosophie (Marburg 1827), Grundzüge der Lehre vom Menschen (Marburg 1829), endlich Grundzüge der philosophischen Religionslehre (1831), folgten. Seine Grundzüge der Metaphysik sind erst nach seinem Tode (1836) herausgegeben, und lassen bedauern, dass so vieles von ihm ungedruckt geblieben ist. Während bei *Suabedissen* sich leicht nachweisen lässt, dass das dem vieljährigen Pädagogen so wichtige Subjekt ihm auch bei seinen Spinozistisch-Schellingschen Studien eine hohe Stelle einnimmt, lag es in der Natur der Sache, dass sich dies ganz anders gestalten werde, wo begeisterte Liebe zur Natur und Kunst Grundzug des Lebens ist und die Wahl des Berufs bestimmt hat. Zwölf Jahre jünger als *Suabedissen*, ist *Carl Gustav Carus*, geboren 3. Januar 1789 in Leipzig, wo er eine Zeit lang Privatdozent der Medizin war, seit 1815 in Dresden, seit 1827 Königlicher Leibarzt und als solcher am 28. Juli 1869 gestorben) einmal durch seine hohe ästhetische und künstlerische Ausbildung, dann aber durch den Umstand, dass die durch ihn in Deutschland eingebürgerte vergleichende Anatomie ein früh von *Schelling* ausgesprochenes Desiderat war, für dessen Lehren empfänglich geworden, und hat sie zu jener pantheisierenden poetischen Weltauffassung ausgebildet, die seine Schriften so anziehend macht. Dass er, der sinnige Beobachter der Form und Verehrer der Morphologie, zu einer Zeit, in welcher Verachtung derselben fast als Kennzeichen eines exakten Forschers gilt, weniger geehrt wird, als zu einer Zeit, wo man einem *Meckel* sogar seine Durchgangstheorie zu Gute hielt, ist erklärlich. Wir führen von *Carus* Schriften natürlich nur die an, die ein philosophisches Interesse haben: Vorlesungen über Psychologie (Leipzig 1831), Zwölf Briefe über das Erdenleben (Stuttgart 1841), Grundzüge einer neuen und wissenschaftlich begründeten Kranioskopie (Stuttgart 1841, Atlas dazu 1843), Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele (Pforzheim 1846), System der Physiologie (2 Bde.,

2. Aufl. Leipzig 1847—1849), Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens (Stuttgart 1851), Symbolik der menschlichen Gestalt (Leipzig 1853), Organon der Erkenntniss der Natur und des Geistes (1856), Natur und Idee (Wien 1861), Vergleichende Psychologie (Wien 1866), Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten (4 Bde., Leipzig 1865). Wieder ganz anders, als bei dem Schulmann und Prinzen-Erzieher oder bei dem Naturforscher, Künstler und Freund eines Königs, mussten die Schellingschen Ideen sich gestalten, wo sie den Geist eines in vereinsamter Stellung Lebenden, durch Individualität und Beruf auf die Betrachtung des religiösen Bewusstseins und Vertiefung in dasselbe Hingewiesenen ergriffen. Nach seinem eignen Bekenntnis war es der schöne Geistesfrühling, den *Schelling* hervorrief, welcher über die Jugend des Finnländers *Carl Sederholm* seine Wärme verbreitete und in der deutschen Bildung gewann. Prediger zuerst in Finnland, später in Moskau, hat er in lange Zeit vereinsamter Stellung gelebt und eine Reihe von Schriften veröffentlicht, deren Hauptresulate dann niedergelegt sind in den Ewigen Thatsachen, Grundzügen einer Einigung des Christenthums nnd der Philosophie (2. Aufl. Leipzig 1859), deren zweites und drittes Heft aber unter einem veränderten Titel, als Der geistige Kosmos, eine Weltanschauung der Versöhnung (Leipzig 1859) erschienen. Mit einem oft an Hass grenzenden Zorn gegen *Hegel*, dessen Identität des Entgegengesetzten der Hauptirrtum der neusten Gestalten der Philosophie sein soll, wird das Urgesetz der Gegensätzlichkeit überall durchgeführt, und demgemäss aus dem Ur-Einen oder Absoluten zunächst der Gegensatz von Gott und Welt abgeleitet. Wie innerhalb jenes der des Vaters und des Sohnes, so tritt innerhalb dieser der des Geistes, welcher Gott ist, und der Natur, die nicht Gott ist, hervor. Die kirchliche Trinitätslehre verwirft er, wie er denn überhaupt gegen die Triplizität, nach welcher die modernen Philosophen jagen, sehr gleichgiltig ist.

7. Im § 321 und 322 waren die Systeme charakterisiert, die teils bekämpfend, teils vereinigend sich von der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem lossagten. Von den ersteren war daselbst zuerst *Herbart* genannt. Sei es nun, weil seine Lehren einen so strengen Zusammenhang bilden, sei es aus einem anderen Grunde, genug es ist bis jetzt kein Versuch gemacht worden, dieselben von innen heraus weiter zu entwickeln. Selbst *Drobisch*, unbestritten der Bedeutendste der Schule, hat sie nur insoweit modifiziert, als es zu geschehen pflegt, wenn auf Einwände, die von einem ganz anderen Standpunkte aus gemacht wurden, eingegangen wird. Wirklich alteriert wurden *Herbarts* Ideen nur dort, und erwiesen sich als fruchtbar, wo

sie mit anderen Elementen in Berühruug kamen, und namentlich indem sie zum Widerstand reizten, förderten. Einer der wenigen, der auch, wo er schon sehr von *Herbart* abgewichen war, in ihm doch den grössten Philosophen der Neuzeit anerkannte, und darum bis zuletzt von der Schule zu den ihrigen gerechnet wurde, war *Theodor Waitz*. Geboren 1821 in Gotha (man vgl. *E. Zeller* in Bd. II den § 344, 10 genannten Sammlung) machte er sich dem philosophischen Publikum zuerst bekannt durch seine treffliche Ausgabe des Aristotelischen Organon (Marburg 1844). Nach Antritt einer philosophischen Professur in Marburg erscheint er auf dem Gebiete, auf das sich seine schriftstellerische Tätigkeit von da an beschränkt hat, auf dem anthropologisch-psychologischen. Die Grundlegung der Psychologie (Hamburg 1846) und das Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft (Braunschweig 1849), die sich gegenseitig ergänzen, sowie seine Allgemeine Pädagogik (1852; 2. Aufl. her. von *O. Willmann*, Braunschweig 1875), sind für die Beurteilung seines philosophischen Standpunktes die wichtigsten Schriften. Denn sein ausführlichstes, durch seinen im Jahre 1864 erfolgten Tod unterbrochenes Werk, die Anthropologie der Naturvölker (Leipzig 1. Bd. 1859. 5. Bd. 1. Heft 1865), enthält ausser dem ungeheueren Material, das darin zusammengetragen wurde, doch mehr kritische Bemerkungen über andere mit einem negativen Resultate, als positive Behauptungen über die anthropologischen Streitfragen. Obgleich *Waitz* es wiederholt ausspricht, er lehne sich an *Herbart* an, *Herbarts* Lehre sei die einzige, die mit den Resultaten der Naturwissenschaft vereinbar u. s. w., obgleich wo er vom Idealismus spricht, es ist, als höre man *Exner, Allihn* oder irgend einen anderen Herbartianer schelten, so ist doch die Stellung, die er der Psychologie anweist, eine mit den Herbartschen Prinzipien unvereinbare. Sie soll bei dem gegenwärtigen traurigen Zustande der philosophischen Studien zum Fundamente der Philosophie gemacht werden. Das heisst, *Waitz* giebt eigentlich *Beneke* in dem Recht, was dieser gegen *Herbart* gesagt hatte. Als Naturwissenschaft will *Waitz* die Psychologie bezeichnet wissen, weil sie die Grundvoraussetzung aller Naturwissenschaft, dass alles im strengen Kausalzusammenhange steht, gleichfalls macht, und weil sie wie alle Naturwissenschaften durch Analyse des Gegebenen auf eine Hypothese kommt, aus der sie dann (synthetisch) die Erscheinungen wieder ableitet. Freilich unterscheidet sie sich darin von allen übrigen Naturwissenschaften, dass ihren Ausgangspunkt nicht die kompliziertesten, sondern gerade die allereinfachsten Vorgänge (die Sinnesempfindungen) bilden, und sie nun von diesen auf die Hypothese, von da aus zu den Kombinationen jener einfachsten Vorgänge übergeht. Die Grund-

hypothese ist die einer einfachen, unräumlichen bei Wechselwirkung mit dem ihr Äusseren (den Nerven) gegen dasselbe reagierenden und so in verschiedene Zustände geratenden Seele, die, logisch möglich, das leistet, was weder der Materialismus noch der moderne Idealismus zu leisten vermag. Die vier Abschnitte, in welche das Lehrbuch zerfällt, handeln, der erste vom Wesen der Seele und den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungslaufes, der zweite von der Sinnlichkeit, der dritte vom Gemüt, d. h. den Gefühlen und Begehrungen, der vierte von der Intelligenz. Die Schlussbetrachtung ist dem Charakter gewidmet. Interessant für *Waitz'* Stellung ist der Anhang zum ersten Abschnitt, in dem er sich über *Herbarts* Psychologie ausspricht und die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Psychologie erörtert. — Von dem, der in dem oben angezeigten Paragraphen als der auf ein gleiches Ziel hinarbeitende Antagonist *Herbarts* bezeichnet war, *Schopenhauer*, hatte die erste Auflage dieses Grundrisses gesagt, er sei noch nicht lange genug tot, als dass Fortbildner seiner Lehre sich schon hätten bekannt machen können. Seit den Jahren aber, wo ich dies schrieb, hat sich die Sache geändert. *E. v. Hartmann* hat den mit schneller Berühmtheit belohnten Versuch gemacht, aus *Schopenhauers* Prinzipien heraus dessen Standpunkt als einen der Ergänzung bedürftigen darzustellen, und diese Ergänzung selbst zu geben. Wenn die genaueren Nachrichten über *v. Hartmanns* Leistungen nicht hier, sondern weiter unten gegeben werden (§ 347, 5), so geschieht es, weil er wiederholt auf seine Übereinstimmung mit *Schellings* positiver Philosophie hinweist, und diese vorher dargestellt sein musste, ehe darüber ein Urteil gefällt werden konnte. Auf der anderen Seite, da er ebenso entschieden ausspricht, dass der Weg, auf dem er zu gleichen Resultaten mit *Schelling* gelangte, ein ganz anderer sei, als den dieser gegangen, muss uns dies sogar in seinen eigenen Augen rechtfertigen, wenn wir ihn nicht, als von *Schelling* ausgehend, in diesem, sondern in dem folgenden Paragraphen abhandeln. — An *Herbart* und *Schopenhauer* als die Bekämpfer des Identitätssystems und der Wissenschaftslehre schloss unsere Darstellung die Vermittler dieser beiden Standpunkte. Unter ihnen trat zuerst *von Berger* hervor. Als Schriftsteller, mehr noch als akademischer Dozent hat er auf manchen einen nachhaltigen Einfluss gehabt, so aber, dass keiner von diesen bei ihm stehen blieb. Bei seiner Stellung zu *Hegel* war es erklärlich, dass viele seiner Schüler später Hegelianer wurden. Derjenige, in dessen Leistungen sich am meisten die v. Bergersche Anregung wieder erkennen lässt, dankt diese gleichzeitig anderen philosophischen Systemen, und muss eben darum später (§ 347, 8) abgehandelt werden. *Solger* wurde eine Zeit lang in der Hegelschen Schule als die unmittelbar *Hegel* voraus-

gehende Stufe gepriesen, und einiges in seinen ästhetischen Ansichten dankt *Hotho* offenbar seinem hingebenden und gründlichen Studium *Solgers*. Was endlich *Steffens* betrifft, so ist bereits früher bemerkt, dass *Braniss* nicht in dem Sinne, wie man das Wort zu nehmen pflegt, sein Schüler genannt werden kann. Vielfache Anregung aber hat er jedenfalls von ihm empfangen, und die Übereinstimmung hinsichtlich des absoluten Thuns im Gegensatz zu *Hegels* absolutem Denken ist zu gross, als dass nicht vermutet werden müsste, dass der eine diesen Gedanken zuerst gefasst, der andere ihn sich angeeignet habe. Wer der Mitteilende war, bleibe unentschieden. Der oben charakterisierten Metaphysik liess *Braniss* folgen: Geschichte der Philosophie seit Kant (I., Breslau 1842). Leider ist nur dieser erste Teil, der eine Übersicht der philosophischen Enwicklung der alten und mittleren Zeit enthält, erschienen. Ausser höchst geistreichen Ansichten über die einzelnen Gestalten der Geschichte der Philosophie (eine Glanzpartie ist die Charakteristik des Epikureismus und Stoizismus) sind hier sehr tiefsinnige Erörterungen über Immanenz und Transscendenz Gottes zu finden, welche beweisen, wie genau *Braniss* die pantheistischen Bewegungen innerhalb der Hegelschen Schule verfolgt, und wie selbständig er dabei sich entwickelt hatte. Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart u. s. w. (Breslau 1848) ist eine hodegetische Vorlesung, die in Breslau gehalten wurde. Es wird darin durchgeführt, dass die Geschichtsidee das eigentliche Bildungsprinzip unserer Zeit, dass eben darum die Geschichtsphilosophie das Resultat der Entwicklung moderner Spekulation sei, und gezeigt, wie sich eine geschichtsphilosophische Weltanschauung gestalte, der nach *Braniss Kants* sittliches Ideal, *Fichtes* immanentes Ich, *Schellings* absolute Identität und *Hegels* absoluter Widerspruch gleich sehr vorgearbeitet haben, und die darauf beruhe, dass das Absolute als Selbstthat, darum als Subjekt und Ich, darum als wirklicher Gott erkannt wird, womit nicht eine Abhängigkeit von der Religion, wie bei den Scholastikern, wohl aber ein Anerkennen derselben als befreundeter Genossin erreicht sei. Dieser Historismus stehe über dem Naturismus der bisherigen Systeme, die es eben darum höchstens zu einer begrifflichen Vor-, nicht einer realen Ausserweltlichkeit Gottes bringen, welche die Immanenz Gottes in der Welt gar nicht aufhebt.

8. Unter den Systemen, die dem Pantheismus und seinem Gegensatz durch Aufstellen eines konkreten Monotheismus zu entgehen suchten, war der Schellingschen Freiheitslehre im § 323 eine eigene Stellung angewiesen. Sie verdient diese auch darum, weil die Zahl derer, auf deren Entwicklung sie einen nachweisbaren Einfluss geübt hat, sehr viel grösser ist, als bei den anderen. Neben *Stahl*, der später ganz

andere Wege einschlug, war im § 332, 3 auch die erste philosophische Schrift *Jacob Senglers* (geboren 11. September 1799, starb als Professor in Freiburg am 5. November 1878) erwähnt, als die, welche auf *Schellings* Münchener Vorlesungen aufmerksam machte. So in ihrem ersten Bande. Der zweite enthält eine sehr ausführliche Betrachtung von *Baaders* Theosophie, die *Sengler* auch noch später in dasselbe Verhältnis zu *Jacob Böhme* stellt, welches *Molitor* zur Kabbala einnehme. Viel selbständiger als in den beiden Einleitungen erscheint *Sengler* in seiner Schrift Die Idee Gottes (2 Bde., Heidelberg 1845—1847), und begreiflich mehr noch, als in dem ersten, historisch-kritischen Teil, in dem zweiten, der in zwei Abteilungen die Idee Gottes und der Welt oder die spekulative Theologie und Kosmologie abhandelt. Übrigens dient jener dazu, durch eine Kritik des Polytheismus, Pantheismus und abstrakten Monotheismus, dem konkreten Monotheismus den Boden zu ebnen, dessen Forderungen aber *Schelling* auch in seiner veränderten Lehre nicht entsprechen soll. Die Trinitätslehre als Unterscheidung des Wesens Gottes von seiner Natur soll allein die Daten zu einem solchen Monotheismus an die Hand geben, und ebenso allein eine richtige Theorie von der Welt in ihrem An-sich, ihrer Verwirklichung und Wirklichkeit, ihrer Erhaltung, Erlösung und Vollendung möglich machen. Nach einer längeren Pause in *Senglers* literarischer Thätigkeit erschien im Jahre 1858 der erste Teil seiner Erkenntnisslehre. Ausser einigen Gelegenheitsschriften und Journalartikeln ist seine Erklärung von Goethes Faust (Berlin 1873) zu nennen. Eine grössere Schrift über Gott, den Menschen und die Natur hat er nicht vollendet. Als gleichfalls von *Schellings* Münchener Vorlesungen angeregt ward § 332, 5 *K. Phil. Fischer* erwähnt. Der Einfluss dieser, sowie der (ebendaselbst genannten) anderen Heroen der Philosophie ist erkennbar in *Fischers* Idee der Gottheit (1839), und auch noch in seinem bedeutendsten Buche, Grundzüge des Systems der Philosophie (3 Teile in 4 Bänden, Erlangen, später Erlangen und Frankfurt 1845—1855). Eine kritische Einleitung zeigt, wie sich der Begriff der Philosophie durch Idealismus zum Absolutismus gesteigert habe, und lässt dann das philosophische System in drei Wissenschaften sich gliedern, in die Wissenschaft der objektiven und subjektiven Logik, welche die Gesetzmässigkeit und Methode des Denkens und Seins betrachtet, und also Ontologie und Dialektik enthält, und in die Wissenschaften von den konkreten Gegenständen der Vernunft, welche die Realphilosophie bilden, in die auch *Fischers* frühere Metaphysik fällt, und die ihrerseits in die Philosophie der Natur als Wissenschaft der Idee des Lebens und die Philosophie des Geistes zerfällt. Die letztere gliedert

sich dann in die Wissenschaften der Ideen des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes. Am kürzesten sind die Logik und Naturphilosophie abgehandelt, denen der erste Band gewidmet ist; die Anthropologie oder Lehre vom subjektiven Geiste befasst den zweiten, die spekulative Ethik oder Wissenschaft des subjektiven Geistes den dritten, die spekulative Theologie oder Religionsphilosophie den letzten Band. Wie für die Naturphilosophie die Idee des Lebens, so ist für die Anthropologie die der Seele (Subjektivität), für die Ethik die der Sittlichkeit (Persönlichkeit), für die Religionsphilosophie die Gottes die leitende. Weniger wissenschaftliche Bedeutung natürlich als dies Werk Jahre langer Arbeit hat die gutgemeinte Schrift *Fischers* über die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus (Erlangen 1853), zu der die sehr gereizte Schrift gegen mich über die Unmöglichkeit, den Naturalismus zum ergänzenden Teil der Wissenschaft zu machen (Erlangen 1854) eine Ergänzung bildet. (Auf sie glaubte ich in meinem Denkzettel (Halle 1854) sehr derb antworten zu dürfen. Nach seiner eignen Erklärung will zu den Bestrebungen *Senglers* und *Fischers* die seinigen gestellt haben *Leopold Schmid* (geboren 9. Juni 1808 in Zürich, starb als Professor der Philosophie an der Universität Giessen 1869). Sein Geist des Katholicismus oder Grundlegung der Irenik (4 Bücher, Giesen 1848—1850) hatte mit Recht grosses Aufsehen gemacht; und die auf ihn gefallene, nicht bestätigte Wahl zum Bischof machte den Verfasser des Werkes noch bekannter. Seine bei Gelegenheit der deutsch-katholischen Bewegung veröffentlichte Broschüre Kurzes Wort an die Denkenden in Deutschland (1845) hatte darauf hingewiesen, dass über die religiöse und volkstümliche Berechtigung des Menschen die individuelle nicht vergessen werden dürfe. Später hatte er die Hoffnung ausgesprochen, eine deutsche Synode könne dazu dienen, dass die drei Seiten des religiösen Lebens, Ordnung, Freiheit und Einigkeit in Gott, die im Katholizismus, Protestantismus und Dissentismus je in den Vordergrund treten, sich wieder vereinigten. In der Irenik endlich sucht er zu zeigen, dass der konkrete, vom Absolutismus und der Anarchie gleich ferne Katholizismus vom Evangelismus weder getrennt noch mit ihm verschmolzen sein wolle, sondern dass der deutsche Geist eine Vermittelung beider fordere. Weil *Baader* sehr anerkennend von ihm sprach, hielten ihn einige für einen Schüler desselben. Nachdem er seine theologischen Vorlesungen aufgegeben und sich ganz auf philosophische beschränkt hatte, hat er in seiner Schrift Grundzüge der Einleitung in die Philosophie (Giessen 1860) nachzuweisen gesucht, dass nachdem eine Periode der Philosophie mit *Schelling* und *Hegel* abgelaufen sei, eine neue beginne, die eine Philo-

sophie der That oder ein System des Energismus fordere. Anfänge dazu seien durch *Sengler*, *Fischer*, besonders aber *Fortlage* gegeben, welche drei, wie sie ihre kritische Thätigkeit gegen verschiedene Philosophen gerichtet und an ihnen geübt, *Fischer* an *Hegel*, *Sengler* an *Baader*, *Fortlage* an *Herbart*, so auch jeder je ein Gebiet der Philosophie und einen Lieblingsphilosophen ausgesucht haben, *Sengler* die metaphysischen Parteien und *Schelling*, *Fischer* die Erkenntnistheorie und *Leibnitz*, *Fortlage* die praktischen Fragen und *Fichte*. Den bei weitem grössten Teil der Schrift nimmt das zweite, kritische Buch ein, das einen ausführlichen Auszug aus den Schriften der drei genannten Männer enthält. Für die Einsicht in *Schmids* eigene Lehren aber ist der wichtigste das erste Buch, das einen dialektisch-systematischen Grundriss der Einleitung giebt, in dem zuerst das Prinzip der Philosophie so entwickelt wird, dass ihr Verhältnis zu sich selbst zur Sprache kommt, dann ihre Organisation so dargestellt wird, dass die philosophischen Disziplinen in Wissenschaften der philosophischen Vorbildung, Ausbildung und Durchbildung eingeteilt werden. Einleitung, Logik und Psychologie gehören zu der ersten, Erkenntnistheorie, Metaphysik und praktische Philosophie zu der zweiten, Ästhetik, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie zu der dritten. Endlich im dritten Teil dieses ersten Buches wird der Geist der Philosophie nach Prozess, Richtung und Leistung betrachtet. Sehr geistreiche, meist in Triaden sich bewegende Gesichtspunkte, die alles, was *Schmid* schreibt, auszeichnen, machen auch in dieser Schrift den Gang durch ihre tiefen Gedanken durchsichtig und anmutig. Dieser Schrift folgte, und schliesst sich in mancher Beziehung an das Gesetz der Persönlichkeit (Giessen 1862), in der sich in einem sehr engen Raum fast zu viele Gedanken zusammendrängen, so dass oft der Eindruck sehr witziger aber unvermittelter Kombinationen entsteht. Nachdem zuerst darauf hingewiesen worden, dass der Gang aller modernen Wissenschaft darauf hinweise, die Existenz aller Wesen als (teils relative, teils absolute) Selbstbestimmung zu fassen, wird gezeigt, wie diese sich in den geistigen Wesen als Selbstvertiefung, Selbstentäusserung, Selbsterinnerung, Selbstvollendung gestaltet, welche letztere in der konkret totalen Freiheit erreicht wird, die aber nicht die absolute, sondern nur die im Verkehr mit der absoluten Freiheit erreichte ist. Urzusammenhang des Sittengesetzes mit dem Naturgesetz, vermöge dessen die Persönlichkeit die Stufenfolge der physischen, juridischen, sittlichen und vollendeten Person durchläuft, ist also das Gesetz der Persönlichkeit. Als Substanzialität, Individualität, Subjektivität, Persönlichkeit geben sie auch die Phasen an, durch welche der Geist der Menschheit hindurchgeht, und sind in der Entwicklung der Kunst und Wissenschaft gleichfalls

zu erkennen. (Vgl. *B. Schröter* und *F. Schwarz*, Leopold Schmids Leben und Denken, Leipzig 1871).

9. Die interessanteste Modifikation erhielt *Schellings* Freiheitslehre durch ihn selbst in seiner positiven Philosophie, wie sie gewöhnlich genannt wird, obgleich dieser Name aus demselben Grunde ungenau ist, aus welchem der der Naturphilosophie es für das Identitätssystem gewesen war. Modifikation ist beinahe schon zuviel gesagt für die weitere Ausführung der seit 1809 gegebenen Andeutungen; denn in Übereinstimmung mit *Sengler* und dem, was ich selbst in meiner kleinen Schrift über Schellings negative Philosophie (Halle 1857) gesagt hatte, halte ich den Standpunkt, den die nachgelassenen Schriften *Schellings* darstellen, für denselben, auf den sich die Untersuchungen über die Freiheit gestellt hatten. Was wirklich neu hinzukommt ist, dass sich *Schelling* über den Impuls ausspricht, den ihm *Hegels* System gegeben habe. Eben deswegen aber ward auch oben § 326, 3 bemerkt, dass die letzten Schriften *Schellings* erst hier zur Sprache kommen können. Durch *Hegels* Verwandlung des Identitätssystems in Logik habe er eigentlich dasselbe vollendet; er habe nämlich gezeigt, dass das Identitätssystem eigentlich nur Logik sei, d. h. nur den Begriff alles Seienden, das Was desselben *a priori* konstruiere, ganz unbekümmert darum, ob es irgend etwas Wirkliches gebe, gerade wie ja auch die Geometrie richtig wäre, wenn es gar keine wirklichen Dreiecke gäbe. Was man *Hegel* aber zum Vorwurf machen müsse, sei eben sowohl ein Zuviel als ein Zuwenig. Er überschätzt die von ihm aufgestellte Logik, wenn er meint, dass von ihr, die es mit dem Rationalen, Nicht-nicht-zu-Denkenden zu thun hat, auf logischem Wege zu dem Wirklichen, von dem *quid sit* zu dem *quod sit* fortgeschritten werden könne. Und wieder unterschätzt er seine Logik, wenn er noch eine (rationale) Physiologie und Pneumatologie hinzufügt, als wenn die rationale Philosophie nicht alles bereits, freilich nur γενικῶς, der Gattung nach enthielte. Vielmehr zerfällt das System der Philosophie in zwei Teile, von denen der eine alles notwendig zu Denkende, das nichtnicht- und nicht-anders sein kann, betrachtet, von dem *primum cogitabile* aus-, und zu dem *summum cogitabile* fortgeht. An sie als die erste Philosophie schliesst sich die zweite so an, dass während jene Gott zum Ziele hat, darum alles ohne Gott, rein rational, nach rein logischer Notwendigkeit betrachtet (wie *Fichte*, dessen Atheismus darum ein Verdienst hat), die zweite dagegen Gott zum Prinzip hat, und eben darum mit der philosophischen Religion (Religionsphilosophie) zusammenfällt. Sowohl hinsichtlich ihres Zieles als auch hinsichtlich ihrer Methode, die bei der ersten eine rationale Deduktion, bei der zweiten eine das empirische Moment mit in sich enthaltende, mehr

erzählende Darstellung ist, verhalten sie sich entgegengesetzt, und werden darum von *Schelling* als negative und positive Philosophie bezeichnet, wobei er sich darauf hätte berufen können, dass die Mathematiker die beiden Schenkel einer Kurve so zu nennen pflegen. (Übrigens ist diese zweischenklige Form des Systems, da in der Ereiheitslehre an die Stelle des ursprünglichen bipolaren Magnets die monopolare Linie getreten [s. § 323, 4], wenn dabei *Fichtes* Forderung berücksichtigt wird, dass das System in seinen Anfang zurückgehen müsse, unvermeidlich, und *Krause* und *Hegel* haben dies in ihren Systemen bewiesen). Die negative Philosophie beginnt nun mit der Prinzipien- oder Potenzenlehre, der eigentlichen Logik und Metaphysik, in der das Subjekt-Objekt, mit welcher als einer fertigen Voraussetzung das Identitätssystem begonnen, dessen Inhalt die Untersuchungen über die Freiheit nur angedeutet hatten, wenn sie von Sehnsucht oder Hunger nach Existenz u. s. w. sprachen, jetzt ausführlich (in den postumen Vorlesungen über negative Philosophie) nach seinen wesentlichsten Momenten entwickelt wird. Anknüpfend an *Kant*, der und dessen Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft namentlich in dieser Zeit bei *Schelling* sehr zu Ehren kommt (s. oben § 296, 4), und an dessen Behauptung, dass der Inbegriff alles Möglichen, d. h. alles *a priori* Seienden als Individuum zu denken sei, sucht er zunächst zu zeigen, warum das Seiende als Inbegriff gedacht werden müsse, und weiter, was denn das Subjekt dieser unterschiedenen Seienden sei. Dabei werden zunächst drei Momente unterschieden: das sein nur Könnende oder das blosse Subjekt des Seins (wird anstatt Sein, wie früher, der Buchstabe A gebraucht, so wäre dieses — A); weiter der diametrale Gegensatz dazu, was nur Prädikat und Objekt ist (+ A); endlich $\pm$ A oder Subjekt-Objekt, das sein selbst Mächtige, das den höchsten Anspruch darauf macht, das Seiende zu sein. Alle drei aber weisen über sich auf einen Träger derselben hin, nach dem, wie früher das ausgedrückt wurde, sie hungert, verglichen mit dem sie eben nur Potenzen sind, während er, weil er nicht bloss Potenz ist, als A^0 bezeichnet werden kann. Ehe man zu diesem, dem Schluss der negativen Philosophie gelangt, sind die notwendig zu denkenden Verhältnisse der Potenzen durchzunehmen. Dabei ergeben sich zuerst die früher als A^1, A^2 und A^3 bezeichneten Haupt-, innerhalb ihrer wieder die untergeordneten Naturstufen, so dass die ganze (unveränderte) Naturphilosophie in die negative Philosophie fällt, auf dem Wege zu Gott hin sich findet. Ganz dasselbe gilt weiter von der Psychologie, über die sich *Schelling* in den Vorlesungen über negative Philosophie ausführlicher ausspricht als je vorher. Da der früher ausgesprochene Gedanke, dass nichts wahrhaft sei als der Wille, festgehalten wird, so ist die Aufgabe der Psychologie: von dem Ur-

willen, wie er sich als den Schluss der Natur bildenden (Menschen-) Seele zeigt, auszugehen, seine Prometheische That, durch die er sich als Ich selbst begriffen hat, und die verschiedenen Stufen des Erkennens bis zu dem von *Aristoteles* ganz richtig gefassten thätigen Verstande sowie zur praktischen Vernunft hin durchzunehmen, immer aber so, dass hier von theologischen Gesichtspunkten noch gar nicht die Rede ist. Auch die praktische Philosophie, innerhalb deren besonders der Staat betrachtet wird, welcher den Menschen nicht beschränkt, sondern frei macht, aber auch in der höchsten Form, als Monarchie, nicht Zweck, sondern Mittel, nicht Ziel, sondern Voraussetzung des Fortschrittes ist, gehört in die negative Philosophie. Höher als im Staate erhebt sich endlich das Ich in der Kunst und in der kontemplativen Frömmigkeit oder der von der Religion noch zu unterscheidenden Mystik sowie in der kontemplativen Wissenschaft, der rationalen Philosophie, die ihr höchstes Ziel in derjenigen Theorie (Gottanschauung) erreicht, zu der sich *Aristoteles* in seiner *νοήσεως νόησις* erhebt, die eben das gesuchte A^0 ist. Dieses wird nämlich in seinem Fürsichsein und als Prinzip dadurch gefasst, dass das Ich, das, indem es sich aufrichtete, der Anfang einer Gott ausschliessenden Welt geworden war, sich als Nichtprinzip erklärt und dem aus- oder abgeschiedenen Gott unterordnet. Zu Gott also hat die negative Philosophie auf rein rationalem Wege, durch blosses Denken geführt. Darum aber ist auch nur der Begriff Gottes gefunden; die Existenz, die nie durch das Denken erfasst wird, weil es bloss auf das Was geht, ist dabei ganz aus dem Spiele geblieben. Ob das *summum cogitabile,* bei dem die negative Philosophie anlangte, wirklich ist, kümmert nicht sie, sondern die positive Philosophie; und das Beispiel des ontologischen Beweises sowie des Hegelschen Systems hat bewiesen, dass der Versuch, auf rationalem (negativem) Wege vom Begriff zur Existenz zu gelangen, fehlschlagen muss. Vielmehr bildet die positive Philosophie den diametralen Gegensatz zur negativen. Darum beginnt sie mit dem Gegenteil von allem Können (aller Potenz), mit dem, welchem kein Begriff, keine Denklichkeit vorausgeht, also dem Sein-müssen, dem Begrifflosen, Unvordenklichen. Die blinde Substanz *Spinozas* entspricht diesem Begriff, und der Spinozismus, dessen Macht über die Gemüter darauf beruht, ist darum der Anfang der positiven Philosophie; freilich nur ihr Anfang, denn sie hat den Pantheismus latent zu machen, zu überwinden. Sie leistet das, indem, während der ontologische Beweis zeigen wollte, wie man von der Göttlichkeit zur Existenz kommt, vielmehr gezeigt wird, wie das Existierende zur Göttlichkeit kommt: dadurch dass Gott sich zum Herrn über jenes ihm vorzudenkende Sein macht, also sein blindes Sein so negiert, wie in der Wiedergeburt die

Unschuld negiert wird. Dieser Prozess, in dem Gott zu Gott wird, und der also theogonischer Prozess genannt werden kann, offenbart, wie dem Sein-Müssenden die Möglichkeit, ein anderes zu sein, sich zeigt, also ein Sein-Könnendes in zweiter Potenz sich entgegenstellt, das, weil es ist und kann, das Sein-Sollende genannt werden kann. Der alle drei Potenzen befassende Gott ist noch nicht der Dreipersönliche, sondern der die Vielheit befassende Alleinige. Dem peinlichen Zustande, in dem *Aristoteles* seinen nur sich selbst denkenden νοῦς lässt, entzieht sich Gott, der wie jede edle Natur erkannt sein will, dadurch dass er die Potenzen, deren Einheit er ist, in Gegensatz oder Spannung setzt, eine Umkehrung der Einheit, die *unum versum* (Universum) genannt werden kann, in dem darum sich notwendig Spannung der Potenzen (Scheidung der Kräfte hiess dies früher) zeigen muss, und in dessen Schlusspunkt, dem Bewusstsein (Menschen), Gott seinen Sitz und Thron hat, weil darin als dem existierenden Gott die Einheit der Potenzen wieder erreicht wäre. Mit diesem In-Existenz-Setzen aber ist auch aus dem, worin der Mensch nur als möglich gewesen war (der Weisheit, die Gott den künftigen Menschen zeigte), eine wirkliche Hypostase geworden: der Sohn, der, so lange der Mensch die Einheit der Potenzen bewahrt, mit dem Vater die Herrschaft der Welt teilt. Das Faktum, dass der Mensch eine noch unvollendete Geschichte hat, beweist, dass jene Einheit nicht bewahrt wurde, sondern dass der Mensch die in seinem Bewusstsein ruhenden Potenzen wieder in Spannung versetzte und so der Scheidung (Satan), die blosse Potenz bleiben sollte, zur Realität verhalf. Damit wiederholt sich jetzt in dem Bewusstsein derselbe Prozess, durch den das Universum entstand; und hieraus erklärt sich der Parallelismus zwischen dem mythologischen Prozess und der Stufenfolge, welche die Naturpotenzen uns zeigen. In dem mythologischen Prozess erscheint das Bewusstsein successiv den Potenzen unterworfen, die Potenzen nicht nur des Welt-, sondern auch des theogonischen Prozesses gewesen waren; darum zeigt die Philosophie der Mythologie, dass in dem mythologischen Prozess, durch den das Bewusstsein hindurchgeht, nicht bloss eitel Lüge zu sehen ist. Dieser Prozess beginnt mit dem Ende des substanziellen Monotheismus, den die ursprüngliche Menschheit nicht sowohl hatte als erlebte; welches Ende damit zusammenfällt, dass die eine Menschheit in Völker auseinandergeht, deren jedes nur von einem einzigen Momente des alleinigen Gottes beherrscht wird. In der vollkommensten Mythologie, der griechischen, wird der mythologische Prozess selbst Objekt, und daher wiederholen sich in den sich verdrängenden Götterdynastieen (Uranos, Chronos, Zeus) die Stufen der vorgriechischen Mythologie; ja in den Mysterien, in denen das Mysterium aller Mythologie offenbar wird, wird das Kommen eines

höheren Prinzipes verkündigt, so dass Eleusis Advent nicht nur heisst, sondern ist, und die Lehre von den Mysterien den Übergang von der Philosophie der Mythologie als dem ersten zur Philosophie der Offenbarung als dem zweiten Teil der positiven Philosophie bildet. Wie die erstere die Vielgötterei, so hat diese den gegen die Vielgötterei, darum als Dogma auftretenden Monotheismus zu erklären, der in der Behauptung, dass nur einer der wahre Gott ist, voraussetzt, dass viele als solche verehrt worden seien. Nicht darum soll sich's hier handeln, die kirchlichen Dogmen, diese Produkte einer kläglichen Philosophie, zu begreifen, sondern um den in der ursprünglichen Offenbarung gegebenen historischen Christus. Dabei ist nun kein Punkt von solcher Bedeutung, als die Entäusserung, von der in der klassischen Stelle Phil. 2, 7 die Rede ist: den mit dem Vater, also nicht selbständig die Welt beherrschenden Sohn reisst insofern der Fall des Menschen mit, als infolgedessen der Vater sich von der Welt zurückzieht, nur mit seinem Unwillen in ihr lebt, so dass der Sohn in gottgleicher Selbständigkeit (*ἐν μορφῇ θεοῦ*) die Weltherrschaft führt. Dass er nun dies nicht als einen glücklichen Fund (*ἁρπαγμόν*) benutzt und die Weltherrschaft behält (Versuchung), sondern sich jenes Statt-Gott-Seins entäussert und die Welt Gott zuführt, und darin zu selbsterworbener Gottgleichheit gelangt, das ist das Wesentliche in seinem Werke. Infolgedessen hört es auf, dass der Vater nur mit seinem Unwillen in der Welt ist; und auch der heilige Geist, der bis dahin latent gewesen war, nur in Ahnungen gesprochen hatte, erlangt jetzt wirksame Gegenwart. Der Keim, den Christus gelegt hat, entwickelt sich in der Kirche, die ihre petrinisch-katholische und paulinisch-protestantische Zeit hinter, die johanneische vor sich hat. — Da diese letzten Worte sogar des freisinnigen *Franz von Baader* katholisches Bewusstsein verletzten, so kann es in Verwunderung setzen, dass gerade bei Katholiken *Schellings* positive Philosophie mehr Anerkennung gefunden hat, als bei den eigenen Konfessionsverwandten. Unter jenen ist nun zu nennen *Hubert Beckers* (geb. 1806), der, als *Schelling* in München las, sein Zuhörer, sich im Jahre 1831 dort habilitierte, dann Professor in Dillingen war und seit 1847 bis an seinem am 11. März 1887 erfolgten Tod dieselbe Stellung in München einnahm. Dass die § 332, 3 erwähnte Schellingsche Vorrede zu einer Beckersschen Übersetzung geschrieben wurde, bewies, welches Vertrauen der Meister zu dem damals ganz jungen Manne besass, und machte auf ihn aufmerksam. Mit der Hegelschen Schule verdarb er es vollständig, als die oben (§ 336, 2) angeführte Rezension einer Göschelschen Schrift *Hegel* nur als einen entstellenden Plagiarius an *Schellings* Identitätssystem behandelte. Die Auszüge aus älteren

Schriften über das Leben nach dem Tode, die unter dem Titel Mittheilungen u. s. w. in zwei Heften (Augsburg 1835/36) erschienen sowie eine Gesamtrezension von Schriften über Unsterblichkeit in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie zeigen, wie sehr sich *Beckers* für die viel ventilierte Frage interessierte. Ausser einem in Dillingen herausgegebenen Programm, das die Hauptmomente der Geschichte der Psychologie behandelt, und seiner Münchner Antrittsrede (München 1847), welche die Stellung und Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart betrifft, beziehen sich *Beckers* Druckschriften fast ohne Ausnahme ganz direkt auf die letzte Phase von *Schellings* Spekulationen. So die Denkrede auf *Schelling* (1855), so die Abhandlung über die negative und positive Philosophie Schelling's (1855), ferner über Schelling und sein Verhältniss zur Gegenwart (1857), weiter die historisch-kritischen Erläuterungen zu *Schelling's* Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1858), und über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik (1861), welche letztere Arbeit seine bedeutendste sein möchte. *Beckers* sucht in ihr durch eine Zusammenstellung Schellingscher Sätze, denen Erläuterungen hinzugefügt werden, den Beweis zu führen, dass das Verdienst *Schellings* sich auf folgende vier Punkte zurückführen lasse: die bestimmte Ausscheidung der negativen Philosophie von der positiven, die Versöhnung des Gegensatzes von Vernunft und Erfahrung, die Entwicklung der Prinzipien- oder Potenzenlehre, die Hinausführung der rationalen Philosophie bis auf ihre abschliessende Grenze. Natürlich hält er sich bei der Lehre von den Prinzipien alles Seins (Potenzen) am längsten auf. Es ist dabei namentlich anzuerkennen, dass durch einen Vergleich zwischen der Entwicklung in den (früher geschriebenen) Vorlesungen über Mythologie und in der (zuletzt redigierten) negativen Philosophie das Verständnis dieser schwierigen Partie erleichtert wird. Nach einigen Festreden im Jahre 1861 und 1862 erschienen im Jahre 1864 und 1865 die beiden Abhandlungen über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schelling's und die Unsterblichkeitslehre Schelling's, die wie die bisher genannten, zuerst in den Schriften der Münchner Akademie, nachher aber auch besonders herausgegeben wurden. Die erste dieser Abhandlungen, veranlasst durch des Tübinger *H. v. Mohl* Angriffe gegen die Naturphilosophie, weist auf die fördernde Wirkung hin, die schon die ältere Schellingsche Naturphilosophie gehabt habe, sucht dann aber nachzuweisen, dass die Ergänzung, der negativen Philosophie durch die positive auch für die Naturphilosophie entscheidend sei, indem in dieser selbst sich wieder ein negatives und positives Moment unterscheiden lasse. Die Untersuchung eines apriorischen

Empirismus und empirischen Apriorismus, die schon in der Abhandlung über die Metaphysik gemacht war, tritt auch in dieser hervor. In der zweiten Abhandlung, die sich ganz besonders an *Schellings* Dialog Clara hält, zugleich aber berücksichtigt, was früher mit Erlaubnis *Schellings* aus dessen Vorlesungen von *Beckers* veröffentlicht war, endlich auch bezügliche Äusserungen aus den Stuttgarter Vorlesungen, der rein rationalen und der positiven Philosophie, hinzunimmt, wird gezeigt, wie nach *Schelling* der im Menschen liegende Widerspruch, dass der Mensch Leib, Geist und Seele sei, sich so löse, dass in drei successiv einander folgenden Zuständen die einseitigen Formen des (vorwiegend) leiblich und geistig Seins sich in dem vollendeten Stande der Seligkeit ausgleichen. Von diesen Zuständen wird der zweite, an den man zunächst zu denken pflegt, wenn von Unsterblichkeit die Rede ist, am ausführlichsten, ja fast allein behandelt. Den Ausgangspunkt bildet der faktisch gegebene Zustand des Nichtseinsollens, der den Tod als Übergang zum zweiten Leben fordert, das einerseits Privation, andererseits Fortschritt gegen das erste Leben ist, und bei dessen Beschreibung als bereits gegenwärtige Antezipationen besonders der Schlaf und das Hellsehen in Betracht gezogen werden. — Da der Unterschied von negativer und positiver Philosophie von *Schelling* erst formuliert war, als er in Bayern lehrte, so war es natürlich, dass als ein bayrischer Professor ein System der positiven Philosophie veröffentlichte, alle Welt in ihm einen Anhänger der neuschellingschen Lehre erwartete. Dafür gilt vielen *Martin Deutinger* (geb. 1815, gestorben 1864 in Pfäffers, nachdem er Militärprediger in München, Dozent in Freysing, Professor in München, dann in Dillingen gewesen war, wo er 1852 quiesziert wurde). Seine eigentliche Stellung ist nicht leicht zu bestimmen. Was bei anderen Autoren die Entscheidung erleichtert, Vorreden und Citate, finden sich in den ersten sechs Bänden seiner Grundlinien einer positiven Philosophie (Regensburg 1843—1849) gar nicht; der siebente Band aber (1852, 53) spricht sich in der Vorrede nur ganz allgemein über die Behandlung der Geschichte der Philosophie aus, und bricht mit dem Verfall der antiken Philosophie ab, so dass ein Urteil über seine unmittelbaren Vorgänger vom Verfasser nicht abgegeben wird. Wie er darum zu den bisherigen Bestrebungen steht, muss dem Leser durch die Reminiszenzen deutlich werden, die er zu der Schrift hinzuträgt. Einen Überblick über diese zu gewinnen, ist durch etwas erschwert, was sie sonst erleichtert, durch die Abteilungen. Dieser sind nämlich so viele, dass die Inhaltsverzeichnisse, die doch nur aus Überschriften der einzelnen Haupt- und Nebenabschnitte bestehen, zusammen sieben volle Druckbogen einnehmen, und man vor den A, I, a, 1, *a*, aa, *aa* u. s. w. zuletzt gar nichts zu übersehen fürchtet. Überwindet man

diese Schwierigkeiten, so findet man, dass nur insofern die positive Philosophie *Deutingers* mit der Schellingschen verglichen werden kann, als er seinen ersten Anstoss von dem Identitätssystem empfangen hat, aber alles im religiösen Interesse ausbeutet und ihm eine religiöse Wendung giebt. Die Begriffe Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt bestimmen den Rhythmus seiner Deduktionen, und er spricht sich ausführlich darüber aus, warum im Naturgebiete die Triaden den (Okenschen) Tetraden Platz machen. Nachdem zuerst die Philosophie als das Wissen des Wissens oder als die Centralwissenschaft festgestellt ist, wird die Propädeutik (Bd. 1) abgehandelt, die nach den oben angegebenen Momenten Einleitung, Encyklopädie und Methodenlehre ist. Der mittlere dieser drei Abschnitte, die Encyklopädie, zeigt nun, wie es entsprechend der im Subjekte liegenden Dreiheit drei Objekte seines Erkennens giebt: Natur, Gott und den beiden angehörigen Menschen, von denen der letztere das nächstliegende Objekt ist, und allein ganz in den Kreis der spekulativ wissenschaftlichen Erkenntnis fällt, während die beiden anderen auch zum Teil ausserhalb derselben stehen (Gott darüber, die Natur darunter). Die Anthropologie bildet darum den Mittelpunkt und das Fundament der Philosophie; sie selbst aber zerfällt, weil der Mensch Denken, Können und Thun ist, in Denklehre, Kunstlehre und Moralphilosophie. In jeder von diesen werden dann wieder drei Teile unterschieden, so dass Logik, Dialektik und Metaphysik, Architektur, bildende Künste und Musik, Poesie, endlich die subjektive Grundlage der Moralphilosophie, ihre geschichtliche Erscheinung und ihr System abzuhandeln sind. Die Ausarbeitung aller dieser Teile liegt vor, indem die Seelenlehre (Bd. 2) die allgemeine anthropologische Grundlage als Somatologie, Pneumatologie, Psychologie giebt, darauf die Denklehre (Bd. 3), ferner die Kunstlehre (Bd. 4, 5), endlich die Moralphilosophie (Bd. 6) ausführlich abgehandelt werden, denen sich als Zugabe die Geschichte der (griechischen und römischen) Philosophie (Bd. 7, Abt. 1 und 2) anschliesst. Bei der centralen Stellung, welche der Anthropologie angewiesen wird, ist es erklärlich, dass *Deutinger* als unerschütterlichen, zweifelsfreien Ausgangspunkt das „Ich kann denken" angiebt, und stets auf den Persönlichkeits- und Freiheitsgrund als Prinzip aller Erkenntnis zurückkommt. Die religiöse Wendung wieder, die er allen Untersuchungen giebt, bringt dahin, dass nicht nur die Seelenlehre mit der Rückkehr der Seele in ihren Urgrund, die Metaphysik mit der unendlichen Liebe, welche der Dreieinige ist, sondern auch die Kunstlehre mit der Aussicht auf ein Philosophie und Poesie vereinigendes religiöses Epos, und die Moralphilosophie damit schliesst, dass die höchste Vollkommenheit in dem Empfangen des Geistes der Heiligung durch die freie Liebe bestehe. — Wenn

Deutinger uns in Zweifel lässt, wie er seine Stellung zu *Schellings* positiver Philosophie ansehe, so spricht sich sehr entschieden über die seinige aus *Wilhelm Rosenkrantz* (geb. 1821, als Assessor im bayrischen Justizministerium am 27. Sept. 1874 gestorben), der den ersten Band seiner Wissenschaft des Wissens im Jahre 1865, und 1868 mit dem zweiten ergänzt zum zweiten Male herausgab. Nicht nur die Vorrede bekennt, dass er unmittelbar in die Fusstapfen des letzten grossen Lehrers der Philosophie in Deutschland eingetreten sei; sondern im Verlauf der Untersuchung wird öfter ausgesprochen, dass er über *Schellings* positive Philosophie hinausgehe. Dies aber ist nicht der einzige Unterschied zwischen den Schriften beider Männer. War *Deutinger* zu sparsam mit Citaten, so wird man bei *Rosenkrantz* davon überschüttet. Oft ist es, als wollten diese specimina eruditionis zeigen, wie sehr ein Jurist die philosophische Literatur beherrschen könne. Weniger wäre oft besser gewesen; denn viele, für sich genommen ganz schätzbare Untersuchungen, wie z. B. die über *Platos* Ideen- und Zahlenlehre u. a. verdecken vielmehr den Gedankengang, als dass sie ihn ins Licht setzen. Da unter den citierten Stellen sehr oft die Heroen der Scholastik ausgezogen werden, so hat dies einige bewogen, *Rosenkrantz* den Neuscholastikern zuzuzählen. Wie wenig er dies ist, beweisen seine Urteile über den Thomisten *Matth. Liberatore* u. a. Das Werk, wie es vorliegt, enthält nur die Analytik des Wissens oder die Lehre vom menschlichen Wissen im allgemeinen, welche in drei Hauptstücken abgehandelt wird, deren erstes die Elemente des Wissens (§ 17—80), das zweite die Entstehung des Wissens (§ 81—154), das dritte (§ 155—174) den letzten Grund des Wissens abhandelt. Auf sie sollten die Synthetik des Wissens oder die Lehre von den besonderen Gegenständen des menschlichen Wissens folgen. Es sind jedoch nur die Principien der Theologie und die Principien der Naturwissenschaft, beide München 1875, erschienen. Die Synthetik des Wissens enthält die eigentliche, von der Philosophie gewollte Erkenntnis, während die Analytik nur darauf ausgeht, das Prinzip zu erforschen, d. h. zu erkennen, was das Prinzip sei, das von der Synthetik als Prinzip dargestellt wird. (Da sich am Schlusse der Analytik als dieses Prinzip der göttliche Wille erweist, so ist nicht besonders darauf aufmerksam zu machen, dass die Analytik des Wissens sich eine der Schellingschen negativen Philosophie analoge Aufgabe stellt). Anstatt Analytik wird auch oft Theorie der Spekulation, anstatt Synthetik Lehre von der Konstruktion gesagt. Anknüpfend daran, dass bei jedem Wissen das Subjekt, Objekt und das Sein des Objekts im Subjekt (Vorstellung) zu unterscheiden sei, betrachtet *Rosenkrantz* die drei Elemente des Wissens nach einander, und unterscheidet dabei die Vorstellungen die dem unmittelbaren Wissen

angehören, von denen des vermittelten Wissens. Jene sind (äussere und innere) Anschauungen, diese reproduktive Bilder, Begriffe und Ideen. Entwicklung der eigenen und Kritik fremder Ansichten werden verbunden, und nur mit wenigen Ausnahmen (z. B. über *Günther* und *Schopenhauer*) mild geurteilt. Wichtiger als die ausführlichen physiologischen und psychologischen Untersuchungen über die Entstehung der äusseren Anschauungen sind die über die innere Anschauung (§ 39 ff.), weil diese sich als Selbstbegrenzung erweist, und uns nötigt drei Thätigkeiten (+ Th, — Th, ± Th) zu unterscheiden, durch deren Zusammenwirken aus der freien Selbstbestimmung, welche das Wesen der Vernunft ausmacht, das Selbstbewusstsein wird. Unter den Darstellungen des mittelbaren Wissens sind als die wichtigsten besonders ausführlich betrachtet die Ideen (§ 50 ff.), d. h. Vorstellungen, für die sich in der äusseren Anschauung kein entsprechendes Objekt findet, und bei denen wir doch uns durch eine gewisse Notwendigkeit gebunden fühlen, einen von unserem Denken unabhängigen Grund (so bei den Ideen des Wahren, Schönen und Guten) oder gar ihnen entsprechende Objekte anzunehmen (Gott, Welt, Seele). Hier ist der entscheidende Punkt der Nachweis, dass wir genötigt sind, eine Dreiheit objektiver Elemente, oder Prinzipien, Ursachen des Seins anzunehmen, die den oben ausgeführten Elementen des Wissens parallel gehen, und über denen als Einheit das unbedingt Seiende steht, in dem sie als Mächte (daher als + M, — M, ± M) bezeichnet) sind. Diese letzte (nicht vierte) Ursache soll wie *Rosenkrantz* zu zeigen sucht, nur als absoluter Geist, der die ganze Ideenwelt in sich trägt, zu denken sein. Demgemäss werden die drei materiellen Ideen (die theologische, kosmologische, psychologische) abgeleitet, und diese mit den drei formellen so verbunden, dass die Wahrheit (warum nicht auch die Schönheit und Güte?) aller Ideen, also die Beweise für das Dasein Gottes u. s. w. zur Sprache kommen. Geht man von dem ersten Hauptteil, dem alle die vorstehenden Sätze entnommen sind, zum zweiten, der Entstehung des Wissens über, so bildet seinen weitaus wichtigsten Teil was von der Vernunft als Quelle der reinen Verstandesbegriffe gesagt wird. Zugleich mit einer Kritik der bisherigen Kategorieenlehren giebt der Verfasser seine eigene. Formen des reinen Denkens an sich selbst sind in der Gedankenwelt: Ursache und Wirkung, Substanz und Accidens; im Verkehr mit der Aussenwelt: Raum und Zeit. Dazu kommen als Formen des reinen Erkennens in seinem Verhältnisse zu den Bewegungen der objektiven Elemente im Erkennen: Grund und Folge; im Handeln: Mittel und Zweck. An diese Haupt- und einfachen schliessen sich Neben- und zusammengesetzte Kategorieen. Natürlich gelten nur die ersten beiden, die drei letzten aber nicht für ein Denken, dem kein undurchdring-

liches Ausseres gegenübersteht, d. h. für ein absolutes Denken. Aus dem dritten Hauptstück können besonders hervorgehoben werden die Rückblicke auf den ganzen Gang, und die Behauptung, dass da bisher nur das Was des höchsten Prinzipes zur Sprache gekommen sei, sein Dass aber oder seine Existenz (wie jede andere Existenz) durch Denken nicht gewonnen werden könne, der Übergang zum synthetischen Teil nur durch ein zu realisierendes Postulat zu machen sei. Dabei bleibt immer das grosse Resultat gewonnen, dass nichts anderes Prinzip sein kann, als die Durchdringung von Macht und Willen, die wir göttlichen Willen nennen, den die Vernunft als einzig mögliches Prinzip darthut. Kaum drei Monate vor seinem Tode hat *Rosenkrantz* die Vorreden zu den beiden Bänden seiner Prinzipienlehre geschrieben, die sich als die versprochene Synthetik an das eben charakterisierte Werk anschliesst, und in dem ersten Teil die Prinzipien der Theologie, im zweiten die Prinzipien der Naturwissenschaft abhandelt. Jener ist eine Einleitung über die Prinzipienlehre im allgemeinen vorausgeschickt, sowie eine Erörterung des Verhältnisses zwischen der philosophischen Gotteslehre zur positiven Theologie. In Folge ihres Resultats wird, wo er nun die Prinzipien der Theologie abhandelt, auf die bedeutendsten Theologen des Mittelalters und der Neuzeit (unter den letzteren auch manchmal auf protestantische) fortwährend Rücksicht genommen. (Als Probe der meist dichotomisch sich gestaltenden, strengen Gliederung kann angeführt werden, dass wenn man genau angeben wollte, an welcher Stelle die göttliche Vorausbestimmung abgehandelt wird, man sagen müsste: Unter II, 3, B, b, β, BB, cc, $\beta\beta$, BBB, bbb, $\gamma\gamma\gamma$, 2.) Es wird gezeigt, dass die in der Analytik gefundenen drei Mächte (+ M, — M und ± M) uns in Stand setzen, sowohl die innengöttlichen Unterschiede, die das Dogma von der Dreieinigkeit lehrt, als auch die unterschiedenen Beziehungen Gottes zum Geschaffenen (Eigenschaften Gottes) verständlich zu machen. Ein gleiches Resultat hat die Entwicklung der Prinzipien der Naturwissenschaft im zweiten Bande, die mit einer Besprechung des Verhältnisses von empirischer und philosophischer Naturwissenschaft beginnt, nach welcher die von jener vorausgesetzten prinzipiellen Begriffe von dieser aus einem höheren Prinzipe abgeleitet werden müssen. Dieses Prinzip der Naturphilosophie hatte die Analytik in dem schöpferischen Denken des göttlichen Geistes nachgewiesen, und in diesem die oft erwähnten Thätigkeiten (die bestimmbare +, die bestimmende —, und die beide verbindende ±) unterschieden. Indem die unbedingte Macht diese drei Thätigkeiten trennt und über das unbedingte Sein hinausbewegt, werden sie zu schöpferischen Mächten, indem ihre Wiedervereinigung ausser Gott neues Sein hervorbringt. Die Naturphilosophie hat das

Zusammenwirken der schöpferischen Mächte zu dem Zwecke der Wiederherstellung ihrer Einheit ausser Gott darzustellen, und auf diese Weise den Naturprozess wenigstens in seinen Hauptmomenten zu konstruieren. Das erste Produkt dieses Zusammentreffens ist der Stoff oder die Materie, in der + M die Ausdehnung, — M die Begrenzung giebt, ± M aber beide verbindet. (Es war daher ein richtiger Takt, wenn *Schelling* zu den beiden Kantschen Kräften eine dritte fügte). Das verschiedene Verhältnis, in dem sie zu einander stehen (das zum Teil quantitativ bestimmt wird), giebt die Verschiedenheit der Stoffe, wie sie zunächst sich in dem Festen, Flüssigen und Flüchtigen zeigt. Der Betrachtung des Stoffes folgt zweitens die der Kraft, worunter die Ursache einer Veränderung des Stoffes zu verstehen ist. Diese Ursache liegt nie in einer, sondern stets im Zusammenwirken mehrerer Kräfte, zuletzt wieder der drei Grundkräfte, von denen die zwei ersten als Expansivkraft und Kontraktivkraft längst anerkannt sind, nur dass man über sie die dritte, beide vereinigende vernachlässigt hat. Indem die Produktion der drei M im Raume begrenzt wird, werden sie zu Kräften, durch welche Zeit und Bewegung möglich werden. Das zeitliche Zusammenwirken der Kräfte sowohl in einem und demselben Körper als auch in verschiedenen Körpern hat die Naturphilosophie zu konstruieren. Jenes geschieht in der Lehre von der Elastizität, der Wärme und dem Licht, dieses wo sie Magnetismus, Elektrizität und chemischen Prozess behandelt. Zum Stoff und zur Kraft tritt als dritter Gegenstand der Naturphilosophie das Leben, das sich im Ganzen in den Bewegungen und der Wechselwirkung der Weltkörper, im einzelnen in der organischen Natur (Pflanzen, Tier, Mensch) zeigt. Überall werden zuerst die Ergebnisse der empirischen Naturforschung dargestellt, dann ihre Erklärungsversuche kritisiert, endlich die Konstruktion daran angeschlossen. Hinweisungen auf die Lehre vom Geist beschliessen die wenigen Sätze, die den Menschen behandeln. Sie bestätigen, was man nach dem, was in der Analytik über theologische, kosmologische und psychologische Idee gesagt war, vermuten musste, dass *Rosenkrantz* sein System mit der Geistesphilosophie zu schliessen gedachte. Sie liegt uns nicht vor. Auch unter den Schriften, die sich als MS. in seinem Nachlass befinden und über die in seinem warmen Nachruf Dr. *Laurenz Müllner* berichtet (*W. Rosenkrantz'* Philosophie, Wien 1877, Separatabdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik), findet sich dieser Titel nicht. Dagegen eine Schrift Natur und Geschichte nach den Grundsätzen des absoluten Idealismus und eine Philosophie der Liebe, aus welcher *Müllner* (*Rosenkrantz'* Philosophie, Wien 1877) einiges ausgezogen hat. Es lässt bedauern, dass das zugleich gegebene Versprechen, das Ganze zu veröffentlichen, nicht erfüllt werden konnte.

10. Dass *Weisse* seine erste Anregung von *Hegel* empfangen habe, ja dass er ein entschiedener Anhänger von dessen Lehre gewesen sei, hat er selbst noch in der Schrift ausgesprochen, von der oben (§ 332, 4) gesagt wurde, dass sie der Solidarität zwischen ihm und dem jüngeren *Fichte* ein Ende machte. Aus ihr geht aber auch hervor, dass ihn das Studium der späteren Schellingschen Schriften, soweit diese erschienen waren, als er jenes Problem der Gegenwart schrieb, wenn auch nicht allein dahin brachte, so doch wenigstens darin befestigte, *Hegels* Verdienst darein zu setzen, dass das System der Kategorieen oder des Nicht-nicht-zu-Denkenden von ihm entwickelt worden sei, womit sich von selbst die Einsicht in den Gang der Geschichte der Philosophie ergebe, zugleich aber ihm vorzuwerfen, dass er diese negative Unterlage des Systems in das ganze System verwandelt habe, das dadurch nicht über den Rationalismus hinauskomme. Sei es daher ein Verdienst, dass die freie Persönlichkeit nicht unter seinen Kategorieen vorkomme, so mache wieder, dass es für ihn nichts Höheres gebe als den Komplex der Kategorieen, ihm unmöglich, das eigentliche Problem der Gegenwart, die Frage nach der Persönlichkeit Gottes, zu lösen. In seiner Allgemeinheit habe schon *Schelling* einen höheren Standpunkt erreicht. Dagegen falle der des jüngern *Fichte* unter diesen herab. Richtig verstanden kenne das Hegelsche System keinen anderen Gott als die absolute Idee, und dürfe, da es alle Wirklichkeit der Dinge leugne, Akosmismus genannt werden. Es ist dies ein entschiedenes Verdienst; wie es ein entschiedenes Verdienst ist, mit der damit enge zusammenhängenden, als Ausser- oder Vorzeitlichkeit gefassten Ewigkeit Ernst gemacht zu haben. Es ist nämlich damit zwar nicht die göttliche Persönlichkeit, wohl aber ihre metaphysische Grundlage, das Denknotwendige, das negative und formale Logische fixiert, ohne welches das Freie nicht gefasst werden kann. Freilich sei *Hegel*, wozu ihn sein schon früher getadeltes Verkennen des Raum- und Zeitbegriffs gebracht habe, vor der letzten Konsequenz seiner Logik stehen geblieben, welche wäre, dass sich die (negative) absolute Idee zur (positiven) Idee der Gottheit aufhebt, und so die ganze Logik gleichsam zu einem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes wird. Aber auch diese Idee ist erst die des möglichen Gottes, enthält den Begriff der Freiheit, aber nur als metaphysischer. Um zu dem wirklich persönlichen existierenden Gott zu gelangen, muss die Philosophie erst durch die folgenden realen Teile hindurchgehen, die also gleichsam den kosmologischen und teleologischen Beweis fürs Dasein Gottes führen. Nur die Einsicht, dass was nach *Hegel* die ganze Gottheit vielmehr ihr *prius* ist, lässt die Berechtigung in dem Schellingschen „Grunde" anerkennen, lässt die christliche Trinitätslehre richtig würdigen, und

durch eine Unterscheidung der ewigen geistigen Schöpfung von der durch das Böse bedingten zeitlichen dieser Welt den Pantheismus und Dualismus gleich schlagend widerlegen. *Augustin*, und mehr noch als dieser *Jakob Böhme* werden neben *Schelling* und *Hegel* in der höchst interessanten Schrift gern als Gewährsmänner angeführt. Wie sehr in dieser Zeit es die Mystik war, die *Weisse* interessierte, geht ebenso sehr wie aus den Aufsätzen der Jahre 1845 und 1846 in der Fichteschen Zeitschrift über *Jakob Böhme*, „den nicht spekulativen Philosophen, aber religiösen Seher zur spekulativen Philosophie", so aus seinen Studien über *Luther* hervor, deren Früchte die theologische Dissertation Martinus Lutherus u. s. w. (Lips. 1845) und ihre weitere Ausarbeitung, Die Christologie Luther's u. s. w. (Leipzig 1852) bewies, worin *Luthers* Gegensatz zu der Anselmschen Satisfaktionstheorie und der tiefe mystische Zug in ihm ganz besonders betont, eben darum aber auch die Erweckung des Lutherschen Geistes als die einzige Bedingung hervorgehoben wird, unter der es zu einer lebendigen Union der Konfessionen kommen kann. Einige Jahre vor Herausgabe der letzteren Schrift war anonym erschienen über die Zukunft der evangelischen Kirche, Reden an die Gebildeten deutscher Nation (2. Aufl. Leipzig 1849), eine Schrift, die ein verdientes, aber schnell vorübergehendes Aufsehen machte. In Übereinstimmung mit dem, was am Schluss seiner Evangelischen Geschichte gesagt war, erklärt sich *Weisse* auch in den Reden entschieden gegen die Beschränkung des Heils und des Heilsbesitzes auf die an den historischen Christum Glaubenden. Eben deswegen betont er auch, wo er sich mit dem Materialprinzip der evangelischen Kirche ganz einverstanden erklärt, dass nach *Luther* unter dem allein rechtfertigenden Glauben nicht der historische an irgend welche Fakta, sondern die Gewissheit der Seligkeit zu verstehen sei, weswegen er auch nach *Luther* nie auf Vergangenes, sondern auf Zukünftiges gehe. Es sei besonders die durch *Schleiermacher* angeregte neuere Theologie, die in dem historischen Christus anstatt des Mittelpunktes, auf den auch das alte Testament hinweise, den Anfang der Heilsordnung sehe. Diese neuere Theologie habe den Gesichtskreis der Reformatoren verengt, anstatt ihn zu erweitern, wie dies eigentlich ihre Absicht von der Kindertaufe nahe legt. Der Heilsglaube im Sinne *Luthers* ist das Selbstbewusstsein der im Lichte des Glaubens wiedergeborenen Persönlichkeit; und die Kirche oder das Himmelreich entsteht fortwährend durch diesen Glauben, d. h. durch die rückhaltslose Hingabe an Gott. Dazu aber dass diese Heilsgemeinschaft zu einer selbstbewussten, die unsichtbare Kirche zu einer sichtbaren werde, ist nötig, dass die Erfahrungen des Menschengeschlechtes, die ihr zuletzt zu der in Christus

(allein) bewusstgewordenen Einheit mit Gott geführt haben, den Einzelnen unverloren, darum urkundlich fixiert seien. Wie jene Erfahrungen geschichtliche, darum durch die Gesetze natürlicher Entwicklung bedingt sind, ebenso kann auch von einer übernatürlichen Eingebung bei ihrer Aufzeichnung nicht die Rede sein. Wirkliche Wunder, zu denen Weissagungen und Heilungen nicht gehören, sind absolut zu verwerfen, und kein Gebildeter statuiert sie. Das Formalprinzip der evangelischen Kirche braucht daher, richtig verstanden, nicht aufgegeben zu werden; nur muss das Wort Gottes nicht mit dem Schriftbuchstaben verwechselt werden. Der wahre Schriftglaube befreit vielmehr von dem Buchstabendienst, zu dem eine feste Glaubensregel führt, welche der Anfang der Lehrwissenschaft ist, während die Schrift nur ihre Voraussetzung. Die evangelischen symbolischen Bücher dagegen bilden den Abschluss echter Lehrentwicklung. Darum bedarf eine sichtbare Kirche einer Bekenntnisformel, aber keiner symbolischen Bücher. Eine solche aufzustellen war die jugendliche Kirche fähig, weil sie der unmittelbaren, und ist es unsere Zeit, weil sie der durch Kritik gereinigten Offenbarung näher steht, als die Zwischenzeiten. Die Daten zu einer neuen, ganz aus Christi Lehren geschöpften Glaubensregel will *Weisse* in den drei Begriffen des himmlischen Vaters, des Sohnes des Menschen und des Himmelreichs finden. Alle drei werden ausführlich erörtert, namentlich der des Adamsohnes oder Weibessamens, in dem mit dem Selbstbewusstsein Jesu zugleich die Idee der verklärten, darum die Welt richtenden Menschheit verbunden ist; dann wird die Glaubensformel der deutsch-evangelischen Zukunftskirche aufgestellt. Eine Vergleichung dieser Formel mit dem sehr streng beurteilten Apostolicum lässt als Vorzug jener hervortreten, dass auch Verehrer eines nur idealen Christus und Pantheisten, vorausgesetzt dass sie es aus religiösem Bedürfnis wurden, sich zu ihr bekennen können, besonders aber, dass sie den Anstoss zu einer neuen Dogmatik geben könnte, die nur mit Hilfe der Philosophie zu Stande gebracht werden kann. Die Kirche als freie Gemeinschaft des Himmelreichs kann auch eine Glaubenslehre als freie Wissenschaft ertragen. Grundzüge zur künftigen evangelischen Glaubenslehre, in der die bereits in dem Grundproblem entwickelte Trinitätslehre populärer dargestellt wird, die zusammen mit der (doppelten) Schöpfungslehre den ersten Teil der Dogmatik bildet, werden gegeben. Wie dieser dem Artikel vom himmlischen Vater, so entspricht der zweite Teil dem vom Sohne des Menschen. Hier ist es die Ausprägung des Charakterbildes der Gottheit in der irdischen Schöpfung, die als der eigentliche Begriff der Menschwerdung bestimmt wird. Begriffen freilich kann diese nur werden, wenn in Gott ausser der denknotwendigen Grundlage der auf

Freiheit beruhende Charakter, und wieder das Menschengeschlecht als gefallen erkannt wird, da nur deswegen jene Ausprägung in einem Einzelnen stattfindet, und nicht sogleich in der ganzen Gattung. In dem dritten Teile, der dem dritten Artikel korrespondiert, sind es besonders die eschatologischen Lehren, welche hervortreten (und sich ganz wie in *Weisses* früheren Schriften gestalten). Die Wiedergeburt der Kirche aus dem Sakrament und die deutsche Kirche und der deutsche Staat der Gegenwart sind die Überschriften der beiden letzten (11. und 12.) Reden. Die Läuterung des Sakramentes des Altars zu einer seiner ursprünglichen Form verwandteren Gestalt, in der es freilich nur einem engeren Kreise, dem kirchlichen oder priesterlichen, durch Ordination ausgezeichneten, verschiedene Ämter befassenden Stande, dessen Werk die innere Mission und die Kirchenzucht, die Lehre und das Kirchenregiment, zugänglich wäre, während die übrigen bei der gegenwärtigen, verkümmerten Form blieben, ist der Gegenstand der vorletzten, das Verhältnis von Kirche und Staat der letzten Rede. Gegner der Trennung von Kirche und Staat, hofft *Weisse* eine Annäherung an das anzustrebende Ziel der gegenseitigen Unterstützung zwischen dem deutschen Bundesstaat und der deutschen Landeskirche von der Verbreitung ähnlicher Ansichten, wie die hier entwickelten sind; Gewährenlassen von Unions- und anderen Vereinen scheint ihm dazu das beste Mittel. Wozu in den Reden die Grundzüge gegeben waren, das giebt ausführlich und vollständig *Weisses* Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums (3 Bde., Leipzig 1855—1862). Nicht nur dies aber. Vielmehr enthält dieses bedeutendste Weissesche Werk, von dem die extensive und intensive Fülle des Inhalts leider viele Leser zurückgeschreckt hat, das Resultat aller der philosophischen und theologischen Studien, die er gemacht hat, und ihren Abschluss. Wo diese Untersuchungen vor dem Publikum gemacht waren, da werden ihre Resultate rekapituliert. Wo man bisher von *Weisse* nichts gehört hatte, da spricht er sich hier ausführlich aus. So z. B. enthält der fünfte Abschnitt des ersten Teils eigentlich die ganze Naturphilosophie. Ergänzungen zu früher Gesagtem findet man ohne Zahl, wesentliche Abweichungen davon keine. Eben darum kann hier kein genaueres Eingehen auf den Inhalt erwartet werden. Es genügt die Angabe, das der Einleitung, welche den Begriff der Religion, die Offenbarung, die Entwicklung des Lehrbegriffs und endlich die philosophische Dogmatik der evangelischen Kirche betrachtet hat, als erster Teil die Theologie sich anschliesst, die nach einer philosophischen Voruntersuchung über die Beweise für das Dasein Gottes, den biblischen Gottesbegriff, den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit (mit derselben Anlehnung an ihre Begründung durch *Augustinus*

wie im Problem der Gegenwart und den Reden), die göttlichen (metaphysischen, ästhetischen, ethischen) Eigenschaften, endlich die Materie als Grundlage der Weltschöpfung erörtert. Der zweite Teil (und Band) behandelt die Kosmogonie und Anthropologie, und umfasst neben der allgemeinen Schöpfungslehre die Schöpfung der irdischen Welt. In der ersten werden die Elohistische Urkunde, die Urschöpfung, die Weltsysteme, die Lebensschöpfung, die Vernunftkreatur, unter der zweiten Überschrift der Urzustand und Sündenfall, das Urbild des Menschen, das Wesen des Bösen, Sünde und Gesetz abgehandelt. Der dritte Teil enthält die Soteriologie. Im ersten Abschnitt wird die geschichtliche Genesis des neutestamentlichen Heilsbegriffs, im zweiten der ideale Sohnmensch und der historische Christus (Menschwerdung, Heidentum, Monotheismus, der geschichtliche Christus), im dritten die Heilsgemeinschaft oder die christliche Kirche sowie die Gnadenmittel, im vierten die letzten Dinge abgehandelt. (Vgl. *R. Seydel* Verzeichniss sämmtlicher gedruckter Schriften Ch. Herm. Weisses in *Fichtes* Zeitschrift Bd. 55).

11. War bei *Weisse* die Zeit, wo er *Hegel* beistimmte, so kurz, dabei die Zustimmung selbst so wenig unbedingt gewesen, dass nur sehr wenige ihn jemals Hegelianer genannt haben, so verhielt sich beides ganz anders mit *K. Fr. Rosenkranz.* Seine früher genannten Schriften, die seit 1839 erscheinenden Studien (im ganzen sechs Hefte, Berlin; später Leipzig), sein mit warmer Pietät geschriebenes Supplement zu *Hegels* Werken, G. Fr. Hegels Leben (Berlin 1844), sowie seine Apologie Hegels (Berlin 1858) gegen *Haym* liessen und lassen noch heute ihn als Hegelianer von der strikten Observanz betrachten; und wenigstens steht er so zu dem Hegelschen System, dass er dies nicht für ein Scheltwort ansieht. Doch hat er, namentlich seit er Gelegenheit gehabt hat, in das innere Treiben des Staatslebens tiefer hineinzublicken und mit Franzosen in Berührung zu treten, sich in eine Stellung gebracht, die es zu verbieten schien, seine letzten grösseren Werke oben im § 344, 8 und 10 anzuführen. Schon in den im Jahre 1846 erschienenen Modifikationen der Logik (Studien 3. Teil) hatte *Rosenkranz* angedeutet, dass einiges in der Hegelschen Logik geändert werden müsse. Diese Änderungen machte er nun selbst in seinem System der Wissenschaft, das er ein philosophisches Encheiridion nennt (Königsberg 1850). Es ist eine vollständige Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften und stellt sich im wesentlichen auf den Hegelschen Standpunkt, so dass demnach die Philosophie als die spekulative Wissenschaft der Idee in die Philosophie der Vernunft, der Natur und des Geistes (Dialektik, Physik, Ethik) zerfällt. Der Inhalt der drei Wissenschaften wird dann vorläufig so angegeben: die Idee als Vernunft setzt das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen

Begriffes, die Idee als Natur setzt das Denken als Sein in der Besonderheit der materiellen Realität, die Idee als Geist setzt das Sein als das Denkende und das Denken als das für sich Seiende in der Einzelheit der sich frei wissenden Subjektivität. Was nun den ersten Teil betrifft, die Dialektik, welche die Vernunft betrachtet, so hat *Rosenkranz* diese in einer bosonderen Darstellung ausführlicher erscheinen lassen: Wissenschaft der logischen Idee (2 Bde, Königsberg 1858/59), die ganz mit dem übereinstimmt, was bereits im Encheiridion gesagt war. Da *Rosenkranz* die Idee wie *Hegel* als Einheit des Begriffes und seiner Realität fasst, so fordert er, dass vor ihr ihre Momente abgehandelt, und also der Lehre von der (ganzen) Idee die vom Sein und Begriff vorausgehe. Demgemäss zerfällt die Dialektik in Metaphysik, Logik, Ideologie. In der ersteren werden die Kategorieen abgehandelt, die *Hegel* in der Lehre vom Sein und Wesen durchgenommen hatte, ausserdem aber die Lehre vom Zweck, da nach *Rosenkranz* aus der Wechselwirkung sich der Zweckbegriff ergebe, und es ein ganz richtiger Takt des *Aristoteles* gewesen sei, wenn er die Finalursachen neben den wirkenden behandelte. Enthält so die Methaphysik *Rosenkranz'* mehr als die beiden ersten Teile von *Hegels* Logik, so will er dagegen aus der Lehre vom Begriff und aus der ganzen Dialektik vieles ausgeschieden wissen, was *Hegel* hineinnimmt. So die Betrachtung des Mechanismus und Chemismus, welche Naturverhältnisse seien, die nur im metaphorischen Sprachgebrauch auf das Geistige angewandt würden. Die Logik soll darum nur die Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss enthalten. Ebenso will er in dem letzten Teile (*Hegels* Schlusskapitel des dritten Teiles), der Ideenlehre, anstatt der naturphilosophischen und psychologischen Begriffe Leben, Erkennen und Wollen vielmehr Prinzip, Methode, System erörtert, und von diesem aus den Übergang von der logischen Idee zur Natur gemacht haben. Die suffisante Art, in der einige Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin die von *Rosenkranz* nach sehr ernster Erwägung vorgenommenen Änderungen in der Logik als „Rückfälle" bezeichneten, zugleich eine erklärliche Ungeduld darüber, dass innerhalb der Hegelschen Schule sich kein Zeichen der Berücksichtigung gezeigt hatte, veranlassten ihn, die Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee (Königsberg 1862) zu schreiben, in denen seine Abweichungen von *Hegels* Logik gut präzisiert sind. Kehrt man zu dem Encheiridon, und zwar zu dem zweiten Teil, der Philosophie der Natur, zurück, so fallen sogleich angenehm die Verbesserungen hinsichtlich der Terminologie auf: Physik wird die Überschrift der ganzen Naturphilosophie, und für deren zweiten Teil anstatt dessen Dynamik gesagt. Wichtiger sind die Bereicherungen hinsichtlich des Inhaltes.

Rosenkranz selbst legt auf diesen Teil seiner Arbeit mit Recht den grössten Wert; denn es ist der einzige Versuch einer Naturphilosophie nach Hegelschen Prinzipien, den wir besitzen. Er spricht sich in den „Erläuterungen" am Ende des Werkes über diejenigen Männer aus, denen er am meisten Förderung dankt. (In diesen Erläuterungen findet man überhaupt die aus dem Text ausgeschlossene Literatur). Er will nicht eine neue Philosophie der Natur geschaffen haben, sondern den Prinzipien und der Methode *Hegels* treu geblieben sein, nach ihnen aber die von *Hegel* unbeachteten empirischen Daten bearbeitet haben. Was den dritten Teil, die Geistesphilosophie betrifft, so stimmt er in der Psychologie ganz mit dem überein, was er früher darüber veröffentlicht hatte, darum auch mit *Hegel*. Desto mehr weicht er von diesem ab in der praktischen Philosophie. Hier lässt er dem ersten Teil, der das Gute im allgemeinen betrachtet, nur den Inhalt, welchen *Hegel* in die einleitenden Untersuchungen zog; der zweite, die Moralität behandelnde, bleibt wie bei *Hegel*, indem er Pflicht, Tugend und Gewissen erörtert. Dagegen ist im dritten Teil, der wie bei *Hegel* die Überschrift Sittlichkeit bekommt, die Abweichung von diesem sehr gross. Er zerfällt bei *Rosenkranz* in drei Abschnitte, deren erster (unter der Überschrift das singuläre Recht) das abstrakte Recht, der zweite (das partikulare Recht) Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat, der dritte (das universelle Recht und die Weltgeschichte) den Nationalstaat (der passiven Völker, der aktiven Völker und der freien Individualität), den theokratischen Staat (der Juden und des Islam) und den Humanitätsstaat abhandelt. Den Schluss der Geistesphilosophie bildet der absolute Geist (Theologie). Unter dieser Überschrift wird das Schöne und die Kunst, das Heilige und die Religion, das Wahre und die Wissenschaft abgehandelt, und gezeigt, wie den Schluss des Systems die Geschichte der Philosophie bilde. Wie gross trotz mancher sehr wichtigen Abweichung von dem Meister *Rosenkranz'* pietätsvolle Anerkennung geblieben war, das beweisen zwei Werke, deren Abfassung anderthalb Jahre auseinanderliegt, und von denen das zweite unter grossen Schwierigkeiten, die ein böses Augenleiden bereitete, vollendet wurde. Das erste, Hegels Naturphilosophie u. s. w. (Berlin 1868), ist zugleich ein Bericht über des italienischen Philosophen *A. Vera* Bearbeitung der Hegelschen Naturphilosophie, die dieser nach der mit Zusätzen versehenen Encyklopädie übersetzt, und mit einem Kommentar in drei Teilen herausgegeben hat (Paris 1863—66). Die beiden letzten Abschnitte dieser Schrift sind hier besonders zu erwähnen. Sie enthalten einige Bedenken gegen *Hegel* und *Vera*, und lassen sich über die systematische Organisation der Naturwissenschaften aus. Mit steter Rücksicht auf die Behauptungen moderner Empiriker wird auf die

grosse Bedeutung hingewiesen, welche die Stelle, wo etwas im System abgehandelt wird, für seinen Begriff habe, und werden dann aus Gründen, die meistens *Hegels* eigenen Behauptungen entnommen sind, Änderungen in der Anordnung gefordert. Es sind im wesentlichen die, welche *Rosenkranz* in seinem System der Wissenschaft vorgenommen hatte; nur dass hier die Terminologie manchmal etwas geändert wird. Danach soll die Naturwissenschaft die Natur als das Absolute in der Ausserlichkeit seiner Existenz darstellen, und zwar, wie sie erstlich unmittelbar Materie ist und in der Vereinzelung der Massen die Einheit als Schwere ausser sich hat (Mechanik als formale, reale und absolute). Zweitens ist die Natur in der dynamischen Entgegensetzung gegen ihre Äusserlichkeit die Kraft, welche die Wechselwirkung der Körper vermittelt (Physik; im System der Wissenschaft: Dynamik. Anstatt dass dort der erste Abschnitt, der die Spezifikation der Materie, die Kohäsion und ihre Auflösung in Klang, Wärme und Licht betrachtet, die Überschrift mechanische Individualierung hatte, schlägt *Rosenkranz* hier den Namen Synechologie vor; der zweite Abschnitt soll die Polarität als magnetische, elektrische und chemische, der dritte den meteorologischen Prozess betrachten). Drittens ist die Natur Leben, und als solche Gegenstand der Organik. Wie in dem System der Wissenschaft werden auch hier die im Begriff des Lebens liegenden Momente der Selbstgestaltung, Selbsterhaltung und des Selbstgefühls zum Einteilungsgrunde gemacht, und demgemäss der geologische, vegetabilische und animalische Organismus unterschieden. Nur weicht die Anordnung von der des „Systems" darin ab, dass jetzt vor jenen drei besonderen Formen des Lebens das Leben im allgemeinen in der Biologie (Anatomie, Physiologie und Morphologie) abgehandelt wird, und wieder nach ihnen das totale Leben in dem dritten Teil der Organik, der somatischen Anthropologie, die bei *Rosenkranz* früher ausserhalb des Kreises der Naturwissenschaften fiel. — Man muss es *Rosenkranz* Dank wissen, dass er auf den Antrag der Verlagshandlung, sein Leben *Hegels* zur bevorstehenden Säkularfeier desselben neu zu bearbeiten, nicht einging, sondern anstatt dessen sein anziehendes Buch Hegel als deutscher Nationalphilosoph (Leipzig 1870) schrieb. Dieselbe Wärme, mit der er in seiner Apologie die Herabsetzungen von *Hegels* Charakter als Verleumdungen zurückwies, macht sich auch in diesem Buche geltend, wenn er auf *Hayms* „Zerrbild" zurückkommt; sie hindert ihn aber nicht, mit kritischer Genauigkeit in der Vergangenheit nach den ersten Keimen der Hegelschen Lehren zu forschen und solche Schriften oder auch Ausserungen desselben ins Gedächtnis zurückzurufen, die man schon vergessen zu haben scheint. Es möchte keinen Hegelianer geben, dem alles, was *Hegel* je geschrieben hat, so

präsent wäre, wie dem Verfasser dieser Jubeldenkschrift. Wer wie der Verfasser dieses Grundrisses das Urteil, das einer über *Hegels* Phänomenologie fällt, als Kriterium ansieht, ob derselbe je fähig sein werde, *Hegel* richtig zu würdigen, wird, wenn er Seite 85 ff. in dem Rosenkranzschen Buche liest, sich des Besten versehen. Da auch hier die Genesis des Hegelschen Systems uns vorgeführt, es dargestellt wird in seiner embryonischen Gestalt, weiter wie es in der „Differenz“, der „Phänomenologie“ sich gestaltet, so können Wiederholungen dessen, was in der Biographie gesagt war, nicht fehlen. Immer aber wird, teils durch die konzisere Form, teils durch die Berücksichtigung von Streitfragen, die erst nach dem Jahre 1844 auftauchten, das schon früher Gesagte zu einem Neuen. Viel mehr als in dem „Leben Hegels“ wird hier der Anschluss *Hegels* an *Kant* betont, er wiederholt als der eigentliche Fortsetzer *Kants* bezeichnet; und *Rosenkranz* vermeidet hier nicht ganz die Klippe, welcher der von ihm mit Recht gepriesene *J. H. Stirling* in seinem sonst so vortrefflichen *Secret of Hegel* (London 1865) auch nicht entgangen ist, dass *Fichte* und *Schelling* zu sehr hintenangesetzt werden. So z. B. bei der Erörterung über dialektische Methode, die *Hegel* selbst oft auf *Fichte* zurückführte. Die Untersuchungen darüber, was *Hegel* unter absolutem Geiste verstehe, geben Veranlassung, sich über Pantheismus und Theismus auszusprechen. Bei Gelegenheit der Stellung, die *Hegel* nicht nur in der deutschen, sondern der Welt-Literatur einnimmt, tritt, wie in der Vorrede zu seinem „Vera“, auch in der Jubeldenkschrift der edle Zorn darüber hervor, dass während bei uns jede Übersetzung auch ganz unbedeutender englischer Werke rühmend ausposaunt wird, das Ereignis, dass *Hegel* ins Französische oder Englische übersetzt wurde, totgeschwiegen, ja geflissentlich verheimlicht wird. Auch in diesem Buche verschweigt übrigens *Rosenkranz* nicht, wo ihm der Meister hinter seinen eigenen Forderungen zurückzubleiben scheint. Obgleich seit die letzten Worte geschrieben wurden, die härtesten Schläge häuslichen Unglücks, unter ihnen völlige Erblindung *Rosenkranz* getroffen haben, so hat er doch die beiden Teilen lieb gewordenen Unterredungen mit dem lesenden Publikum nicht aufgegeben. Seiner anmutigen und lehrreichen Autobiographie Von Magdeburg bis Königsberg (Berlin 1873) sind drei Bände Neue Studien (Leipzig 1875, 77) zur Literatur- und Kulturgeschichte gefolgt. Die letzteren sind früher gedruckt, die kurzen räsonnierenden Artikel aber, mit denen er sie begleitete, zeigten nicht nur, welche Stellung er dem in ihnen Gesagten gegenüber einnahm, sondern bewiesen stets aufs neue die geistige Frische des Mannes, die ihm bis zu seinem Tode geblieben ist.

12. Während *Rosenkranz* sich darüber hätte beschweren können,

hier nicht unter die Hegelianer gestellt zu werden (in welchem Falle ihm die erste Stelle unter ihnen angewiesen worden wäre), scheint ein Wort von *Ernst Kuno Berthold Fischer* (geb. 23. Juli 1824, viele Jahre lang Professor der Philosophie in Jena, seit 1872 in Heidelberg) zum voraus dagegen zu protestieren, dass er denselben zu nahe gestellt werde. „Man wird finden," sagt er im Jahre 1865 in der Vorrede zu seiner Logik, „dass ich meinen eigenen Weg gegangen bin, und wenn mich dieser zu einem Ziele führt, auf dem ich nicht allein stehe, sondern mit einem geschichtlich schon gegebenen Standpunkte in der Hauptsache zusammenkomme, so empfinde ich diese Übereinstimmung, soweit sie reicht, keineswegs als eine Abhängigkeit, am wenigsten als eine schulmässige." Trotzdem wird er sich müssen gefallen lassen, dass man auch seinen gegenwärtigen Standpunkt als eine Modifikation der Hegelschen Philosophie ansieht. Eingeführt in dieselbe zu einer Zeit, wo sie bereits in ihre beiden sich bekämpfenden Seiten auseinander gegangen war, zeigte er schon in seiner Doktordissertation *(de Parmenide Platonico* 1847) das Talent, durch Entdeckung des springenden Punktes in einer Lehre sich völlig mit ihr identifizieren zu können. Die nächste Schrift war eine ästhetische, Diotima, die Idee des Schönen (Pforzheim 1849), welche so viele Berührungspunkte mit den von *Ruge* und *Vischer* ausgesprochenen Ansichten zeigt, dass sie als eine weitere Auseinandersetzung derselben bezeichnet worden ist. Dann vertauschte *Fischer* den Beruf des Hauslehrers mit dem akademischen Katheder. Der mit ungewöhnlich glücklichem Erfolge begonnenen Wirksamkeit in Heidelberg machte, nachdem der erste Band der § 259 citierten Schrift in seiner ersten Hälfte erschienen war, die infolge einer Intrigue erfolgte Entziehung der Dozentur ein Ende. Während derselben war die erste Auflage seiner Logik und Metaphysik u. s. w. (Heidelberg 1852) erschienen. Während *Fischer* in Jena die Professur bekleidete, hat er neben seinen grösseren historischen Werken historische und ästhetische Arbeiten geliefert. (So mehrere Monographieen über *Schiller*, über *Lessing*, über *Shakespeares* Richard den Dritten, über *Spinozas* und *Kants* Leben, über *Joh. Gottl. Fichte*, über die zwei Kantischen Schulen in Jena, über den Witz, über das Problem der menschlichen Freiheit, über Faust). Ausserdem aber dass völlig veränderte System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre (Heidelberg 1865), dessen wesentlicher Inhalt hier zur Sprache gebracht werden soll. Die Thatsache, dass es empirische Wissenschaften und Mathematik giebt, bedarf wie jede andere Thatsache einer Erklärung, und diese wird von der Philosophie, welche eben darum Wissenschaftslehre ist, gegeben. Sie nimmt daher ihren Standpunkt nicht jenseits der Erfahrung, sondern diesseits. Der Teil

der Philosophie, welcher die Erkenntnisformen betrachtet, ist die Logik, die eben darum Begriffslehre ist. Da alle gegebenen Begriffe gewisse ursprüngliche Synthesen voraussetzen, ursprüngliche reine Begriffe oder Denknotwendigkeiten, so sind diese, d. h. es sind die Kategorieen die ersten Denkregeln, ohne die selbst die Anschauungen nicht möglich sind, aus welchen letzteren wir wieder neue Begriffe abstrahieren, zu betrachten. Damit wäre was der erste Abschnitt der Propädeutik zu leisten hat, die Frage nach der Aufgabe der Logik, gelöst. An sie schliessen sich zwei andere, deren Beantwortung gleichfalls der Propädeutik obliegt, nämlich: wie weit ist diese Aufgabe gelöst? und wie ist sie zu lösen? Die erstere wird durch die Geschichte der Logik, die zweite durch die Methodenlehre beantwortet. Wie im Altertum die Sophisten, indem sie die Erkenntnis leugnen, dieselbe zum Problem machen, dessen Lösung *Sokrates* beginnt, *Aristoteles* vollendet, ganz so hat in der Neuzeit *Hume*, durch den Gegensatz des Empirismus und Rationalismus dahin gedrängt, in seinem Skeptizismus abermals das Problem gestellt: was ist Vernunfterkenntnis?, in dessen Lösung *Kants* Verdienst besteht. Zwischen *Aristoteles* und *Kant* hat die Logik keine Fortschritte gemacht. Von der Logik des *Aristoteles* giebt *Fischer* eine sehr ausführliche Darstellung und sucht zu zeigen, dass erst seine Nachfolger, indem sie bei der Betrachtung der Denkformen von ihrem Erkenntniswerte absahen, seine Logik zu einer bloss formalen entstellt haben. Bei *Aristoteles* selbst stehe alles in der innigsten Beziehung auf die Haupt-, ja wenn man will, auf die einzige Frage nach der richtigen Begriffsbestimmung, d. h. nach der Definition und dem Beweise. Da diese Schlüsse sind, so müssen die Schlüsse betrachtet werden; da unter diesen die erste Figur die allein wissenschaftliche, so müssen die Reduktionen, also die Konversion der Urteile, also die quantitativ und qualitativ verschiedenen Urteile, also ihre Bestandteile u. s. w. betrachtet werden. Kurz nichts ist unnütz im Organon, wenn man an den Unterschied von Apodeiktik und Dialektik denkt. Überspringt man, was *Fischer*, meistens an der Hand *Prantls*, von den späteren Modifikationen der Logik erzählt, und sieht zu, wie er sich über *Kant* und die Neueren äussert, so zeigt er, wie der Gegensatz des Empirismus und Rationalismus (nicht negativ wie bei *Hume*, sondern positiv) gelöst wird in der Kategorieenlehre, da hier einerseits Begriffe die Erfahrung möglich machen, andererseits nichts ermöglichen als bloss Erfahrung. Der weitere Fortgang macht sich nun so, dass diese Bedingungen des Erfahrens entweder als Thatsachen genommen werden *(Fries)* oder als Thathandlungen *(Fichte,* der ausserdem entdeckt, dass der Widerspruch zum Weitergehen zwinge, woran, nur in entgegengesetzter Weise, *Herbart* und *Hegel* angeknüpft haben). Die Fichtesche

Einseitigkeit, namentlich hinsichtlich des Naturbegriffs, ruft das Identitätssystem hervor, das durch die Identität des Denkens und Seins für die Logik entscheidend wird. Dem „genialen" Identitätssystem *Schellings*, das übrigens durch seine Existenz widerlege, dass alles Erkennen geniale intuitive Anschauung sei, stelle *Hegel* sein „rationales" entgegen, in dem was bei *Schelling* Ausgangspunkt war, die Vernunft als Einheit des Subjektiven und Objektiven, den Schlusspunkt bilde. Diesen Identitätslehren gegenüber konnten sich, und haben sich wirklich Ansichten geltend gemacht, die entweder die Identität leugneten *(Herbart)* oder sie anders gefasst haben wollen. So *Schopenhauer* und in einer eigentümlichen, in einigem sich *Herbart* annähernden Weise *Trendelenburg* (s. weiterhin § 347, 7, 8). Beide werden sehr ausführlich behandelt, besonders der letztere, „weil er wie kaum ein anderer in der jüngsten Zeit das Verdienst hat, die wichtigste Frage der Philosophie von neuem auf die Tagesordnung gebracht, und die Lösung in einem Wege versucht zu haben, der die Mängel der Vorgänger vermeiden wollte." Beiden wird dann weiter gesagt — (eine Kritik, die *Fischer* zu lieben scheint, da er sie nicht nur bei *Schellings* Identitätssystem, sondern auch in seinem grossen Werke bei *Spinoza* und *Leibnitz* angewandt hatte) — dass wenn ihre Theorie richtig wäre, ihre Systeme nicht hätten aufgestellt werden können. Was endlich *Trendelenburg* allein betrifft, so verhält sich *Fischer* teils gegen seine Behauptungen angreifend, teils verteidigt er von *Trendelenburg* Angegriffene gegen diesen. Er zeigt, dass die Bewegung, die nach *Trendelenburg* Sein und Denken vermitteln soll, dies nicht leiste, weil es zweierlei Bewegungen seien, von denen hier oder dort die Rede ist, dass sie nicht die ursprüngliche Kategorie sei, endlich dass sie zur Ableitung der Kategorieen nicht ausreiche. Gegen *Trendelenburgs* (allerdings sehr auffallende) Behauptung, *Kant* habe nicht einmal versucht zu beweisen, dass Zeit und Raum bloss subjektive Anschauungsweisen seien, tritt er sehr energisch auf. *Trendelenburg* entgegnete darauf in seinem Kuno Fischer und sein Kant (Leipzig 1869) und *Fischer* replizierte in seinem Anti-Trendelenburg (Jena 1870). Endlich aber nimmt er *Hegel* gegen *Trendelenburgs* Vorwurf in Schutz, dass da dieser zu seinen Kategorieen nur komme, indem er von der Anschauung ausgehe oder sich auf sie stütze, sie nicht Formen des reinen Denkens genannt werden dürfen. Es werde da der Unterschied übersehen zwischen dem die Anschauungen erst möglich machenden erzeugenden oder reinen, und dem der Anschauung nachfolgenden, diskursiven Denken, durch das wir der Kategorieen bewusst werden; eben darum beruhe jener Vorwurf auf einer Verwechslung von Real- und Erkenntnisgrund. Damit ist denn auch zugleich der Übergang gemacht zum letzten Abschnitt der Pro-

pädeutik, der die Methode der Logik betrifft. Da ihre Aufgabe darin besteht, die ursprünglichen (unwillkürlichen und notwendigen) Erzeugnisse des Denkens wieder zu erzeugen, so ergiebt sich der Gang als eine fortlaufende Reihe von sich darbietenden und gelösten Denkproblemen, deren Darstellung nicht eine bloss genetische, sondern mehr als dies ist, philosophische Entwicklung nämlich, welche die genetische einschliesst, während die dialektische Konstruktion sie ausschliesst. Urheber dieser wahren Methode ist *Fichte*. In der Entwicklung fällt Ursache und Zweck, Notwendigkeit und Freiheit, Wirklichkeit und Idee zusammen. Die philosophische Entwicklung der Kategorieen muss, da zur Entwicklung einmal das gehört, was, zweitens der Grund, aus dem, endlich das Ziel, zu dem es sich entwickelt, in drei Teile zerfallen, die das Sein, den Grund oder das Wesen, den Zweck oder den Begriff betrachten. In diese drei Abschnitte zerfällt nun das zweite Buch, das System der Kategorieen, d. h. die eigentliche Logik. In dem ersten Abschnitt, der Lehre vom Sein (Qualität, Quantität, Maass), muss als die Hauptabweichung von *Hegels* sowie von seiner Schüler Darstellung hervorgehoben werden, dass *Fischer* weniger in dem gedachten Begriffe, als vielmehr in dem Denken eines Begriffes den Widerspruch aufweist, vermöge dessen das zu Denkende, weil es (so) nicht gedacht werden kann, zu einem Problem wird, dessen Lösung einen neuen Begriff und ein neues Problem giebt. Die Lebhaftigkeit seiner Polemik gegen andere Darstellungen zeigt, dass er ein sehr grosses Gewicht auf diese Änderungen legt. Nachdem die Frage des ersten Teiles: was ist das Sein? durch immer neue Probleme bis zu der Frage gedrängt hat, wie die Einheit alles Daseins, die gedacht werden muss, als Maass aber nicht gedacht werden kann, zu denken sei, ergiebt sich die Antwort: als Grund des Daseins; damit aber auch die zweite tiefere Hauptfrage: was ist das Wesen oder der Grund? Der Begriff des Grundes aber bildet das Thema für den zweiten Abschnitt. Die drei Kapitel, in die er zerfällt, erhalten die Überschriften: das Wesen als Beziehung, die Erscheinung, die Wirklichkeit. Als eigentümliche, in anderen Lehrbüchern der Hegelschen Schule nicht vorkommende, Sätze wären in diesem Abschnitte besonders die anzuführen, wo mit Anknüpfung an die Lehre von den Maassverhältnissen das Wesen als der Zusammenhang der Dinge bestimmt wird, und dann wieder die, welche das Verhältnis der Möglichkeit, Thatsächlichkeit und (positiver und negativer) Notwendigkeit betreffen. Durch den Begriff der Selbstverwirklichung, auf die zuletzt alle notwendigen Beziehungen hinweisen, wird der Übergang gemacht zum dritten Abschnitt, zum Begriff und Zweck. Hier nun, und namentlich in dem ersten Kapitel, das das Subjekt betrachtet, polemisiert *Fischer* auf das entschiedenste gegen

Hegel und dessen Schule. Das genaue Studium des aristotelischen Organon habe ihm die Einsicht gebracht, dass in der Lehre von den Urteilen und Schlüssen die Hegelsche Logik verfehlt sei. Und zwar deswegen verfehlt, weil sie sich in Einklang setzen wollte mit der formalen (d. h. vom Erkenntniswert der Denkformen abstrahierenden) Logik). Daher die Abweichungen vom Rhythmus der Methode u. s. w. (die freilich ohne weiteres auch denjenigen Hegelianern in die Schuhe geschoben werden, die sie zu vermeiden suchten). Das Richtige sei, stets im Auge zu behalten, dass das Urteil als Begriffsbestimmung zu seinem letzten Ziel nur die richtige Definition habe, und also um so höher stehe, je mehr es dazu dient. Demgemäss werden, weil die Begriffsbestimmung zuerst die Angabe der Gattung fordert, dann aber die nähere Angabe, in welchen Teil des Prädikats das Subjekt falle, das Urteil der einfachen Subsumtion, der Spezifikation oder Einteilung, und das (disjunktive) Urteil der vollständigen Subsumtion unterschieden und wird durch das hypothetische (d. h. nur bedingt begründete) Urteil, zu dem begründeten Urteil oder Schluss übergegangen. Da dieser nur das vermittelte Urteil ist, so entsprechen sich natürlich die Stufenfolge der Urteile und Schlüsse. Nur wird, nachdem der Schluss der Subsumtion betrachtet ist, dessen Entwicklung in einem eigenen Abschnitt abgehandelt, so dass nun den Nummern 2, 3, 4 beim Urteil, die Nr. 3, 4, 5 beim Schluss entsprechen. — (Die Polemik gegen andere Darstellungen, die sich durch diese ganze Partie hindurchzieht, stützt sich besonders darauf, dass das positive [kategorische] Urteil die einfache Subsumtion ausdrücke, während das negative, ganz wie das divisive, als Urteil der Spezifikation höher stehe, nicht als Korrelat zu jenem anzusehen sei, wie die thun, die mit Begriffen rechnen, anstatt auf ihren Erkenntniswert zu sehen. Ebenso steht das disjunktive Urteil wieder auf einer anderen Stufe und darf weder mit dem divisiven noch dem kategorischen gleichgestellt werden, was *Trendelenburg* und *Herbart* thun. Viel härter als diese beiden werden einige Hegelianer angelassen). In dem vollkommensten Schluss vollendet sich die Definition, die vermöge ihres praktischen Charakters auf Verwirklichung hinweist, und so den Übergang zum folgenden Kapitel vermittelt, der das Objekt behandelt. Gegen dieses, sowie gegen das letzte Kapitel, das die Idee oder den Selbstzweck behandelte, wird die Hegelsche Schule schwerlich Protest einlegen. Dass *Fischer* dort Selbstzweck als Entwicklung sagt, wo es bei ihr Gebrauch ist, absolute Idee zu sagen, ist kein bedeutender Unterschied, da auch ihr die absolute Idee nur „sich realisierender Endzweck“ ist. Hoffentlich aber findet sich in ihr nicht einer, der den Satz nicht unterschriebe, mit dem *Kuno Fischer* seine Vorrede schliesst: „Es giebt zwei Dinge, die man in der Philosophie nicht

ungestraft vernachlässigen darf: die aristotelische Logik und die kritische, ich meine die Kantsche, Philosophie."

13. Ziemlich gleichzeitig mit *K. Fischer* trat *Georg Weissenborn* (geboren 1816, starb am 4. Juni 1874 als Professor in Marburg) vor das Publikum. Während aber für *Fischers* Entwicklung nicht ohne Einfluss blieb seine persönliche Hochachtung vor *Feuerbach* und seine Freundschaft mit *Strauss*, war es bei *Weissenborn* die rechte Seite der Hegelschen Schule, ebenso sehr aber die zur Orthodoxie neigenden Verehrer *Schleiermachers*, von denen er die ersten bestimmenden Eindrücke empfing. Nachdem er zuerst seine in Halle gehaltenen Vorlesungen über *Scheiermacher*, die zu § 315 citiert wurden, veröffentlicht hatte, erschien seine Logik und Metaphysik (Halle 1850), in der er sich dahin ausspricht, dass von den beiden Parteien, die er in der Hegelschen Schule unterscheide, der konservativen und destruktiven, die erstere zwar den umfassenderen und tieferen Wahrheitsgehalt, dagegen die letztere entschieden die Hegelsche Autorität für sich habe. Die wirkliche Überwindung der letzteren könne nur gelingen, wenn durch eine immanente Kritik die Hegelsche Philosophie, namentlich ihre Logik, über sich selbst hinausgetrieben werde. Dazu macht er nun einen Versuch. In dem ersten Teil der Logik ist der Unterschied zwischen ihm und *Hegel* lange nicht so gross als im zweiten, namentlich aber im dritten. Hier lässt *Weissenborn* nicht nur, wie *Rosenkranz*, den Mechanismus und Chemismus, sondern auch das Zweckverhältnis, das heisst alles was *Hegel* unter der Überschrift Objektivität abgehandelt hatte, aus der Logik weg, weil es in die Naturphilosophie gehöre. Ausserdem trennt er die Lehre vom Begriff von der vom Urteil und Schluss, indem die beiden letzteren in der Lehre von der Idee des Erkennens betrachtet werden. Bei der Idee des Handelns wird der Charakter und zuletzt die absolute Persönlichkeit abgehandelt. Wie schon in dieser Schrift *Weissenborn* es ausgesprochen hatte, dass sein Streben besonders darauf gerichtet sei, dem Pantheismus durch einen wissenschaftlich begründeten Theismus entgegenzutreten, so hat eine spätere Schrift gezeigt, dass er diesem Plan nicht untreu geworden ist. Es sind dies die Vorlesungen über Pantheismus und Theismus (Marburg 1859). In ihrem ersten Teil werden die hauptsächlichsten Formen des Pantheismus, der mechanische oder materialistische der Franzosen, der ontologische *Spinozas*, der Pantheismus *Schleiermachers*, der dynamische und psychische des Stoizismus, der ethische *Fichtes*, der logische *Schellings* und *Hegels* unterschieden, und dem letzten zwar zugestanden, dass er die Wahrheit aller andern Formen sei, zugleich aber auch behauptet, dass er dem religiösen Bedürfnis in allen Kardinalfragen nicht genüge. Dann wird der Übergang zum

Theismus gemacht, dessen verschiedene Formen der zweite Teil betrachtet. Der jüdische Theismus, der Deismus, der supranaturalistische Theismus, der Jacobische Theismus, endlich der Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt, werden als die einander übertreffenden Vorstufen des christlichen Theismus oder des Theismus in seiner vollen Wahrheit dargestellt. Zum Schluss wird dann der Kampf des christlichen Theismus mit der modernen Wissenschaft betrachtet, und gezeigt, dass ein solcher nicht stattfinde, indem der christliche Theismus sowohl die (namentlich die Natur-) Wissenschaft als auch die Kunst nicht perhorresziere.

14. Ein Altersgenosse von *Weissenborn*, und in vieler Beziehung einen gleichen Weg mit ihm und *Kuno Fischer* gegangen ist *Moritz Carrière* (geb. 1817, Professor zuerst in Giessen, dann in München wo er am 19. Januar 1895 gestorben ist.) Seine Inauguraldissertation (*de Aristotele Platonis amico*, *Göttingen* 1839) verrät einen glühenden Verehrer *Hegels*. Es folgten dann einige kleinere Schriften, unter denen die an *Franz Baader* gerichtete vom Geist, sowie die Studien für eine Geschichte des deutschen Geistes (1841) zu erwähnen sind. Sie zeigen die Gärung eines jugendlichen, durch den Umgang mit *Bettina* schwerlich abgekühlten Geistes. Einen ganz anderen Eindruck macht die oben (§ 226) citierte Schrift über die Reformationszeit, die aus einer liebevollen Vertiefung, namentlich in die mystischen Anschauungen jener Zeit hervorgegangen ist. Dass man in dieser Schrift pantheistische Anklänge hat finden wollen, erklärt sich aus ihrem Gegenstande. Sonst hat *Carrière* schon damals ausgesprochen, dass es sich darum handle, eine Stellung über den Pantheismus und dualistischen Deismus einzunehmen, und hat später seine Stellung als eine der Weisseschen oder der des jüngeren *Fichte* verwandte angegeben, ausser ihnen aber noch auf *Ulrici* und *Wirth*, die später zur Sprache kommen, als auf Geistesverwandte hingewiesen. So in den anonym herausgegebenen Religiösen Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk von einem deutschen Philosophen (Leipzig 1850). Die Religion oder vielmehr Religionslosigkeit der Gegenwart bildet den Ausgangspunkt für diese, oft mit Poesien unterbrochenen Reden, welche sogleich als die Extreme, die zu vermitteln seien, den Rationalismus und Supranaturalismus, den Pantheismus und Atheismus angeben, obgleich die Repräsentanten der letztern beiden, *Hegel* und *Feuerbach*, mit Hochachtung behandelt werden. Das Wesen Gottes des Dreieinigen, Gott in der Natur, der Mensch, Freiheit, Sünde, Wiedergeburt, der Sündenfall und die Scheidung der Völker, Christus in der Vorzeit oder das Prophetentum der Völker, das Leben Jesu, der heilige Geist, Christus in der Weltgeschichte

(zum Teil ihm mitgeteilte Gedanken eines eingekerkerten Republikaners), das Christentum und die Germanen, Dogmatik, Scholastik, Mystik, die Reformation, die christliche Kunst, das Volksbewusstsein und die Philosophie, der christliche Staat, die Lebensvollendung — das sind die Gegenstände, die in diesen, oft etwas zu deklamatorisch gehaltenen Reden im Sinne eines poetisch modernisierten Christentums besprochen werden. Schon in den Reden ist die Kunst mit besonderer Vorliebe behandelt. Ganz ihr gewidmet ist das Wesen und die Formen der Poesie (Leipzig 1854), in dem *Carrière* zeigen will, dass das Verständnis der Kunst nur möglich ist in einer Weltanschauung, welche den Pantheismus und Deismus durch die Idee des lebendigen Gottes überwindet, der Natur und Geschichte in sich hat, und sich in beiden offenbart. Der begriffsmässigen Entwicklung des Schönen und der Kunst überhaupt, des poetischen Kunstwerks insbesondere und der epischen, lyrischen und dramatischen Darstellungsweise sind als literarhistorische Erläuterungen hinzugefügt die Vergleichung des Volksepos verschiedener Völker, Betrachtungen über *Goethe*, den grössten Lyriker, und eine Würdigung unseres ersten Dramatikers, *Schillers*. *Carrière* beschränkte aber seine ästhetischen Studien nicht auf das Gebiet der Poesie. Seine Ästhetik (2 Bde., Leipzig 1859. 2. neu bearb. Aufl. 1873) stellt die Idee des Schönen und ihre Verwirklichung durch Natur, Geist und Kunst dar, und zwar so, dass in dem ersten Teil die Idee des Schönen, das Schöne in Natur und Geist oder der Kunststoff, die Phantasie und der Künstler oder das Schöne in der Subjektivität des formenden Geistes, endlich die Kunst und das Kunstwerk, im zweiten Teil aber die Gliederung der Künste in bildende Kunst, Musik und Poesie, deren jede wieder in Formen zerfällt, abgehandelt wird. Wie einige der Männer, die *Carrière* auch in diesem Werke als seine Geistes- und Strebegenossen anführt, gethan hatten, so spricht auch er, was am Anfange dieses Paragraphen als Schicksal der nachhegelschen Philosophen bezeichnet war, als beabsichtigte Tendenz aus: „Wir Philosophen“, sagt er, „wollen keine Schule bilden, sondern zu freiem Forschen anleiten. Die Zeit der Schulphilosophie ist vorüber, aber damit nicht die Philosophie selbst, vielmehr beginnt sie Lebenswissenschaft zu werden.“ Im Gegensatz zu *Vischer*, gegen den namentlich im ersten Teile *Carrière* überhaupt viel polemisiert, betont er, dass der pantheistische Standpunkt nicht nur das Naturschöne, sondern überhaupt das Schöne nicht zu begreifen vermöge. Transscendenz und Immanenz zu verbinden sei überhaupt die Parole; es im ästhetischen Gebiete zu thun, und wie die Naturforscher das Bild des Kosmos durch die vereinte Kraft vieler entwerfen, so mit denen, die es im ethischen, psychologischen u. s. w. thaten, zusammen die Wahr-

heit fördern, ist die Aufgabe, die sich *Carrière* stellt, der eben darum manchem, dem neue Weltanschauung und neues System zusammenfallen, als ein geistreicher und unterrichteter Eklektiker erschienen ist. Schon in der Ästhetik hatte er darauf hingewiesen, dass die Geschichte der Kunst gleichfalls einer philosophischen Bearbeitung bedürfe. Diese versuchte er in dem Werk: Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung und die Ideale der Menschheit (fünf Bände, von denen die ersten schon vor Vollendung des letzten (1874) in zweiter Auflage erschienen waren. Leipzig 1863, 66, 68). Hier stellt er sich in der Vorrede zu denen, welche in der Geschichte nicht logische Notwendigkeit sehen und daher eine rein rationale Konstruktion verwerfen; ebenso erklärt er sich gegen die bloss empirische Betrachtung, und fordert ein Verständnis der Geschichte. Demgemäss beginnt er mit dem Vorgeschichtlichen, der Entstehung der Sprache, des Mythus und der Schrift, geht dann zu den Naturvölkern über, zwischen denen und den Kulturvölkern die Chinesen mit ihrem patriarchalischen Prinzip in der Mitte stehen. Die Kulturvölker zeigen sogleich den grossen Gegensatz der Semiten und Arier, von denen jene besonders Träger der religiösen Idee sind, diese dagegen die des Kosmos in Natur und Geschichte geltend machen, daher Staat, Kunst und Wissenschaft repräsentieren. Ungeschieden erscheinen beide Richtungen, die subjektive der Semiten und die objektive der Arier, in dem ersten Kulturvolk, den Ägyptern. Unter den Semiten wird das Babylon, Ninive und Assyrien, Neubabylon, Phönizien und Israel ausführlich in sprachlicher, religiöser und ästhetischer Hinsicht geschildert, und dann zu den Ariern übergegangen, wo Indien und Iran besprochen werden; jenes sehr ausführlich, dieses kurz. Der zweite Band, der Hellas und Rom befasst, führt diese „Philosophie der Geschichte vom Standpunkt der Ästhetik“ durch die verschiedenen Perioden des hellenischen und römischen Lebens hindurch, dort von der vorhomerischen Zeit an bis zur alexandrinischen Literatur, so aber, dass Geschichte, Religion und Künste gleich sehr berücksichtigt werden, hier von den alten Italern und Etruskern an bis zum vierten Jahrhundert nach Christus, so dass mit dem Kampf zwischen Neuplatonismus und Christentum, insbesondere mit *Proclus*, der Band schliesst. Der dritte behandelt das Mittelalter, und zwar zuerst das christliche Altertum, so dass die ästhetische Wahrheit der biblischen Geschichte hervorgehoben, ein Überblick über den Kampf und Sieg des Christentums gegeben und dann dazu übergegangen wird zu zeigen, wie sich Dichtung, Kirchenmusik, Baukunst und Malerei nach demselben gestaltet. Eine Betrachtung des Byzantinertums schliesst diesen Abschnitt, dem als zweiter der Islam folgt. Muhammeds Leben und der Koran, dann die Literatur und Architektur

der Araber, die Modifikation beider in Spanien, als Episode die Poesie der Juden, endlich die neupersische Poesie bilden den Inhalt dieser Partie, die mit *Firdusis* Epos und der Lyrik und Gedankendichtung schliesst. Diesen beiden Abschnitten schliesst sich das europäische Mittelalter an und im vierten Bande die Renaissance und Reformation, im fünften, dem „Weltalter des Geistes im Anfange" das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert. Die Einleitung zu diesem letzten Bande formuliert den Gang des ganzen Werkes so: Wir haben gesehen, wie die Menschheit in den Anfängen der Kultur unter der Herrschaft der Natur stand, in ihren Erscheinungen das Göttliche gewahrte und ausprägte, das Naturideal in Griechenland und Rom verwirklichte. Dann verkündigten Jesus und Muhammed den einen geistigen Gott; neue Völker mit vorwaltender Kraft des Gemüts nahmen diese Religion an, und auf der Überlieferung der alten Welt erhob sich eine neue Kunst, in welcher das Gemütsideal Gestalt gewann und das Malerische, das Musikalische ebenso vorwaltete wie das Architektonische im Orient, das Plastische in Griechenland geherrscht hatte. In diesem Sinne haben wir das Mittelalter wie die Zeit der Renaissance und Reformation betrachtet. *Cartesius* führt uns in ein Weltalter des Geistes. Soll dieses anbrechen und sein Ideal dargestellt werden, so wird die Wissenschaft jetzt ebenso die Grundlage und Bedingung für die Kunst der Neuzeit werden, wie früher die volkstümliche Mythologie, dann die geoffenbarte Religion die Ideen zuerst aussprachen, welche danach Dichter und Bildner veranschaulichten. .... Ein kühner Idealismus wird aus sich selber die Welt gestalten oder sie das Innere abspiegeln lassen. .... Eine Periode des vorwaltenden Realismus wird die vorhergehende ergänzen. Idealrealismus ist das Ziel, das uns dadurch gesteckt wird. *Carrieres* letzte Schrift, Die sittliche Weltordnung (Leipzig 1877), „bringt die wissenschaftliche Entwicklung der Ideen, die seinen Schriften über Kunst, Religion und Geschichte zu Grunde liegen; es ist die langsam gereifte Frucht seiner Studien auf diesen Gebieten, eine in Freud und Leid gewonnene und bewährte Lebensansicht." Es behandelt nach einer als Einleitung eingeschobenen patriotischen Rede, die am 3. September 1870 in einer Volksversammlung gehalten wurde, in zwölf Abschnitten folgende Gegenstände: 1. die mechanische Naturordnung und die Materialisten, 2. den Idealismus. Sowohl Erfahrung als denknotwendige Annahmen erweisen die Einseitigkeit beider sowie die Richtigkeit des Realidealismus, dessen Grundzüge im dritten Abschnitt entwickelt werden, so dass Proben von ihm *Carrieres* eigenen, ausserdem aber von Fichteschen und Ulricischen Werken entnommen werden. Es folgt 4. die Idee des Vollkommenen und das Seinsollende. In diesem Abschnitt wie in dem folgenden 5., die Freiheit und ihr

Gesetz, wird unter den vielen, mit denen *Carrière* sich auseinandersetzt, besonders oft *Ulrici* citiert, dessen ethische Kategorieen sowie ihre Unterscheidung von den ethischen Ideen dankbar adoptiert werden, und mit dem er, auch wo er gegen seine Behauptungen auftritt, im letzten Resultat ganz übereinstimmt. Der Abschnitt 6., das Gute und Böse, sowie der siebente, die Rechtsordnung und der Staat, verbinden mit einer Ethik eine Geschichte derselben, und zeigen noch mehr als die früheren die Neigung *Carrières*, seine wenn auch durch kleine Änderungen bedingte Übereinstimmung mit den allerverschiedensten Ansichten darzuthun, eine Neigung, die ihm von mancher Seite den Namen eines Eklektikers zugezogen hat. Mit dem 8. Abschnitt, der Emporgang des Lebens in Natur und Geschichte, wendet sich die Untersuchung dem Darwinismus zu. *Carrière* modifiziert ihn in einer zweifachen Weise, einmal durch eine Annäherung an die Köllikersche heterogene Zeugung, besonders aber durch ein entschiedenes Festhalten des teleologischen Gesichtspunktes. Das allerdings einen Sprung darbietende Entstehen einer Menschenzelle in dem höchsten untermenschlichen Wesen vergleicht er mit dem ebenfalls sprungweisen Hervortreten welthistorischer Heroen und Genies. Diese Zusammenstellung bildet zugleich den Übergang zu seiner Philosophie der Geschichte, deren Summe er kurz angiebt, indem er zugleich den Leser auf das charakterisierte Werk über die Kunst verweist, in welchem die Perioden der Natur, des Gemütes und des Geistes als die wesentlichen Stufen hervorgetreten waren. Der 9. Abschnitt, das Weltleid und seine Überwindung, sucht den Pessimismus und Optimismus zu vermitteln, und erkennt den Trost an, der sich aus der Hoffnung auf ein anderes Leben schöpfen lasse. Obgleich weder aus Erfahrung noch durch Denknotwendigkeit erweisbar, dürfe es doch nicht ein beglückender Wahn genannt werden. 10. Die Kunst, welche im Seienden das Seinsollende darstellt, hat eben deswegen zu ihrem eigentlichen Objekt die sittliche Weltordnung. Ebenso 11. die Religion. Ein Überblick der verschiedenen Religionen, in dem der Islam besonders hoch gestellt wird, beweist, dass das Gefühl, von der sittlichen Weltordnung abhängig und in sie erhoben zu sein, das eigentliche Wesen der Religion ausmacht, deren dogmatische Fassung gleichgiltig, wenn nicht gar gefährlich sein möchte. Der letzte Abschnitt hat die Überschrift Gott. Es wird darin die Lehre von dem Welt-Ich entwickelt, zu dem wir uns verhalten wie unsere Vorstellungen zu unserem Ich, von der Urkraft, die sich ewig in den Urpositionen verwirklicht, die teils blosse Kraftcentra, teils Seelen sind, die weder (pantheistisch) gedacht werden soll als sich an die vielen verlierend, noch (deistisch) als ausser ihnen seiend.

15. Interessant ist es zu sehen, wie die Hegelsche Philosophie modifiziert wird, wo sie, namentlich durch die akademischen Vorträge *Werders* und *Michelets*, zur Kenntnis denkender Polen kommt, in denen damals, mehr oder weniger, panslavistische Ideen sich zu regen begannen. Unter diesen nimmt die erste Stelle ein *August Graf von Cieszkowski* (geb. 1814), von dem, der Aufgabe dieses Anhanges gemäss, natürlich nur die deutsch geschriebenen Sachen zur Sprache kommen. Zuerst also seine Prolegomena zur Historiosophie (Berlin 1838), in denen er an der Hegelschen Philosophie der Geschichte dies tadelt, dass sie einmal von der trichotomischen Gliederung abweiche, andererseits aus ihrer Betrachtung die Zukunft ausschliesse, die zwar hinsichtlich ihres Details nicht, wohl aber hinsichtlich ihres Wesens als die Lösung des in der Vergangenheit Ungelösten erkennbar sei. Nach ihm gliedert sich die Geschichte in die thetische Periode des Altertums, die antithetische der christlich-germanischen Welt, endlich die erst beginnende synthetische, welche drei sich wie Mechanismus, Chemismus und Organismus, wie Recht, Moral und Sittlichkeit, wie Gefühl, Wissen und Wille verhalten. Die Erkenntnis, dass die Geschichte nicht nur im Nacheinander, sondern ebenso im Nebeneinander jene drei Momente zeigt, ist die wahre Historiosophie. Dieselbe hat eine Kategorieentafel der Weltgeschichte aufzustellen, und demgemäss alle logischen Kategorieen (wie *Montesquieu* die Ursache, andere etwa Zahlenverhältnisse), ebenso weiter alle physischen (also etwa den Mechanismus in China, das Licht in Persien u. s. w.), endlich alle anthropologischen (Lebensalter u. s. w.) im Verlauf der Geschichte nicht nur analogisch wiederzufinden, sondern aufzusuchen. Es bedarf dazu einer Völkerpsychologie, zu der *Condorcet* und *Kant* Winke gegeben haben. So ist die Weltgeschichte das, was über allem, über der aber nur Gott steht, er, der über das Weltgericht richtet, was *Agustin* und *Bossuet* richtig ahnten. Alle diese Forderungen glaubt *Cieszkowski* im Namen der Konsequenz an *Hegel* selbst stellen zu dürfen. Dann aber geht er dazu über zu fordern, dass über dessen System hinausgegangen werde. Weder *Schiller* in seiner Verherrlichung der Kunst, noch *Hegel* in seiner Apotheose des Bewusstseins und der Wissenschaft haben die die eigentliche Teleologie der Geschichte ergründet; es handelt sich darum, den Willen auf dieselbe Höhe zu bringen, auf die die spekulierende Vernunft durch *Hegel* gebracht ist, und so die nicht vor-, sondern nachtheoretische Praxis auf den Thron zu heben, so dass nicht instinktartige, sondern bewusste Thaten die Weltgeschichte bilden. Darum muss auch die Philosophie der Praxis an die Stelle des beschaulichen absoluten Idealismus treten, die objektive Dialektik des Lebens die Widersprüche der Zeit lösen, und an das höchste praktische

Ziel, die Menschheit als Völkerfamilie führen. In vielen Punkten knüpft an diese Schrift an desselben Verfassers Gott und Palingenesie (Berlin 1848), worin er in *Michelets* Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit dessen Verdienst anerkennt und namentlich darein setzt, dass diese beiden Fragen verbunden wurden, dann aber der oben (s. § 335, 4) gerügten Unbestimmtheit des Hegelschen Ausdruckes „Einzelnes" abzuhelfen sucht, und nun, Einzelheit (Individualität), Allgemeinheit (Subjektivität) und Totalität (Persönlichkeit) unterscheidend, dazu kommt, den beiden ersteren die Unsterblichkeit abzusprechen, der dritten, weil sie ihre eigene That ist, sie als wohlerworbenes Eigentum zu vindizieren. Wie hier die Philosophie der That und des Lebens, mit der ihre slavische Periode beginnt, über die Abstraktionen des germanischen absoluten Idealismus hinausführe, so auch in der Lehre von Gott, in der *Michelet* nicht über den objektiven Geist hinauskomme. Freilich um es zu können, müsste er über die abstrakte, sich gegen die Vorstellung nur negativ verhaltende Spekulation sich auf den Standpunkt thätiger Intuition erheben, welche das Organ ist für die Philosophie des Lebens und der That. Neben *Cieszkowski* ist *Bronislaw Trentowski* (gest. 1869) zu nennen, der eine Zeit lang als Verbannter in Freiburg lebte und Vorlesungen hielt. Seine Grundlage der universellen Philosophie (Karlsr. 1837) und Wissenschaft der Natur (1840) versuchen so über *Hegel* hinauszugehen, dass er den Cartesianischen Grundsatz *cogito ergo sum* mit dem sensualistischen *sentio ergo res est*, wie dies alle wahren und ganzen Philosophen, wenn auch nur in einzelnen Lichtblicken gethan haben, verbindet, und mit dem aus solcher Verbindung sich ergebenden *animadverto ergo Deus est* krönt. Diese konkrete Philosophie soll in wesentliche, formelle und wesentlich-formelle Philosophie, jede von diesen wieder in drei Disziplinen zerfallen. Die erstere in Philosophie der Natur, des Geistes und des erscheinenden Gottes, die zweite in Grammatik, Logik und Mathesis nebst Ästhetik, die dritte in Kritik der Erfahrung, Vernunft und Wahrnehmung. Die in polnischer Sprache geschriebenen pädagogischen Schriften *Trentowskis* werden von seinen Landsleuten sehr geschätzt.

§ 347.

1. Zahlreicher, darum aber dem Einzelnen noch weniger übersichtlich als die Gruppe derer, die ein einziges der bisher aufgestellten Systeme zum Ausgangspunkte nehmen, ist der Kreis derer, die gleich bei ihrer ersten Bekanntschaft mit einem System seine Einseitigkeit einzusehen glauben, und darum es augenblicklich mit dem zu ergänzen suchen, was solcher Einseitigkeit abhilft. Da der Begriff der Ergänzungsbedürftigkeit erst in den Vordergrund geschoben worden ist durch die,

welche zwischen den Klippen des Identitätssystems und der Wissenschaftslehre hindurchzuschiffen versuchten, vor allen durch *Hegel*, so ist es kein Zufall, wenn bei den hier zur Sprache kommenden Lehren wenigstens einer der integrierenden Bestandteile immer eines der Vermittlungssysteme ist, die im § 322 abgehandelt, oder der abschliessenden, die im § 326, 3 genannt wurden, und wenn sie alle mehr oder minder auf *Hegel* Rücksicht nehmen. Umgekehrt aber legte das Hegelsche System, indem es sich als den Schlusspunkt der bisherigen Entwicklung darstellte, die Berücksichtigung früherer Lehren so nahe, dass man bei manchen im vorigen Paragraphen erwähnten Philosophen (z. B. bei *Carriere*) zweifelhaft werden kann, ob er nicht vielmehr in diesem hätte abgehandelt werden müssen.

2. Das grosse Ansehen, das *Hegel* und *Schleiermacher* als akademische Dozenten genossen, hatte bei vielen, die gleichzeitig die Vorlesungen beider besuchten, die Folge, dass der Wunsch entstand, zu vereinigen, was man bei jedem gehört hatte. Bei den meisten machten diese Versuche der Entschiedenheit für den einen oder den anderen Platz; und wie der Orthodoxie, so hat dem Hegelianismus *Schleiermacher* mehr Anhänger zugeführt als er wusste und wollte. Anders gestaltete sich die Sache bei denen, bei welchen der Hegelsche oder ein dem Hegelschen verwandter Standpunkt schon feststand, ehe eine gründlichere Bekanntschaft mit *Schleiermacher* gemacht ward. Dies war der Fall bei *R. Rothe* (1799—1867), der durch *Daub* in die Theologie und Hegelsche Philosophie eingeführt, schon in dem oben (§ 339, 2) charakterisierten Werke seine Anerkennung *Schleiermachers* ausgesprochen hatte. Eine nicht synkretistische, sondern organische Verschmelzung von Ideen, deren Keime von jenen beiden Männern gelegt und unter den Einwirkungen einer Atmosphäre gereift waren, die viele theosophische Elemente enthielt, zeigt *Rothes* Hauptwerk, dessen hauptsächlichste Bedeutung allerdings im theologischen Gebiete liegt, in dem *Rothe* als Dogmatiker und Ethiker lange Zeit die erste Stelle einnahm, das hier aber nicht übergangen werden darf. Es ist die Theologische Ethik (3 Bde., Wittenberg 1845—1848, deren erster Band 1867, der zweite 1869 in zweiter Auflage erschien). Die Einteilung in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre schliesst sich an *Schleiermachers* Ethik; ebenso erinnert innerhalb der beiden ersten der Gegensatz des abstrakten Ideals, abgesehen von Sünde und Erlösung und der konkreten Wirklichkeit, an die Haupteinteilung in der Schleiermacherschen Glaubenslehre. In philosophischer Hinsicht ist am interessantesten die Einleitung, die um der Ethik ihre Stelle innerhalb der spekulativen Theologie anzuweisen, einen Abriss der letzteren enthält, in dem sich ebenso sehr die erlebte Beseligung des Glaubens

wie eine von keinem Buchstaben gehemmte Aufrichtigkeit ausspricht. Nachdem der allgemeine Begriff der theologischen Ethik, ihre Grundlegung, Methode und Einleitung besprochen ist, wird zur Güterlehre übergegangen, und diese in dem ersten Bande sowie in zwei Dritteilen des zweiten durchgenommen. Am kürzesten ist der zweite Teil, die Tugendlehre, behandelt, in der die Beschaffenheit des Individuums zur Sprache kommt, die es befähigt, das höchste Gut zu realisieren. Sehr ausführlich dagegen ist die Pflichtenlehre. Sie befasst den ganzen dritten Band. Dass hier von einer Betrachtung der sittlichen Aufgabe, abgesehen von der Hemmung, nicht die Rede sein kann, versteht sich: für den Gerechten giebt es kein Gesetz. Selbstpflichten und Spezialpflichten befassen das System der Pflichten, wie Genialität, Weisheit, Originalität und Stärke die hauptsächlichsten Tugenden, die sittlichen Gemeinschaften die Güter gebildet hatten, welche letzteren alle in dem über den Gegensatz des Staates und der Kirche hinausgehenden vollendeten Reiche Gottes auslaufen.

3. Bereits einige Jahre vor *Rothe* hatte *Johann Ulrich Wirth* (gest. 1879 als Stadtpfarrer in Winnenden), dessen erstes Werk oben (§ 344, 10) als ganz der Hegelschen Schule angehörig citiert wurde, sein zweites, das System der speculativen Ethik (2 Bde., Heilbronn 1841/42) veröffentlicht, von dem man dies nicht sagen kann, da das Schleiermachersche Element darin mindestens dem Hegelschen die Wage hält. Gleich in der Einleitung, wo die encyklopädische Stellung der Ethik zur Sprache kommt, rügt er es an *Hegel*, dass nach ihm die Ethik zur Lehre vom objektiven Geiste gerechnet werde, und darum Kunst und Religion, die doch gleichfalls sittliche Impulse geben, nicht innerhalb ihrer zur Sprache kommen. In der reinen Ethik, die im ersten Buche (und Bande) abgehandelt wird, wird zuerst in der ethischen Metaphysik das Gute, in der ethischen Anthropologie der Wille, die Freiheit und das Gewissen, endlich in der ethischen Kosmologie die Pflicht, die Tugend und das höchste Gut besprochen. Dann wird zu der konkreten Ethik (2. Bd.) übergegangen, und darin zuerst das System der individuellen Sittlichkeit in ihren identischen, differenten und konkreten Formen (unter welchen letzteren Charakter, Freundschaft und Familie) entwickelt, dann das System der objektiven Sittlichkeit oder die Philosophie des Rechts, und diese sehr ausführlich abgehandelt, endlich aber der Übergang zum System der absoluten Sittlichkeit gemacht, wo die religiöse, intellektuelle und schöne Sittlichkeit besprochen wird. Dass die letztere am höchsten gestellt, innerhalb ihrer aber zuletzt die Geselligkeit und das Spiel abgehandelt wird, hat Leser, die bloss Anfang und Ende eines Werkes zu lesen pflegen, dahin gebracht, von einem gründlich gearbeiteten Werke nur

zu wiederholen, es erkläre das Liebhabertheater für die höchste Frucht der Sittlichkeit. Als wenn nicht *Schleiermacher* die schöne Geselligkeit, *Rothe* in seinem ersten Werke die Volksfeste gleichfalls sehr hoch gestellt hätte! Dazu kommt noch, dass *Wirth* als Schluss seiner Ethik eine Philosophie der Geschichte verspricht, die freilich nicht erschienen ist. Viel weiter entfernte sich *Wirth* von *Hegel* in seiner Schrift: Die speculative Idee Gottes (Stuttgart 1845). Hier wird ausdrücklich *Hegel* als der Vollender der abgelaufenen Periode der Begriffsphilosophie bezeichnet, auf welche die einer ideenvollen Philosophie zu folgen im Begriff stehe. Diese neue Philosophie wird eine durchweg philosophische Religion sein, eine Religion, die als Gefühl begann und Wissen wurde. Stimmt dieser letzte Satz gleich sehr gut zu einer Verschmelzung Hegelscher und Schleiermacherscher Lehren, so geht doch aus dem ganzen Werk hervor, dass seit seinem letzten Buche *Wirth* noch einer dritten Lehre in sich Eingang gewährt hatte: der veränderten Schellingschen Lehre, wie sie damals durch *Frauenstädt* und *Paulus* bekannt gemacht worden war. Ausdrücklich weist er dieser neuschellingschen Lehre, innerhalb der er übrigens drei verschiedene Formen unterscheidet, die Stellung nach und über der absoluten Philosophie *Hegels* an. Wie er darum in dem Abriss der Geschichte der Philosophie, die den bei weitem grössten Teil des Werkes einnimmt, den Neoplatonismus als den Kulminationspunkt der hellenischen Philosophie darstellt, so die neuschellingsche Lehre als den Blütepunkt der germanischen. Weder die eine aber, noch die andere hat das eigentliche Ziel der Philosophie erreicht. Um zu diesem zu gelangen, muss man zum Ausgangspunkt machen den inneren Widerspruch zwischen seiner Unendlichkeit und Einzelheit, den der Mensch in dem religiösen Bedürfnis in sich findet, und von da als dem zu Begründenden (Prinzipiat) zu dem aufsteigen, in dem die Lösung nur zu finden ist, weil es diese Lösung in sich selbst hat und ist. So aber wird Gott nur gefasst werden, wenn man die nicht durch philosophisches Bedürfnis geforderte Triplizität fallen lässt, und vielmehr Gott als die Quadruplizität der Substanzen: Wesen, Leben, (Central-) Seele und (Central-) Geist fasst, von denen freilich die vierte die Substanz der Substanzen ist, und wenn man anerkennt, dass derselbe nicht zu denken ist ohne das ewige Universum und ohne ein nichtwissendes Prinzip in ihm, das zum Wissen und Willen verklärt wird. Nur als das reine Universum oder den ewigen Sphärencyklus durchdringend und beherrschend ist Gott der selbstbewusste. (Persönlichkeit soll ein ungeschickter Ausdruck sein). In der durch Gottes Willen eintretenden Scheidung von jenen Prinzipien oder Substanzen entsteht der Gegensatz zwischen den ewigen und den zeitlichen Sphären, welche letzteren in

den wesenden, lebenden und beseelten Geschöpfen die endliche Natur zeigen, über welche alle sich der kreatürliche Geist erhebt, Werk des Geistes und relativ Absolutes, durch Selbstunterscheidung des Urgeistes gewordenes, mit Spontaneität begabtes Ich, das aber zugleich Reflex Gottes ist. Beides muss jede wahre Freiheitslehre zugleich anerkennen. Nicht als eine zwingende, wohl aber als Impulse gebende Harmonie ist Gott henadische Subjektivität aller relativen Henaden. In dem Menschen, dem Gleichnisse der göttlichen Quadruplizität, fasst der Urgeist alle anderen Substanzen zu einer Einheit zusammen, und wieder realisiert der Mensch den idealen Inhalt, den er in der Stufenfolge Philosophie, Religion und Kunst sich aneignet, in der Sittlichkeit, die eben darum Erscheinung des absoluten Geistes ist wie in dem Systeme der Ethik gezeigt wurde. *Hegel,* der dies sowie die richtige Reihenfolge jener Formen verkannt hat, kann darum auch nicht einsehen, dass das Geistesleben eine neue Schöpfung, eine Umschaffung des Universums aus dem Idealen ist; darum kennt er auch keine lebensschöpferische Weisheit, sondern nur eine, welche der Eule der Abenddämmerung gleicht. Das Ziel Gottes, Geist in einem Geisterreiche zu sein, dessen Glieder frei im Urgeiste leben, wird so erreicht, dass der kreatürliche Geist in seiner Entwicklung die vier Stufen des wesenhaften, vitalen, psychischen und reinen Geistes durchläuft. Diese vier Perioden, Offenbarungen der vier Substanzen in Gott, erscheinen auch gleichzeitig in den Rassen, Temperamenten u. s. w., weil ja der Einzelne auch wieder Mikrokosmus ist. Nicht nur wie bisher in dem ewigen, ferner in dem zeitlichen, sondern auch in seinem zeitlich-ewigen Universum ist Gott zu betrachten, der nur als die geistige Einheit dieser drei Welten das Absolute oder Gott schlechthin, d. h. der unendliche Geistesorganismus ist, den wir nicht nur Welt, sondern Weltall nennen. Das zugleich zeitlich und ewig Sein des Universums ist für den Einzelnen so zu denken, dass in der tellurischen Welt er durch Negation seiner Naturbasis als sein Ziel das erreicht, was in der ewigen er auf ursprüngliche Weise ewig ist, was durch eine richtige Einsicht in den Grund- und Zweck-Begriff erklärlich wird, für das Ganze aber so, dass wenn auf dem einen Planeten der Geist noch auf der Wesen-Stufe steht, er auf dem anderen schon die vitale erreicht hat u. s. w. Vermöge dieses grossen Gesetzes der Einheit der Koexistenz und Succession aller Dinge im Absoluten wird der Urzweck der Schöpfung, dass Gott Allgeist eines Systems relativ unendlicher Henaden sei, erreicht. Die Einsicht darein ist nicht eine quietistische Weisheit, wie die bisherige germanische Philosophie, sondern eine Verbindung mit der antiken Urweisheit, und lässt den Kultus Gottes mit dem Kultus der Industrie, Humanität, der Wissenschaft und des

Schönen zusammenfallen. Sie ist der schlechthinnige Ideal-Realismus, denn die ewige Welt ist das schlechthinnige Ideale, die zeitliche das schlechthinnige Reale, die zeitlich-ewige beides. Im Jahre 1851 begann *Wirth* eine Zeitschrift unter dem Titel Philosophische Studien, die er indess bald aufgab, um als eifriger Mitarbeiter, was er immer gewesen war, später als Mitherausgeber an der Fichte-Ulricischen Zeitschrift zu wirken. Unter den Aufsätzen in der letzteren sind namentlich die über die Unsterblichkeit zu erwähnen (1847), in den Studien wieder der Aufsatz über die Reform der Philosophie in dialektischer Beziehung, wo er als das, was die Philosophie vor allen anderen Wissenschaften voraus hat, die Lehre vom Wissen an sich und seine Methode oder die Wissenschaftslehre (Dialektik) angiebt, und nun zeigt, wie es vor allem darauf ankomme, zu der induktiven oder Begriffe bildenden, weiter der deduktiven oder aus Ideen ableitenden Erkenntnis noch eine produktive oder Ideale verwirklichende hinzuzufügen. Weder der Empirismus, der über die erstere, noch *Hegel*, der über die zweite nicht hinauskomme, entspreche dieser Forderung. Es handle sich also darum, den Realismus des ersteren mit dem Idealismus des letzteren zu vereinigen. Nicht nur er selbst, sondern u. a. *H. Schwarz* sehen in *Wirths* Lehre diese Aufgabe gelöst.

4. Während *Rothe* und *Wirth* ihre Verschmelzung Schleiermacherscher und Hegelscher Ideen mehr auf das Gebiet der spekulativen Theologie und Ethik beschränken, versucht eine solche in den Grundprinzipien *Leopold George* (geboren in Berlin 1811, lange Zeit daselbst Privatdozent, starb am 24. Mai 1873 als Professor der Philosophie in Greifswald). Eifriger Zuhörer beider grossen Meister, dabei *Schleiermacher*, den er persönlich sehr verehrte, als glänzender Dozent und ebenso in der architektonischen Darstellung mehr sich annähernd, hatte *George* zuerst durch eine Schrift über alttestamentliche Feste und seinen höchst geistreichen Versuch über Mythus und Sage (Berlin 1837) sich bekannt gemacht, und einen anhänglichen Hörerkreis um sich gesammelt. Dann gab er heraus Princip und Methode der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher (Berlin 1842), an das sich das System der Metaphysik (Berlin 1844) enge anschliesst, da in dem ersteren Werk, nachdem das Prinzip und die Methode der Philosophie ausführlich besprochen worden, ihr System in einem kurzen Überblick dargelegt wird, dessen weitere Ausführung das System der Metaphysik giebt. Nach diesen beiden Schriften, welche lange nicht die Beachtung gefunden haben, die sie verdienten, trat *George* als Schriftsteller im psychologischen Gebiete auf. Die fünf Sinne u. s. w. (Berlin 1846)

wollen die Theorie der Sinnesempfindungen zur Basis der Psychologie machen, und sie zugleich dadurch vereinfachen, dass alle Reize auf die Sinnesorgane auf langsamere und schnellere Bewegungen reduziert werden, wodurch u. a. auch die sogenannten Metastasen der Sinnesempfindungen erklärlich werden sollen, indem der fünfte Sinn, der durch die langsamsten und schnellsten Bewegungen (durch Stoss und Wärme) affiziert wird und also alle befasst, anstatt der übrigen fungiert. So anziehend die kleine Schrift ist, wie alles, was aus *Georges* Feder kommt, so kann sie sich doch weder an Originalität noch an Bedeutung mit jenen beiden messen, deren Inhaltsangabe hier vereinigt wird. Die gleich hohe Bedeutung beider Meister, und dabei der diametrale Gegensatz ihrer Lehren, den er nicht müde wird in immer neuen, höchst schlagenden Antithesen sichtbar zu machen, lässt ihn nach dem gemeinschaftlichen Boden suchen, auf dem sich solcher Gegensatz zeigen konnte. *George* findet ihn darin, dass beide zum Prinzip ein Abstraktum, das Sein, gemacht haben. Bei allem sonstigen Gegensatz, indem dem einen das Sein das allgemeinste Subjekt, dem anderen das allgemeinste Prädikat ist u. s. w., verfallen sie gleich sehr den Angriffen des Skeptizismus, denen sich die Philosophie nur dann entziehen kann, wenn sie wirklich alle Voraussetzungen fallen lässt und mit dem anfängt, was selbst der Skeptizismus nie bezweifelt, dem Nichts. Eine vom Nichts ausgehende Philosophie ist ein wirkliches dem aus Nichts schaffenden Gotte Nach-Denken, ein Nach-Denken, das ebenso frei und schöpferisch ist, wie das Thun, dem es nachgeht. Der weitere Fortschritt von dem Nichts geschieht durch die spekulative Methode. Was nun diese betrifft, so haben *Hegel* und *Schleiermacher* den Gegensatz des analytischen und synthetischen (induktiven und deduktiven) Verfahrens überwunden, sie befolgen, nach *Schleiermachers* Terminologie, das kombinatorische Verfahren; aber unter sich bilden ihre Methoden den Gegensatz, den *Schleiermacher* innerhalb des Kombinierens als den des heuristischen und architektonischen fixiert hatte. Ihm selbst fällt das letztere als seine exklusive Virtuosität zu, wie *Hegels* Meisterschaft darin besteht, die fehlenden ergänzenden Begriffe aufzusuchen. Die Willkür, die man sowohl *Hegels* Übergehen zum Gegenteil als *Schleiermachers* Vierteilungen vorwerfen kann, und die sich bei beiden nur verbirgt, wo der eine auch architektonisch, der andere auch heuristisch denkt, verschwindet, wenn mit Bewusstsein, was der leitende Gesichtspunkt ihrer Methoden war, verbunden wird. Hält man mit *Hegel* fest, dass Gegensätze eine Vermittelung fordern, lässt aber den Gegensatz nicht als einen blossen Schein gelten, so muss man dazu kommen die beiden Entgegengesetzten durch ihre Indifferenz, die ihrerseits nicht ohne einen Gegensatz zu denken ist, zu trennen;

d. h. man wird das Schleiermachersche Schema der sich kreuzenden Linien anwenden und überall, anstatt eines, zwei Gegensätze haben, in denen jedes, wenngleich in verschiedener Weise, dreien entgegengesetzt ist. Denkt man sich nun zwei solcher Gegensätze, *a* und *b*, *c* und *d*, unter einander gesetzt, so dass jedes das Vierteil eines grösseren Quadrates bildet, und setzt dann zu den beiden entgegengesetzten *a* und *b* als die von ihnen postulierte Vermittelung das Quadrat *t*, zu *c* und *d* dagegen *u*, und bedenkt weiter, dass die unter einander stehenden *a* und *c* auch eine Vermittelung *(v)* fordern, ebenso aber die unter einander stehenden *b* und *d* auch eine *(w)*, endlich aber dass *t* und *u* ebenso wie *v* und *w* auf eine für beide giltige Vermittelung *(z)*, das noch fehlende Eckquadrat, hinweisen, so ergiebt sich ein nicht triadisches, sondern enneadisches Schema, das vor dem Hegelschen und Schleiermacherschen dies voraus hat, dass es hier zu einer wirklichen Schlussvermittelung kommt, welche jenen beiden abgeht. Man kann deswegen von ihnen sagen: sie haben Methode, aber kein System; denn zu diesem kommt man nur, wo die Methode (Anfang und) ein Ziel hat. Nicht zufällig ist mit diesem Mangel verbunden, dass beide Philosophen in ihrem System keinen Platz für das wahre Absolute oder Gott haben, den *Hegel* in einseitiger Immanenz in der Welt aufgehen lässt, *Schleiermacher* in einseitiger Transscendenz jenseits der Wissenschaft setzt, die dadurch bei ihm ganz wie bei *Hegel* zur blossen Weltweisheit wird. Zuerst also ergiebt sich ein kleines System von Kategorieen, indem die beiden Gegensätze Nichts und Sein im Werden, Entstehen und Vergehen im Dasein, die beiden ersten Glieder der beiden Gegensätze im Anfang, die beiden zweiten im Bestehen, endlich aber die vier Vermittelungen, und also alle jene Gedankenbestimmungen in der Ewigkeit sich vereinigen, dem ersten Prädikate Gottes, während der Welt Anfang und Bestehen, Werden und Dasein, nicht aber Ewigkeit zukommt. Nennt man die ganze Enneade, indem man in Ermangelung eines anderen Ausdrucks einen und denselben in zweifachem Sinne nimmt, Sein, so gelangt man durch dasselbe schöpferische Denken, das vom Nichts zum Sein (im engeren Sinne) geführt hatte, zu dem Gegensatz des Seins (im weiteren Sinne). Dies ist die Quantität, innerhalb deren die beiden Gegensätze Vielheit und Einheit, Ganzes und Teil die (Horizontal-) Vermittelungen Zahl und Quantum, und die (Vertikal-) Verbindungen Grad und Mass geben. Das Schlussglied bildet Totalität, die wiederum die Welt nicht ist, weil in ihr Grad und Mass, Zahl und Quantum auseinander sind. Die Vermittelung des Seins mit der Quantität giebt die Qualität, mit der die dritte Enneade gegeben ist. Mannigfaltigkeit, Einfachheit und Übergang, unter ihnen Etwas, Anderssein und Bestimmtheit, endlich Unterschied,

Identität und Vermittelung geben in der letzten Gedankenbestimmung die Daten an die Hand, wie man sich vor Pantheismus und Deismus rettet, indem man Identität und Unterschied Gottes und der Welt, Übergang von ihr zu ihm, und doch Bestimmtheit beider denkt, und Gott als einen Herrscher fasst, der sich bestimmen lässt u. s. w. Übrigens ist das System der Qualität für die Methode besonders wichtig: Methoden, die nur Unterschied oder nur Übergang statuieren, sind notwendig einseitig. Der Gegensatz von Sein und Quantität forderte ausser der Vermittelung in der Qualität nach dem methodologischen Schema einen zweiten Gegensatz (von *c* und *d*), der jenen kreuzte. Dies giebt die beiden Systeme Wesen und Erscheinung, des qualitativen Seins und der qualitativen Quantität, die sich natürlich als jenen drei analoge Enneaden gestalten. Position, Negation und Verhältnis, Attraktion, Repulsion und Indifferenz, Inhärenz, Accidenz und Substanz bilden die erste; Äusseres, Inneres und Erscheinen, Inhalt, Form und Existenz, Ding, Eigenschaft und Realität die zweite. Dass sie selbst wieder in einer neuen Enneade, dem System der Wirklichkeit, vermittelt werden, das sich in Möglichkeit, Notwendigkeit und Wechselwirkung, Kausalität, Zufälligkeit und Wirkliches, Grund, Bedingung und Selbständigkeit auseinanderlegt, entspricht dem Rhythmus der Methode. Ebenso dass sich das System des Seins und Wesens zu dem der Subjektivität (mit Spontaneität, Rezeptivität und Thätigkeit, Thun, Leiden und Zustand, Kraft, Widerstand und Macht), dagegen das System der Quantität und der Erscheinung zur Objektivität (An und für sich, Zusammenhang und Relativität, Allgemeines, Besonderes und Einzelnes, Unendliches, Endliches und Absolutes) verbinden. Das Schlussglied bildet der Geist, gleichfalls ein enneadisches System, nur dass hier eine Neunheit von Enneaden uns begegnet: sehr begreiflich, da hier alles zusammengefasst wird, was bisher entwickelt wurde. Demgemäss werden alle ersten Glieder (nach dem Grundschema die Glieder *a)*, Nichts, Vielheit, Mannigfaltigkeit u. s. w., in dem hinzugefügten Ideellen, alle zweiten Glieder (*b*, d. h. Sein, Einheit, Einfachheit u. s. w.) in dem hinzukommenden Reellen, alle dritten Glieder (*t*, Werden, Zahl, Übergang u. s. w.) zum Begriff, alle vierten (*c*, Entstehen, Ganzes, Etwas u. s. w.) zur Abstraktion, alle fünften (*d*, Vergehen, Teil, Anderssein u. s. w.) zur Konkretion, alle sechsten (*u*, Dasein, Quantum, Bestimmtheit u. s. w.) zur Idee, alle siebenten (*v*, Anfang, Grad, Unterschied u. s. w.) zur Transscendenz, alle achten (*w*, Bestehen, Mass, Identität u. s. w.) zur Immanenz, endlich alle neunten oder Schlusskategorieen (*z*, Ewigkeit, Totalität, Vermittelung u. s. w.) zum göttlichen Geiste zusammengeschlossen, mit dem man den höchsten metaphysischen Ausdruck für

Gott gewonnen hat. Begriff und Idee, Immanenz und Transscendenz bilden hier keinen Gegensatz mehr. Weil der Geist Inbegriff aller dieser Kategorieen ist, deswegen ist alles, was aus dem Geiste hervorgeht, ihnen unterworfen. Darum auch das Denken; und die Psychologie wird in dem Teile, wo sie das Denken betrachtet, auch zu zeigen haben, warum dasselbe an diese bestimmten Regeln gebunden ist. Deshalb konnte *Kant* einige Kategorieen aus der Reflexion auf die Urteile ableiten: diejenigen nämlich, an die das urteilende Denken gebunden ist, die des Seins, der Quantität und Wirklichkeit. *Hegel* nahm einen höheren Standpunkt ein; seine mangelhafte Methode aber machte es ihm unmöglich, namentlich die Schlusskategorieen richtig zu fassen. Zehn Jahre nach seiner Metaphysik veröffentlichte *George* sein Lehrbuch der Psychologie (Berlin 1854), gewidmet den Manen *Schleiermachers*, dessen Vorlesungen über Psychologie er acht Jahre später nach einem von ihm selbst nachgeschriebenen Kollegienhefte herausgegeben hat. Die Einleitung (p. 1—35) erörtert die Begriffe des Organisiert-, Lebendig- und Beseeltsein und kommt zu dem Resultat, dass von Leben und eben darum von Seele nur beim Tier die Rede sein könne, das gewissermassen das Vegetabilische und Krystallinische in sich vereinige und es vermöge des Nervensystems allein zu jener centralen Innerlichkeit bringe, die wir selbst, und die in der Wechselwirkung mit der Aussenwelt zu dem wird, was wir Seele nennen. Da nun diese Wechselwirkung zunächst vermittelt ist durch die sensibeln Nervenfasern, so betrachtet der erste Teil (p. 36—221) die sinnliche Seele, d. h. die Seele in ihrem Bedingtsein durch Sinneswahrnehmungen. Wie in der Schrift über die Sinne wird auch hier die den Empfindungsnerven mitgeteilte schwingende Bewegung als das Gemeinsame bei allen Sinnesempfindungen angenommen, der fünfte Sinn, das Gefühl, von den anderen abgesondert, in diesen vier aber durch sich kreuzenden Gegensatz (Fern und Nah, Dauer und Wechsel) ein System nachgewiesen. Da die sinnliche Wahrnehmung nicht die Reize der Aussenwelt allein, sondern die Reaktion des Empfindenden dagegen mitempfindet, so sind in ihr zwei Funktionen zu unterscheiden: Perzeption der Veränderungen der Aussenwelt, d. h. Wahrnehmung im engeren Sinn, und Perzeption der eigenen Reaktion, d. h. Affekt (Lust und Unlust). In beiden werden abermals nach sich kreuzenden Gegensätzen vier Momente unterschieden: dort Wachsamkeit, Aufmerksamkeit, Auffassung, Empfindung; hier Freude, Hoffnung, Reiz, Befriedigung und ihre Gegensätze. Sie werden mit den vier Sinnen parallelisiert und ihr Prävalieren in krankhaften Erscheinungen nachgewiesen, so die Aufmerksamkeit im Schlafwandeln, die Empfindung im Traum u. s. w. Dieselbe Vierzahl wiederholt sich dann in den Temperamenten, ferner

als Momente der Individualität, des Instinktes, des Genies. Diese Parallelen erinnern oft an *Steffens*, und dort, wo auf die Tiere hingewiesen wird, an *Oken*. An den letzteren auch darin, dass *George* durchaus den Menschen nicht so von den übrigen Tieren geschieden haben will, wie es meistens geschieht. Da es bei der Betrachtung der Sinnesempfindungen, namentlich dort, wo nachgewiesen wird, dass sehr vieles, was man für einen leiblichen Vorgang hält, ein psychischer ist, nicht zu vermeiden ist, dass an bewusste Vorgänge erinnert wird, so schärft *George* wiederholt ein, dass dies Antezipationen seien. Durch die Sinneswahrnehmungen allein kommt das Subjekt durchaus nicht dazu, die Aussenwelt von sich zu unterscheiden; denn die sensiblen Nerven leiten ihm nur eine successive Reihe von Empfindungen zu, die, weil sie noch nicht räumlich geordnet sind, ein Chaos bleiben. Dies macht den Unterschied aus zwischen der sinnlichen und der bewussten Seele, die im zweiten Teile (p. 222—399) betrachtet wird. Die Thatsache, dass die Stelle, wo der sensible Nerv gereizt wird, keinen Unterschied für die Empfindung macht, beweist, dass das Organ des Empfindens nicht zum Lokalisieren oder Ortsanweisen ausreicht. Dann aber ist es auch unmöglich, aus den Wahrnehmungen das Bewusstsein abzuleiten, das voraussetzt, dass wir uns hier-, die Gegenstände dorthin setzen, uns von ihnen unterscheiden; die Empfindung bringt sie uns gerade nahe, d. h. lässt den Unterschied verschwinden. Das Organ zu diesem Unterscheiden sind die motorischen Nervenfasern, die darum für alle Formen des Bewusstseins, darum auch für das Denken dasselbe sind, was die sensiblen für die Wahrnehmung. Dass die Entwicklung der einzelnen Momente des Bewusstseins eine Neunzahl ergiebt, ist bei dem, was oben von der Methode gesagt worden, erklärlich. Die unmittelbare Gewissheit, dass unser Wollen Bewegungen hervorbringt, lässt uns eine Grenze setzen zwischen dem, worin die Bewegung widerstandslos vor sich geht, und dem, wo sie Widerstand findet. Damit ist zuerst Selbstbewusstsein und objektives Bewusstsein gesetzt. Durch die Verbindung beider, die Reflexion, geschieht es, dass manches, was das Selbstbewusstsein zuerst sich selber zurechnete, zur Aussenwelt geschlagen wird. So lässt der Widerstand, den unsere Gelenke unserem Wollen entgegenstellen, uns allmählich dazu kommen, auch unseren Leib von unserem Selbst als ein Äusseres zu unterscheiden. Darum ist das reflektierte Ich ein anderes als das des kleinen Kindes. An den in der Reflexion vermittelten Gegensatz des subjektiven und objektiven Bewusstseins schliesst sich der des kombinierenden Verstandes und der sondernden, das Einzelne fixierenden Einbildungskraft, welche beide sich im Gedächtnis vereinigen. Durch dieses wird in das bisher erlangte System von Ortspunkten das zeitliche Moment

hineingebracht; und indem die Kontinuität des Bewusstseins dem Fluss der Wahrnehmungen Halt giebt, reproduziert das Gedächtnis nicht, wie man meint, Spuren der Empfindungen, sondern Kombinationen, zu denen die Empfindungen Veranlassung gegeben hatten. Die Wechselwirkung von Reflexion und Gedächtnis giebt Veranlassung zu zwei neuen Bewusstseinsformen: die Reflexionen, festgehalten vom Gedächtnis, werden zur Vorstellung; das Gedächtnis giebt Stoff zu neuen Reflexionen, und erzeugt so die Anschauung. In jener kooperiert Selbstbewusstsein und Verstand, in dieser objektives Bewusstsein und Einbildungskraft. Alle bisher betrachteten Momente des Bewusstseins gehören so enge zusammen und bilden in ihrer Wechselbeziehung eine so geschlossene Einheit, dass es wesentlich ist, auch diese in einem bestimmten Begriff aufzufassen. Dieser Begriff ist das Denken, unter dem also das Bewusstsein als Resultat oder das vollendete Bewusstsein zu verstehen ist, das eben darum, während die ersten Anfänge des Bewusstseins aus den noch unbewussten Bewegungen hervorgingen, Herr ist der Bewegungen des eigenen Leibes, und durch sie aller übrigen. An die hier angegebenen Punkte schliessen sich dann, oft wie Exkurse, sehr interessante weitere Auseinandersetzungen an, aus denen signalisiert werden können: bei Gelegenheit des objektiven Bewusstseins wird die Verbindung des Empfindens mit der Bewegung genau erörtert, durch welche das Empfinden zum Betasten wird (auch das Ohr tastet, wo es horcht); bei Gelegenheit der Vorstellung werden die Nachbilder und komplementären Farben nicht physiologisch, sondern psychologisch erklärt, und wird die Sprache in Betracht gezogen. Bei der Anschauung kommt die Kunst, beim Denken der Unterschied des Menschen vom [gleichfalls denkenden] Tiere und Irrenden zur Sprache. Ein Anhang betrachtet das kranke Bewusstsein. — Der dritte Teil (p. 400 bis 588) betrachtet die Vernunft oder die wissende Seele, die als solche das Wahrnehmen und Denken zu gleich wesentlichen Vorbedingungen hat. In diesem Teile tritt der enneadische Rhythmus noch mehr hervor als im zweiten, indem jeder der neun Abschnitte neungliedrig sich gestaltet. Hätte *George* selbst, was hier geschehen wird, zugleich mit den drei ersten Abschnitten dieses Teiles seine Logik der Welt vorgelegt, so hätte sein späteres Werk, die Logik als Wissenschaftslehre (Berlin 1868), manche Ausstellung, die damals an ihm gemacht worden ist, nicht erfahren. Selbst einem, der bei ihrem Erscheinen *Georges* Psychologie gelesen hatte, konnte es passieren, dass wenn er vierzehn Jahre später in der Einleitung zur Logik die Behauptung, dass das bewusste Denken die motorischen Nerven zum Organ habe, wie eine selbstverständliche ausgesprochen fand, ihm nicht mehr präsent war, wie *George* dies motiviert, und dass ihn der

Einwand, dann müssten auch die Tiere denken, nicht schreckt. Dann aber hat *George* in derselben Einleitung solchen, die nur Einleitungen lesen (und deren giebt es bekanntlich viele) nahe gelegt, bei ihm eine Modifikation seines frühern Standpunktes zu vermuten, von der er weit entfernt ist. Wenn er nämlich die von *Fichte* begonnene Richtung von *Hegel* vollendet sein lässt, dagegen von dem anderen Wege sagt, dass ihn „*Schleiermacher* vorgezeichnet, *Trendelenburg* durchgeführt" habe, so muss man freilich vermuten, dass er nicht mehr wie früher *Hegel* und *Schleiermacher*, sondern *Hegel* und den durchgeführten *Schleiermacher* vermitteln werde. Davon ist aber *George* weit entfernt. Er leugnet, dass aus der Bewegung Raum und Zeit oder die Kategorieen abzuleiten seien, er leugnet, dass die Bewegung im Sein dieselbe sei, wie was *Trendelenburg* im Denken so nenne, kurz er leugnet, worin *Trendelenburgs* Lehre besteht (vgl. § 347, 7). Wozu also jene Anerkennung, die nur verbirgt, was *George* doch ausspricht: er stehe gerade da, wo vor sechs und zwanzig Jahren? Dass namentlich zwischen der Psychologie und Logik kein Unterschied des Standpunktes stattfindet, wird man sogleich sehen, wenn man nur die Inhaltsverzeichnisse beider Bücher vergleicht: Nicht nur decken die drei Hauptüberschriften in der Logik: I. der Glaube (p. 48—219), II. die Erkenntnis (p. 220—481), III. das Wissen (p. 482—662) die der drei ersten Abschnitte in der Lehre von der Vernunft, sondern in jedem von ihnen sind die je neun Überschriften ganz dieselben; denn dass in der Logik Experiment steht, wo in der Psychologie Versuch stand, wird man doch nicht eine Änderung nennen. Nur in der Verbindung mit der sinnlichen Wahrnehmung wird das Denken zum Wissen. Das Nacheinander von Empfindungen, das jene lieferte, wird durch das Denken in das Nebeneinander von Objekten umgesetzt, und diesen werden als ihrem Grunde die Empfindungen (blau, süss u. s. w.) als Eigenschaften beigelegt. Darum ist jede Theorie vom Wisssen einseitig, die es bloss auf das Wahrnehmen oder nur auf das Denken reduziert. Die erste Stufe des Wissens ist I. der Glaube, die Hingabe an das Wahrgenommene, verbunden mit der Sicherheit, dass das Denken dem Gegenstande entspricht. Beginnend mit der Meinung, durch die wir den einzelnen Gegenstand für sich nehmen, geht er im Vertrauen dazu über, die Einheit und Selbigkeit des Gegenstandes in allen seinen Veränderungen festzuhalten, und schliesst beide in der Gewissheit zusammen, welche die Entwicklung des Objektes, darum ein Allgemeines (dessen Realität nur der Atomismus leugnet) zum Gegenstande hat. Während in diesen drei Momenten der Glaube nur auf das Thatsächliche geht, entwickelt er sich durch die Vermutung, die den Grund und die Wahrscheinlichkeit, welche die bedingenden Um-

stände ins Auge fasst, zur Überzeugung, die das Gesetz der Erscheinungen besitzt. Trotz der Befriedigung, welche die Überzeugung gewährt, schliesst sich doch an sie vermöge des Wechselspiels von Gewissheit und Überzeugung ein Verlangen nach dem Zusammenhange der Gesetze. Die Ahnung dieses Zusammenhanges, durch den (kritischen) Zweifel ergänzt, führt zur Wahrheit. Wiederholte sich in der ersteren Meinung und Vermutung, in dem zweiten Vertrauen und Wahrscheinlichkeit in höherer Potenz, so sind in der Wahrheit alle Momente des Glaubens vereinigt und Wahrheit und Glaube wechselseitig an einander gebunden; denn Wahrheit ist Gewissheit und Überzeugung von der Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein. Eben darum ist der höchste Gegenstand des Glaubens, Gott, die höchste Einheit des Seins und Denkens, also die höchste Wahrheit. Wie Wahrheit Sache des Glaubens ist, so Klarheit die des Erkennens. Ehe die Logik zu diesem übergeht, werden ganz wie in der Psychologie die verschiedenen Formen der Unwahrheit, Irrtum, Wahn, Aberglaube, Unglaube betrachtet. Die Lehre von der (II, Erkenntnis hebt zuerst den Gegensatz zum Glauben hervor, indem hier das Denken das erste, die Wahrnehmung das Sekundäre ist, und geht dann zu der Subjekt- und weiter der Prädikatvorstellung über. Für die Bildung beider bildet den Ausgangspunkt, dass sich das Ich als Subjekt von Veränderungen weiss; dabei ist für die Subjektbildung der Satz der Identität, für die Beilegung der Prädikate der Satz des Widerspruchs massgebend, die beide also nicht Kriterien der Wahrheit, wohl aber der Klarheit sind. Dabei muss man aber nicht die Klarheit als dem Inhalte gleichgiltige Form ansehen, wie die formale Logik thut. Eben darum beherrschen jene beiden Prinzipien die Bildung des Urteils, das in seiner Vollendung die Prädikate als Wechselbestimmungen der Subjekte erkennt, und darum analytisch und synthetisch zugleich ist. Je nachdem der Prozess der Urteilsbildung zu den Subjekten die ihnen entsprechenden Prädikate aufsucht oder umgekehrt, ist er Induktion oder Deduktion. Bei der ersteren wird entschieden dem entgegengetreten, dass das induktive Verfahren nur im empirischen Gebiete Anwendung finde, in der Abstraktion bestehe und zu unwirklichen Abstraktionen führe. In der Mathematik kommt man durch Induktion vom Quadrat, Rechteck u. s. w. zum Parallelogramm überhaupt, das im Rhomboid wirklich existiert, wie überall der primitive Keim das Allgemeine als real zeigt. Das Deduktionsverfahren fällt mit der Einteilung zusammen, die, wenn sie wissenschaftlich sein soll, auf dem positiven Gegensatz sich fordernder Glieder beruht, und eine Gliederung ergiebt, welche die Hegelsche und Schleiermachersche vereinigt. Nachdem von dem gewonnenen Punkte aus die gewöhnliche Einteilung der

Urteile kritisiert, und wie früher dem induktiven Verfahren das *principium rationis sufficientis*, so dem deduktiven das *principium exclusi tertii* zugewiesen worden, geht die Untersuchung zum Begriff über. Dieser oder die Definition ist das Produkt des Induktions- und Deduktionsprozesses, unterliegt also gleichfalls den eben genannten Denkgesetzen; nur dass, weil in ihm als dem Produkte des Urteils Subjekt und Prädikat eins werden, die beiden zuvor genannten ebenso zu ihrem Rechte kommen. Der Übergang vom Urteil zum Begriff führt zum Prinzip; der Weg vom Begriff zum Urteil giebt die Methode. In jenem ist die Wechselwirkung der erkannten Subjektvorstellung und der vergleichenden Induktion, in dieser die Deduktion der richtigen Prädikate das Wesentliche. Eine Kritik der verschiedenen Methoden, bei der *Trendelenburgs* Verdienste um die syllogistische, *Schleiermachers* um die heuristische und architektonische, *Hegels* um die dialektische anerkannt werden, vergleicht mit ihnen allen die eigene spekulative neungliedrige. Das Resultat der Methode, und darum der ganzen Erkenntnis ist das System. Da in diesem jeder Begriff seine Stelle hat, so ist das Maximum von Klarheit erreicht und die Möglichkeit einer Verständigung mit allen gegeben. — Glaube und Erkenntnis, Wahrheit und Klarheit sind die gleich notwendigen Faktoren des (III.) Wissens. Sie sind sich koordiniert, weil beide die Elemente der Wahrnehmung und des Denkens in sich vereinigen. Entdeckung (Erfindung) und Beobachtung, in denen sich die je ersten Momente des Glaubens und Erkennens vermitteln, geben in ihrer Verbindung die Erfahrung (∽ Gewissheit, Urteil); Hypothese und Analogie sind die Faktoren, die sich zum Experiment (∽ Überzeugung, Begriff) verbinden, das gar nicht auf das Gebiet der Naturwissenschaften zu beschränken ist, sondern in der Mathematik, Pädagogik, Didaktik, Philosophie u. s. w. eine sehr wichtige Rolle spielt. Erfahrung und Experiment sind in allen Wissenschaften die Säulen, auf denen ihr Fortschritt beruht. Er verwirklicht sich durch die das Prinzip ahnende Theorie und die kritische, methodische Praxis, und führt endlich zum philosophischen oder spekulativen Wissen. Dieses, und ebenso die Philosophie, steht eben darum nicht dem übrigen Wissen (und Wissenschaften) gegenüber, sondern, indem sie auf ihnen ruht, über ihnen. Sie nimmt von allen auf, was bereits auf Prinzipien reduziert und Wissen geworden ist. Mit einer encyklopädischen Übersicht der verschiedenen Wissenschaften und ihres Verhältnisses zu den Teilen des philosophischen Systems schliesst *Georges* Logik, die wir hiermit verlassen, um noch zu referieren, was in dem Lehrbuch der Psychologie, nachdem der Glaube, die Erkenntnis und das Wissen abgehandelt worden, zur Sprache kommt. In (wie der Rhythmus der

Methode es verlangt) sechs Abschnitten werden die Hauptformen des praktischen Geistes abgehandelt; auch in enneadischer Gliederung, nur dass hier die einzelnen Momente nicht ausführlich erörtert, sondern mehr nur aufgezählt werden. In der (IV.) Neigung werden Interesse, Hingebung, Zuneigung, Achtung, Wertschätzung, Innigkeit, Hochachtung, Anhänglichkeit, Liebe; beim (V.) Begehren Bedürfnis, Suchen, Verlangen, Trachten, Anstrengung, Wunsch, Sehnsucht, Streben, Begierde unterschieden; unter (VI.) Wille kommt Wahl, Überlegung, Eifer, Besonnenheit, Beharrlichkeit, Ernst, Entschluss, Plan, Beschluss zur Sprache, und werden zugleich die Formen des verkehrten Willens, Sucht, Leidenschaft u. s. w. berücksichtigt. (VII.) Persönlichkeit steht als Überschrift über Offenheit, Teilnahme, Gemüt, Zuverlässigkeit, Festigkeit, Herz, Mut, Treue, Charakter. (VIII.) Das Handeln befasst Aneignung, Gestaltung, Belehrung, Produktion, Organisation, Übung, Genuss, Herrschaft, Glückseligkeit. Dass (IX.) die göttliche Vernunft in einem Werke besprochen wird, dessen Gegenstand die Seele sein sollte, scheint *George* selbst einer Entschuldigung bedürftig. Er findet sie darin, dass Gott der Welt (auch) immanent; er weist nach, wie alle Prädikate, welche der Seele beigelegt waren, im eminenten Grade Gott zukommen, und schliesst, nachdem er die Gemeinschaft mit Gott besprochen hat, damit, „dass die Persönlichkeit nur auf eine wahre Fortdauer rechnen könne, in wiefern sie versöhnt ist mit dem ewigen Gott".

5. *Schleiermacher* war aber nicht der einzige Antagonist *Hegels*, den man anfing als einen ihm ebenbürtigen Philosophen anzusehen. Als einer der ersten, der dies hinsichtlich *Herbarts* behauptete, muss *Heinrich Moritz Chalybaeus* genannt werden. Geboren am 3. Juli 1796, hatte er sich als Lehrer an der Kreuzschule in Dresden durch seine später oft aufgelegte Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel (Dresden 1837) bekannt gemacht, und ward im Jahre 1839 als Professor nach Kiel gerufen, was er, mit einer kurzen Unterbrechung, bis an seinen Tod, 2. Sept. 1862, geblieben ist. Von seinen übrigen in Kiel verfassten Schriften sind zu nennen: Phänomenologische Blätter (Kiel 1841), Die moderne Sophistik (Kiel 1843), Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre (Kiel 1846), System der speculativen Ethik (2 Bde., Leipzig 1850), Philosophie und Christenthum (Kiel 1853), Fundamentalphilosophie (Kiel 1861). Als in seiner ersten Schrift *Chalybäus* der idealistischen, von *Kant, Fichte, Schelling* und *Hegel* vertretenen Einseitigkeit als ergänzende den Realismus *Herbarts* entgegenstellte, sah man darin die Ankündigung eines diese Einseitigkeiten vermittelnden Systems. Zwar verwahrt er sich in der

Vorrede zur zweiten Auflage gegen ein solches Verständnis; wenn er aber bei dieser Gelegenheit zu verstehen giebt, man hätte mit mehr Recht als zu *Krause* und *Suabedissen* ihn zu *Hillebrandt* gestellt, so ist eigentlich jene Behauptung des Synkretismus zugegeben. Auch durch die folgenden Schriften fordert er sie immer wieder heraus. So in den phänomenologischen Blättern und der Wissenschaftslehre, wenn er den Gegensatz zwischen *Hegel* und *Herbart* so fasst, dass jener den antiken Objektivismus, dieser den modernen Subjektivismus einseitig repräsentiere, oder dass jenem vor dem Werden das Sein, diesem vor dem Sein das Werden verloren gehe, was damit zusammmenhänge, dass der eine nur die negative Dialektik, der andere nur die formale Logik statuiere. Pantheismus und Atomismus werden gleichfalls als die von beiden repräsentierten Einseitigkeiten angegeben und dabei stets betont, dass mit Vermeidung des letzteren der Monadismus zu seinem Rechte kommen müsse. Eben darum kleidet sich die Entwicklung auch viel öfter in eine Bekämpfung *Hegels* als *Herbarts*. Sogleich bei den Untersuchungen über Prinzip, Methode und System der Philosophie tritt dies hervor, wo *Chalybäus*, wie gleichzeitig *George*, es an *Hegel* tadelt, dass sich bei ihm nicht Prinzip und Methode zum abgeschlossenen System verbinden. Weiter aber, weil das eigentliche Prinzip der Philosophie damit gegeben ist, dass sie, wie auch ihr Name andeutet, Streben nach Weisheit (nicht bloss theoretischem Erkennen), so ist *Hegel* zu tadeln, wenn er der Philosophie die teleologische, auf das Ideal gehende oder ethische Farbe genommen hat, womit auch jene „Epimethie" der Philosophie zusammenhängt, die nicht beleben, sondern begreifen und grau in grau malen soll. *Herbart* wieder verdiene Tadel, weil er die praktische Philosophie ganz von der theoretischen getrennt habe, was zuletzt ebenso auf das blinde Handeln und unpraktische Erkennen hinausführe. Vielmehr sei es an der Zeit, dass die Philosophie auch den Prometheus zum Vorbild nehme; und dies geschieht, wenn die ethische Persönlichkeit wieder der Mittelpunkt des Weisheitsstrebens wird. Dazu aber ist nötig, dass die Wissenschaftslehre, d. h. die Grundwissenschaft, auf die sich alle Wissenschaften gründen, indem sie aus ihr ihre sie begründenden Lemmata nehmen, nicht nur logische und physikalische, sondern auch ethische Kategorieen entwickle. Es ist anzuerkennen, dass *Chalybäus* in seinem System der Wissenschaftslehre eine solche Kategorieentafel gegeben, und in dem System der Ethik gezeigt hat, wie nach dieser an die Grundwissenschaft angeknüpft werden muss. Dadurch setzt er den Leser in Stand, auch von den Partieen seines Systems sich eine Vorstellung zu machen, die er nicht ausführlich bearbeitet hat. Die Analogie liefert die Daten zu einer solchen Konstruktion. Von den drei Teilen, in denen *Chalybäus* die Wissen-

schaftslehre abgehandelt hat, führt der erste den Namen Prinziplehre. Schon hier wird angedeutet, und im späteren Verlauf, sowie in anderen Schriften, z. B. der Ethik, einem Aufsatz über subjektiven und objektiven Anfang der Philosophie in *Fichtes* Zeitschrift u. a. O. ausdrücklich ausgesprochen, dass das formale und materiale Prinzip der Philosophie sich gegenseitig bedingen, indem eine Philosophie, die sich als Weisheitsstreben erkennt, da unser Denken ein dem göttlichen Nachdenken ist, zu einem Gott führen muss, der die Wahrheit will, d. h. liebt, und also ein selbstbewusstes Subjekt ist. Die Philosophie, indem sie darauf ausgeht, durch denkende Erkenntnis die Wahrheit hervorzubringen, ist spekulative (nicht bloss theoretische) Wissenschaft, und bedarf eben darum eines vermittelnden Prozesses, der zu dem zu erreichenden Zwecke führt. Darum schliesst sich an die Prinziplehre als zweiter Teil die Vermittelungslehre, als dritter die Teleologie an. Die wichtigste Untersuchung in dem ersten Teil ist die über die Methode, wo er den beiden Extremen des Herbartschen Haltens an der formalen Logik und der Hegelschen Verachtung derselben, die zu einem endlosen Prozess führe, das systematische Bewusstsein gegenüberstellt, das sie wie alle niederen Standpunkte befasst, und darum die Fähigkeit giebt, sich auf sie zurückzuversetzen. Der zweite, ausführlichste Teil enthält in seinen drei Abschnitten (Ontologie, Logik und Erkenntnistheorie) die Grundkategorieen der spekulativen Physik, Logik und Psychologie. Dabei wiederholt sich innerhalb ihrer der Rhythmus des ganzen Systems, indem zuerst das Prinzip der Ontologie u. s. w. aufgestellt wird, das freilich, weil es bereits abgeleitet wurde, hier Prinzipat heisst, dann ihre Vermittelung und endlich ihre Vollendung und höchster Zweck zur Sprache kommt. Der wichtigste Punkt in der Ontologie ist, dass das Seiende als die ewige ätherische Materie bestimmt wird, eine Annahme, die nur dann zum Materialismus führt, wenn sie jede andere ausschliesst. Diese *materia prima* oder *pura*, die noch nicht Substanz genannt werden darf, weil nichts da ist, dem sie *substat*, thut sich nicht nur in den Erscheinungen der Welteinheit (wie Gravitation) kund, sondern ist auch Voraussetzung für den Begriff des Geistes, ja Gottes. Sie kann Seelenäther genannt werden; sie ist das zeitlich und räumlich Unendliche, indem Raum, Zeit und Zahl ihre Formen sind, die wir durch Abstraktion von ihr denken. In diesem konkret Unendlichen ist die Möglichkeit oder *conditio sine qua non* aller Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung sowie der Leiblichkeit, des Lebens und der Seele nachzuweisen, die also alle zu den ontologischen Kategorieen gehören. Wie das Element der Ontologie das Sein (die Materie) war, so das der Logik das Denken, das an das Gesetz der Identität gebunden ist — indem es unmöglich ist,

etwas, was man denkt, zugleich nicht zu denken — und sich in dem Begreifen, Urteilen und Schliessen bethätigt; hier werden die drei für die Anwendung höchst wichtigen *Canones* aufgestellt, dass das Niedere sein kann ohne das Höhere, das Höhere nicht sein kann ohne das Niedere, endlich dass niemals das Höhere aus dem Niederen (wenngleich vermittelst desselben) hervorgeht, so dass im Höchsten alles in immanenter Weise zugleich ist. In der Erkenntnistheorie, die das Verhältnis des Seins und Denkens betrachtet, tadelt es *Chalybäus*, dass die erst hier zu fassenden modalen Kategorieen bald zu ontologischen objektiviert, bald zu logischen subjektiviert seien, indem man nicht bedacht habe, dass Wissen nicht nur etwas anderes sei als Sein, sondern auch etwas anderes als Denken. Das Prinzip der Erkenntnis ist das Bewusstsein, ihre Kategorieen sind die modalen, zu denen aber die Freiheit in ihren verschiedenen Formen auch gehört, und ihre höchste Funktion das Bewähren und kritische Beurteilen. Der dritte Teil der Wissenschaftslehre, die Teleologie, ist zugleich die Begründung der Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie. Ihren Inhalt bildet das Absolute. Als solches kann die Philosophie, die ein die Wahrheit-Wollen gewesen war, nur das setzen, was selbst die absolute Wahrheit will, also einen selbstbewussten Geist. Dieses Wahrheit-Wollen ist Liebe im positiven Sinne, die nicht nur, wie die „negative" Liebe, anerkannt sein, sondern auch anerkennen will. In dieser Fassung geht die Philosophie über den Pantheismus und Atomismus wirklich hinaus, indem sie zugiebt, dass Gott alles Sein als das seinige weiss, aber auch von da weiter geht. Indem nämlich Gott die in der ewigen Materie als möglich enthaltene Welt als nichtseiend weiss, wird ihm dies Wissen zum Schöpfungsgrunde. Nicht dass er in der Schöpfung seiner bewusst würde, oder aber dass er sein Bewusstsein nur in der Welt hätte; nach wie vor weiss er sich als alleinigen Gott, freilich nicht mehr als allein. Nicht sein ewiges Wissen von dem Zweckideal, wohl aber sein Mitwissen erleidet Veränderung. Der Offenbarung von Seiten Gottes entspricht die Religion von Seiten des Menschen. In jener müssen als wesentlich verschieden Schöpfung, Erhaltung, Regierung und Vorsehung von einander gesondert werden, ohne welche Unterscheidung unter anderem das Wunder nicht richtig gefasst werden kann. In der Religion sind die Stufen der ursprünglichen Pietät sowie der verschiedenen Formen der Theologie bis zur höchsten, der Denkgläubigkeit hin zu unterscheiden, dabei stets die Extreme der sich wegwerfenden Selbstlosigkeit und des sich überhebenden Pelagianismus zu vermeiden. In dem Kultus begegnet sich Offenbarung und Religion; er selbst aber erscheint als der Weg zu dem höchsten Ziel, dem absoluten Ideal. Seine Realisation besteht darin, dass das uranfängliche Absolute, das

nie aufgehört hat, die durch das Ideal sich zum Wollen bestimmende und wirkende Machtvollkommenheit, wohl aber durch die Schöpfung aufhörte, Monotheos, Pantheos, d. h. einsamer Gott zu sein, indem alles, was es in sich war, in der Welt offenbar wird, sich mit dieser zusammenschliesst. Man kann dies so ausdrücken, dass die ewige uranfängliche Wesenstrinität Gottes, indem die ökonomische Trinität der Heilsordnung sich verwirklicht, immer mehr zur weltimmanenten Trinität gelangt. Der Gang ist dieser, dass die Ideen der Schönheit, des Rechts und des Guten sich vereinigen zu der Idee der Heiligkeit, durch deren Herrschaft der Geist Gottes als heiliger in der Gemeinde lebt. Diesem entgegenzuführen ist auch die Wissenschaft berufen, und gerade sie nicht zum kleinsten Teil. Die Fundamentalphilosophie, die *Chalybäus* kurz vor seinem Tode herausgab, versucht den Inhalt der Wissenschaftslehre kürzer und populärer darzustellen. Zum Teil hat die wissenschaftliche Schärfe dabei verloren. Als wirkliche Abweichung ist bloss anzuführen, dass in der Vermittelungslehre die Ordnung geändert, und die Logik vor die Ontologie gestellt ist. Auch das ausführliche System der Ethik gliedert sich, wie die Wissenschaftslehre, in Prinziplehre der Sittlichkeit, Phänomenologie der Sittlichkeit und System der Ethik. Dass von den drei Büchern, in denen diese drei Abschnitte abgehandelt werden, das dritte das ausführlichste ist, liegt in der Natur der Sache. In dem ersten Buche werden andere Ansichten kritisiert, mit Anknüpfung an die Wissenschaftslehre die ethische Idee gegen die ästhetische und religiöse abgegrenzt, und zuletzt der Begriff der menschlichen Persönlichkeit als unmittelbarer (eudämonischer), rechtlicher und absoluter abgeleitet, womit der Boden für die Gliederung des Systems gewonnen ist. Ehe aber dieses selbst gegeben wird, untersucht das zweite Buch den thatsächlichen Prozess der Verwirklichung der Sittlichkeit, wie derselbe durch den historisch eingetretenen Ursprung des Bösen, den die Philosophie bloss als möglich darthut, modifiziert worden ist. Die christliche Ansicht der Geschichte der Menschheit und ihr Verhältnis zu versuchten Philosophieen der Geschichte bildet darin den Schluss. In dem dritten Buche enthält, dem eben Angedeuteten gemäss, der erste Teil die Eudämonologie, die unmittelbare und natürliche Sittlichkeit, wie sie sich in den physischen und häuslichen Tugenden verwirklicht. Der zweite Teil befasst die Rechtslehre, sowohl das Personenrecht als das Recht der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Dem dritten Teil wird die religiöse Sittenlehre zugewiesen, deren Prinzip zuerst aufgestellt wird, woran sich dann die Betrachtung der christlichen Weisheit im Gemeindeleben und der Organisierung der christlichen Gemeinde anschliesst. Tief eindringende Untersuchungen

von Detailfragen, dabei eine stete Berücksichtigung vor allen *Schleiermachers*, *Hegels*, *Rothes*, *Wirths*, *Jul. Müllers* zeigen, dass religiös-ethische Fragen *Chalybäus* vor allen anderen interessierten. — Bei der unerschütterten Überzeugung, dass der eigentliche Antagonist *Herbarts* in *Schopenhauer* zu finden sei, welche dahin brachte, sie beide in dem einen § 325 dieses Grundrisses abzuhandeln, kann ein Versuch, *Hegels* und *Schopenhauers* Lehren durch Überwindung ihrer Einseitigkeiten zu widerlegen und zu verbessern, nur als Gegenstück zu dem angesehen werden, was *Chalybäus* versuchte, und muss also hier zur Sprache kommen. Dabei ist nicht zu vergessen, dass zum Gegenstück nur der Gegensatz macht, und dass die Zusammenstellung nicht die Absicht hat, den Kontrast zu verwischen. *Carl Robert Eduard von Hartmann*, der diesen jedenfalls bemerkenswerten Versuch gemacht, und dadurch erfüllt hat, was der Verfasser dieses Grundrisses schon im Jahre 1853 weissagte (s. Entw. d. deutsch. Spek. seit Kant, § 41, 3), ist nach der sehr anziehenden Autobiographie, die seine gesammelten Studien und Aufsätze (Berlin 1876) eröffnet, am 13. Februar 1842 in Berlin geboren, und hat seine Erziehung ebendaselbst empfangen, also an einem Ort und in einer Zeit, wo in der Gährung der Geister die von *Hegel* in Bewegung gesetzten Gedanken ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Ferment bildeten. *Hegels* Encyklopädie und französische Schriften des achtzehnten Jahrhunderts gehörten zu den ersten philosophischen Schriften, die er studierte. Viele sehen als entscheidend für ihn an, dass nach absolviertem Gymnasialkursus der junge Offizier vom Jahre 1859—1862 die Artillerie- und Ingenieurschule besuchte, in welcher Zeit bei dem wissenschaftlich gebildeten jungen Militär Berlins die Bewunderung *Schopenhauers* schon in Blüte stand. Er selbst bestreitet dies; wenigstens zu seinem Umgange habe keiner gehört, von dem dies richtig, und von selbst sei er im Jahre 1863 auf *Schopenhauers* Werke gestossen. Gesundheitsrücksichten liessen *v. Hartmann* im Jahre 1865 den Dienst quittieren, und er privatisiert jetzt, im Jahre 1867 zum Doktor promoviert, in Berlin. Seine Weltanschauung hat er niedergelegt in seiner Philosophie des Unbewussten (Berlin 1869), die bereits im Jahre 1867 niedergeschrieben war, und also älter ist, als die früher veröffentlichte Streitschrift über die dialektische Methode (Berlin 1868) und die später herausgekommene Schrift: Schelling's positive Philosophie u. s. w. (Berlin 1869). Dass der Pantheismus, besser Monismus genannt, die einzig wahre Weltanschauung sei, steht bei *v. Hartmann* fest; und er findet eine Bestätigung dafür darin, dass die beiden philosophischen Systeme, in denen die bisherige Entwicklung ihre Spitzen erreicht hat, das Hegelsche und das Schopenhauersche, hierin übereinstimmen. Nur

hierin; denn sonst sind sie sich so entgegengesetzt, dass sie als die eigentlichen Antagonisten anzusehen sind, die sich anfeinden müssen. Während nämlich nach dem einen nur die Idee, d. h. das Logische Realität hat, so nach dem anderen nur der alogische, ideen- und vernunftlose Wille. Hier sei es nun das grosse Verdienst *Schellings*, nicht ein System, denn das war nie seine Sache, wohl aber, worin immer seine Stärke bestand, einen Standpunkt fixiert zu haben, der über jene Einseitigkeiten hinaus ist. In seiner positiven Philosophie ist das +A reines Sein-Können, d. h. wie er selbst sagt Wille; ebenso ist von ihm das —A als reines Objekt bestimmt, d. h. als solches, das gar nicht Subjekt ist, gar nicht kann, nur Vorstellung oder Idee ist. Hätte er sich nicht durch sein Koquettieren mit der kirchlichen Orthodoxie verleiten lassen, in seinen Prinzipien schon den Keim von Personen nachzuweisen so hätte er sich jenes phantastische A^0 erspart, und wäre bei $\pm A$, als der Einheit von Willen und Vorstellung oder dem Geiste stehen geblieben, damit aber noch mehr als schon jetzt der gewesen, welcher (was übrigens auch bei anderen Wissenschaften der gewöhnliche Gang ist) zuerst in divinatorischer Genialität die Wahrheit ausgesprochen hat, die jetzt auf methodischem Wege begründet werden muss. Bei dieser Begründung ist nun ja nicht etwa an eine dialektische in *Hegels* Sinne zu denken. Dessen dialektische Methode sei ein Gewebe von Irrtümern, deren Hauptfehler in den zwei falschen Voraussetzungen eines Absoluten und der Realität des Widerspruches bestehe. (Einheit positiv Entgegengesetzter ist nicht Widerspruch). Die einzige wissenschaftliche Begründung ist vielmehr die, welche in den Naturwissenschaften und bei der Geschichte befolgt wird: ausgehend von dem Gegebenen als von dem zu Erklärenden suche man den zunächst unbekannten Erklärungsgrund. In dieser Weise will die Philosophie des Unbewussten den Hegelschen Ideepantheismus (Panlogismus) und den Schopenhauerschen Willenspantheismus vermitteln, und über den einseitigen Optimismus jenes und den Pessimismus des letzteren hinausgehen. Obgleich nun dieser Aufgabe gemäss *v. Hartmann* seine Untersuchungen so anstellt, dass von den drei Teilen, in die sie zerfallen, die zwei ersten nur die methodisch geordneten Thatsachen enthalten, welche die Annahme eines überall wirksamen Unbewussten notwendig machen, und erst der dritte zu der Metaphysik des Unbewussten (c. p. 320—678) übergeht, so ist es doch zur richtigen Würdigung seines Systems zweckmässig, zuerst gerade aus dem letzten Teil einige Sätze hervorzuheben, und zwar die, welche seine Anknüpfung an den Materialismus betreffen. Dieser werde der Philosophie so lange unüberwindlich bleiben, bis sie sich entschliesst, allen Resultaten der Naturwissenschaft Rechnung zu tragen, und den berechtigten Ausgangspunkt des Materialismus ohne

Einschränkung in sich aufzunehmen, den unerschütterlichen Satz nämlich, dass jede bewusste Thätigkeit durch normale Gehirnfunktion bedingt, und eben darum Bewusstsein ohne Gehirn unmöglich ist. Mit diesem Satze ist es sehr gut vereinbar, unbewusste Geistesthätigkeit anzunehmen, die der Gehirnfunktion wie allen anderen materiellen Vorgängen, die ihr Produkt sind, vorausgeht. Darum muss man *Schopenhauer* zugestehen, dass er den ersten Schritt dazu gethan habe, durch Aufnahme in sein System den Materialismus zu widerlegen. Seine Lehre vom (unbewussten) Willen in der Natur ist aber einseitig; indem er den Willen der Spekulation reservierte, gab er den Intellekt dem Materialismus preis. Diese Zerreissung ist der schwache Punkt in seiner Lehre; denn wo der gedankenlose Wille das allein Reale ist, da kann kein vernünftiger Zusammenhang und, worin dieser ja gipfelt, kein Endzweck statuiert werden. In diesem Punkte hat die Hegelsche Lehre, nach der gerade der Gedanke, die Idee (Vernunft), das allein Wirkliche ist, einen Vorteil vor der *Schopenhauers;* freilich ist sie nicht imstande, das Alogische, Irrationale in der Welt, auf das *Schelling* mit Recht hingewiesen hat, und das auch *Hegel* unter dem Namen des Zufälligen einschwärzt, erklären zu können. Verfährt man methodisch, d. h. geht man von dem empirisch Gegebenen aus, so nötigen uns die Erscheinungen sowohl in der Sphäre des Leiblichen (A. p. 39—153) als in der des Geistigen (B. p. 157—315) zuzugestehen, dass überall Instinkt, d. h. unbewusster Wille und ebenso unbewusste Intelligenz, die man am besten mit dem Worte Hellsehen bezeichnen kann, die Erscheinungen beherrscht. Rückenmarks- und Ganglienfunktionen, willkürliche und Reflexbewegungen, Naturheilkraft und organisches Bilden, geschlechtliche Liebe, Charakter, ästhetische Urteile, Entstehung der Sprache, Denken, Wahrnehmungen und mystische Anschauung — alles zeigt durch seine Zweckmässigkeit, dass Vernunft, durch seine Wirksamkeit, dass Wille sich in ihm manifestiert. Beide müssen unbewusst sein; denn Gehirnschwingungen, die unentbehrlichen Bedingungen des Bewusstseins, werden erst durch sie hervorgebracht. Ebenso müssen sie immateriell sein, denn nach der modernen Naturwissenschaft sind das einzig Reale in der sogenannten Materie die zahllosen anziehenden und abstossenden Kraft- (d. h. Willens-) Centra; endlich nötigt uns das Konkurrieren beider dazu, den (gedankenlosen) Willen und die (kraftlose) Idee nicht als zwei gesonderte Substanzen zu denken, sondern als Attribute eines Wesens, das absoluter Geist genannt werden kann, wenn man mit diesem Worte nur nicht die konfuse Vorstellung eines persönlichen bewussten Wesens verbindet, und das eben darum lieber das Unbewusste heissen möge, anzusehen. Hinsichtlich dieser Prinzipien alles Seienden, die als solche das Überseiende genannt werden können,

kann man sehr vieles adoptieren, was *Schelling* in seiner Potenzen- oder Prinzipienlehre entwickelt. Zuerst dass der Wille (das + A) ohne Idee kein Was des Wollens hat, ganz leer und inhaltslos ist, was *Schopenhauer*, der es vielleicht *Schelling* entlehnte, dass alles Sein Wille ist, übersehen hat. Zweitens dass die Idee als solche ohne alles Können ist, dass sie nur sagt, was und wie alles sein muss, wenn es existiert, während dass es existiere nur durch einen Willen bewirkt werden kann. Dies hat *Hegel* übersehen, der sich eben darum vergeblich abquält, den Übergang vom Logischen zum Realen zu finden. Indem sich Wille und Idee verbinden, er sie in sich aufnimmt, sie sich ihm hingiebt, um wirklich zu werden, werden die Existenzen, in denen eben darum Logisches durch das Alogische verwirklicht sich zeigt. Jetzt erst ist das Vernünftige wirklich und zeigt, da das Logische am Ende Zweckmässigkeit, alles eine zweckmässige Ordnung, von der man sagen kann, dass sie die bestmögliche Welt ist. Vermöge dieser zweckmässigen Ordnung zeigt alles Wirkliche eine vernünftige Stufenreihe, eine unendliche Weisheit, indem das Einfachste (die anziehenden und abstossenden Kraftcentra, welche die Atome der Körper und des Äthers bilden) als erstes Produkt des von der Idee erfüllten Willens zum Mittel für Höheres, Zusammengesetzteres wird. Vermöge dieser Zweckmässigkeit geschieht es, dass nachdem einmal Organisches aus Unorganischem geworden ist, die Natur den leichteren Weg der univoken Zeugung dem mühseligeren der äquivoken vorzieht, und diese also verschwindet. Ebenso zieht sie innerhalb der Arten es vor, durch „Kampf ums Dasein" und „natürliche Auswahl" Veredlungen eintreten zu lassen, als dass sie sich anstrengte, auf einem schwierigeren Wege das Gleiche zu erreichen. (Übergang der Gattung in eine höhere kann höchstens auf einer unteren und ärmeren Stufe der früheren stattfinden, nicht aber auf einer reich differenzierten, geschweige bei ihrem Kulminationspunkte, z. B. dem Affen). Da diese Stufenfolge zweckmässig, vernünftig, Vernunft aber oder Zweck nur in der Idee, nicht in dem Willen liegt, so ist natürlich das Ziel, dem sich die Stufenreihe immer mehr annähert, der Sieg des Logischen über das Alogische. Da dieser zu seiner Bedingung das Bewusstseins hat, so zeigt die Stufenfolge der Wesen ein dem Punkte immer Näherkommen, wo ein Organismus die Bedingungen des Bewusstseins in sich hat. Diese sind dort gegeben, wo ein Gehirn so konstruiert ist, dass von Aussen auf es gemachte Eindrücke Schwingungen in ihm hervorbringen, die in Empfindungen umgesetzt werden, und nun der Wille an diese, nicht von ihm hervorgebrachten, sondern rückläufigen Bewegungen gleichsam anstösst, und erschreckend zum Bewusstsein erwacht. Das Bewusstsein kann daher Emanzipation des Intellekts (der Idee oder Vernunft) vom Willen genannt werden,

und besteht in dem sich selbst Erscheinen, das (eben weil es dies ist) nur (vergängliche) Erscheinungen zum Inhalte hat. Ob es ausserhalb der Erde auch zum Erwachen des Bewusstseins kommt, wissen wir natürlich nicht. Eine sehr grosse Wahrscheinlichkeit, dass von den unendlich vielen Abkühlungsgraden der Weltkörper, welche denkbar sind, der unsrige, bei dem Tierleben möglich ist, sich noch einmal finden sollte, ist nicht da. Genug auf der Erde sind die Bedingungen zum Bewusstsein gegeben; und die bewussten Wesen und ihre bewusste Lust (Glückseligkeit) ist als der zu verwirklichende Endzweck der Welt anzusehen. Nicht nur aber Mittel, nach diesem Ziele zu streben, ist das Bewusstsein, sondern es macht noch etwas anderes, viel Höheres erreichbar: es wird zum Mittel der Welt-Erlösung. So gewiss es nämlich ist, dass die Welt durch die in ihr sich zeigende Weisheit oder zweckmässige Ordnung die möglich beste ist, so folgt daraus doch nicht, dass sie eine gute, oder dass es nicht besser wäre, wenn keine existierte. Vielmehr ist dies Letztere entschieden zu behaupten. Der höchste Zweck, das Übergewicht der Lust über die Unlust, ist enschieden verfehlt. Nur der im Gefühlsurteil des Instinkts noch Befangene kann leugnen, was je mehr die Einsicht wächst, um so klarer wird, dass die wenige Lust, die es in der Welt giebt, von der Unlust weit überwogen wird, die schon jeder Einzelne, wie viel mehr die Summe aller zu ertragen hat. (Man vergleiche nur die Lust des Tiers, das frisst, mit dem Leiden dessen, das von ihm gefressen wird). Die Illusion, in der das Altertum lebte, dass im Diesseits Glückseligkeit zu finden sei, ist im Römertum und seiner selbstmordlustigen Verzweiflung verschwunden. Die andere Illusion, mit der das Christentum wegen des Elendes der Welt trösten wollte, dass es ein bewusstes, eben darum leibliches Leben im Jenseits gebe, ist vor der modernen Naturwissenschaft immer mehr im Verschwinden begriffen. Wir treten in ein drittes Stadium, wo das Glück in einem jensseitigen Diesseits oder diesseitigen Jenseits geschaut wird, ohne dass man in die aufgegebenen Täuschungen zurückfiele und meinte, dass es jemals für den Einzelnen eine Glückseligkeit geben könne. Der von *Leibnitz* zuerst, am energischsten von *Hegel* gedachte Begriff der Entwicklung setzt nämlich in Stand, den Instinkt des Egoismus mit dem Instinkte des Mitleids so zu verschmelzen, dass für das Opfer des individuellen Wohls als Lohn die Hoffnung genossen wird, man nütze dem künftigen Glücke des Ganzen. (Verglichen mit dieser Resignation im Dienste der kommenden Menschheit ist der selbstmörderische Buddhaismus *Schopenhauers* ein Zürücksinken auf den vorchristlichen Standpunkt). Da diese Resignation die eigene Befriedigung und Beseligung opfert, so kann natürlich hier von Frömmigkeit nicht mehr die Rede

sein: die Zeit ist nicht fern, wo ein Gebildeter schlechthin nicht mehr dem Genusse der Erbauung zugänglich sein kann. Ebenso wenig der höchsten aller Beseligungen, die im wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffen besteht: es bedarf keiner Genie's mehr, da die Aufgabe nicht sowohl Vertiefung als Verbreiterung der Arbeit ist; und darum hat die Nivellierung zur gediegenen Mittelmässigkeit bereits begonnen, in Folge deren die Kunst der Menschheit sein wird, was heute dem Berliner Börsenmann am Abend die Berliner Posse ist. Aber auch dieses Stadium ist nur eines der Illusion. Denn je mehr Kenntnisse und Wohlstand in der ganzen Menschheit wachsen, desto mehrere machen die Erfahrung, die der klüger und reicher Gewordene überall macht, dass der Genuss des Wohlstandes u. s. w. die Sorgen und Plagen nicht wert war; und dabei kann die Menschheit sich nicht einmal, wie der Einzelne, damit trösten, dass sie für einen Erben sich abplage. Darum wird sie nach den drei Stadien der Illusion endlich die Thorheit ihres Strebens einsehen, auf alles positive Glück verzichten und nach absoluter Schmerzlosigkeit sich sehnen, d. h. nach dem Nichts, Nirwana. Eine trost- und hoffnungslose Lehre! Gewiss; aber Trost und Hoffnung schöpft man auch nur aus Erbauungsbüchelchen; Philosophie giebt nicht sie, sondern nur Wahrheit! In diesem Falle aber liegt in der Wahrheit doch eine Art Trost: In wenn auch noch so langer Zeit wird die Menschheit oder, wenn nicht sie, eine über sie sich erhebende Tiergattung, eben weil jene Trostlosigkeit allgemein bewusst geworden, den Schritt thun, den *Schopenhauer* dem Einzelnen zumutet, die Welt vom Elend des Wollens, d. h. der Existenz zu befreien. Dem Punkte, wo alle, oder doch die Majorität, sich zu diesem Entschlusse vereinigen, wird nicht dadurch entgegengeführt, dass jetzt schon der Einzelne egoistisch feig sich in die Nirwana des Nichtwollens versenkt; vielmehr bedarf es jetzt noch der Bejahung des Lebens, eines energischen Wollens und Arbeitens, um dem Ziele entgegen zu führen, wo die sich pressende und beengende Menschheit vermöge der Kommunikationsmittel aller Art im Stande sein wird, zu jener welterlösenden Verabredung zu gelangen. Das Resultat seiner Untersuchung fasst *v. Hartmann* (S. 643) so zusammen: „Das Wollen hat seiner Natur nach einen Überschuss von Unlust zur Folge. Das Wollen, welches das „Dass“ der Welt setzt, verdammt also die Welt, gleichviel wie s i e beschaffen sein möge, zur Qual. Zur Erlösung von dieser Unseligkeit des Wollens, welche die Allweisheit oder das Logische der unbewussten Vorstellung direkt nicht herbeiführen kann, weil es selbst unfrei gegen den Willen ist, schafft es die Emanzipation der Vorstellung durch das Bewusstsein, indem es in der Individuation den Willen so zersplittert, dass seine gesonderten Richtungen sich gegen einander wenden. Das Logische leitet den Weltprozess auf das

weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewusstseinsentwicklung, wo anlangend das Bewusstsein genügt, um das Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Prozess und die Welt aufhört. Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuirt ist." Freilich dass nicht der Wille, der als unbewusst nicht gewitzigt wird, sich abermals zu dem „Sinistren", dem „Urzufall" einer wirklichen Welt entschliesse, kann allerhöchstens als sehr wenig wahrscheinlich dargethan werden. Aber da muss man bedenken, dass wenn auch die Chanzen für und gegen ganz gleich wären, es doch ein Gewinn ist, wenn während jetzt, wo die elende Welt existiert, die Gewissheit dieser Existenz = 1 ist, im Stande der Vernichtung dieselbe auf $^1/_2$ fällt. — Seit der vorstehende Auszug aus *v. Hartmanns* Philosophie des Unbewussten niedergeschrieben wurde, hat dieses Werk eine solche Aufmerksamkeit erregt, dass es 1878 bereits in der siebenten Auflage vorlag (jetzt in zehnter). Sehr dankenswert ist es dabei, dass *Schopenhauers* Rat und Beispiel befolgt ward, und man in den späteren Auflagen ausser den Nachträgen und Zusätzen den Text der ersten erhält. Die Zahl der Gegenschriften, die dies neue System hervorrief, war nicht unbeträchtlich; und da auf diese *v. Hartmann* selbst oder die von ihm Gewonnenen replizierten, so giebt es jetzt schon eine nicht kleine *v. Hartmann*-Literatur, über welche das Vorwort zur siebenten Auflage zu vergleichen ist, in dem acht und fünfzig Werke genannt werden, die von 1870—75 über dieses System erschienen sind. Dies hat natürlich den Ansichten *v. Hartmanns* immer grössere Klarheit und Bestimmtheit gegeben, da die Angriffe, denen er oder auch ihm Nahestehende antworteten, von ganz verschiedenen Seiten ausgingen. So wandte sich gegen die materialistischen Einwendungen *J. C. Fischers* (*v. Hartmanns* Philosophie des Unbewussten, Leipzig 1872) im Jahre ihres Erscheinens der Freiherr *du Prel* (Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft, Berlin 1872); so trat gegen die ausführliche Rezension *Hayms* in den preussischen Jahrbüchern *A. Taubert* (d. h. *v. Hartmanns* Frau) auf in der Schrift: Der Pessimismus und seine Gegner (1873), in der zugleich die Einwände von *J. Bona Meyer*, *Weis*, *Knauer* und *Hartsen* berücksichtigt werden, denen gezeigt werden soll, dass das Hinzutreten eines evolutionistischen Optimismus zum Pessimismus, der eben *v. Hartmann* von *Schopenhauer* unterscheide, kein Widerspruch sei. Ziemlich dieselben waren es, die *Mor. Venetianer* in seinem Schopenhauer als Scholastiker (Berlin 1873) und seinem Allgeist (Berlin 1874) vornahm. *v. Hartmann* selbst war nicht müssig; auch er verbindet mit der defensiven die offensive, aber immer humane

Kritik. Schon im Jahre 1871 erschien Das Ding an sich und seine Beschaffenheit, eine Auseinandersetzung mit dem transscendentalen Idealismus, der ein absoluter Illusionismus sei, den übrigens *Kant* selbst, indem er in der Kritik der praktischen Vernunft die transscendente Kausalität lehrt, mit einem transscendentalen Realismus vertauscht habe, zu dem *v. Hartmann* sich gleichfalls bekenne (darum erhält diese Schrift in der zweiten Auflage den Titel: Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus). Der Hauptpunkt in dieser Schrift ist der Nachweis, dass bei bloss immanenter Geltung der Kantischen Denkformen eine objektive Erkenntnis unmöglich, ihre transscendente Geltung aber, d. h. die Konformität der Dinge und unseres Denkens nur dadurch erklärlich sei, dass ein und dieselbe Vernunft bewusstlos die Dinge schuf, in unserem Denken aber zum Bewusstsein kommt, so dass unsere Vernunft jener nur nachdenkt. Dieser Schrift liess *v. Hartmann* im Jahre 1872 Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten, sowie die anonyme Schrift Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie folgen (beide im Verlag von *C. Duncker*), dessen Verdienste um die schnelle Verbreitung seiner Werke *v. Hartmann* mit gewinnender Offenheit und Unbefangenheit anerkennt. In der anonymen (später unter seinem Namen wieder aufgelegten) Schrift wird der Versuch gemacht, die Partieen der Philosophie des Unbewussten, die vor einem genaueren Studium der Denscendenztheorie geschrieben waren, mit den Lehren der modernen Naturwissenschaft in Einklang zu setzen soweit dies geschehen kann, ohne prinzipielle Lehren (wie den Monismus, die dynamische Atomistik u. a.) aufzugeben. An das Resultat dieser Abhandlung, das die Philosophie des Unbewussten, dieser letzte Versuch, eine teleologische Metaphysik zu retten, auch der letzte zur Rettung eines geläuterten Gottesglaubens sein möchte, schliesst sich an, was *v. Hartmann* über *David Strauss'* letzte Schrift, an ihren ganzen Inhalt, was er über *Darwin* zu sagen hat, d. h. seine Selbstzersetzung des Christenthums (Berlin 1874) und seine Wahrheit und Irrthum im Darwinismus (Berlin 1875). In dem ersten der beiden Werke wird *Strauss* oberflächlich genannt, weil er nur die Orthodoxen zu widerlegen suche und nicht ebenso die liberalen Protestanten. Freilich stehe er darin mit ihnen auf ganz gleichem Boden, dass sie beide das Religiöse und Christliche indentifizieren und nun, weil das letztere unhaltbar, auch das erstere verwerfen. Anders *v. Hartmann*. Er erkennt, dass das Ideale und Metaphysische, ohne welche ein Volk in brutale Rohheit verfällt, in dem Ungebildeten nur als Gefühl existieren kann, Metaphysik aber als Gefühl ist Religion. Darum heisst dem Volke

seine Religion nehmen: es brutalisieren. Die christliche Religion aber ist antiquiert, und so handelt es sich darum, dass die moderne Metaphysik, der Monismus und Pantheismus als Religion an die Stelle des Christentums trete, dass er den Theismus sowie der Pessimismus den durch und durch irreligiösen Optimismus verdränge. Ein Blick auf die Religionsgeschichte zeige, dass solches Ziel nur zu erreichen sei durch eine Synthese der indischen mit der jüdisch-christlichen Religionsentwicklung zu einem Gebilde, das die Vorzüge beider Richtungen mit Ausmerzung ihrer Mängel vereinigt, einem Monopantheismus mit viel innerlicherem Kultus und viel weniger egoistischer Moral als das Christentum besitzt. Das zweite der genannten Bücher, das über den Darwinismus, zeigt seinen Verfasser als unbedingten Anhänger der Descendenztheorie, darum aber nicht *Darwins;* denn dieser habe durch seine Überschätzung der natürlichen Zuchtwahl, die höchstens adaptive, nicht aber morphologische Unterschiede erklären könne, ferner durch seine Beschränkung der Descendenztheorie auf die allmähliche Transmutation, besonders aber dadurch, dass er jede ideelle Verwandtschaft ohne weiteres genealogisch deutet, endlich durch unhaltbare Analogieen die Descendenztheorie in eine Lehre verwandelt, die, wie das Beispiel von *Strauss* zeige, materialistisch, aber auch ganz anders gedeutet werden könne. Indem *v. Hartmann* gegen *Darwins* allmähliche Transmutation bald *Köllikers* heterogene Zeugung, bald *Baumgärtners* Typenmetamorphose, manchmal auch *Wigand*, der aber die Bedeutung des Darwinismus unterschätze, ins Feld ruft, kommt er zu dem Resultat, dass alle drei Faktoren, welche die Selectionstheorie konstituieren, der Kampf ums Dasein, die Variabilität und die Vererbung, nur untergeordnete Erklärungsgründe seien, wie überhaupt *Darwins* rein mechanistische Weltanschauung nur ein untergeordnetes Moment in der organischen, die Teleologie ohne Verwerfung des Mechanismus behauptenden wahren Theorie sei, wie sie von der Philosphie des Unbewussten dargelegt sei. Als weitere Druckschrift *v. Hartmanns* ist zu nennen die, welche oben (§. 344, 5) citiert wurde: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus (Berlin 1877). Es ist dies eine Umarbeitung früher gedruckter Sachen, die sich an einen, in den Gesammelten Studien und Aufsätzen enthaltenen Aufsatz über den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie von *Kant* bis auf *Schellings* letztes System anschliesst, und wie dort seine Beziehungen zu *Schopenhauer*, *Hegel* und *Schelling* zur Sprache gekommen waren, so sich über seine Stellungen zu den Richtungen der Gegenwart ausspricht. *Lange* und *Vaihinger*, *Frauenstädt* und *Bahnsen*, *Volkelt* und *Rehmke* werden, je zwei unter einer der Überschriften, die der Titel des Buches angiebt, besonders hinsichtlich derjenigen Punkte genau

geprüft, in denen sie mit der Philosophie des Unbewussten differieren. Die Polemik ist objektiv und würdig gehalten. Nur eines scheint ihn zu sehr geärgert zu haben, als dass sich's nicht dem Leser verriete, dass *Vaihinger* der Philosophie des Unbewussten als diametral entgegengesetzten Typus (über welche beiden Einseitigkeiten *Lange* hinausgehe) die Philosophie *Dührings* entgegenstellt. Da durch eine solche Entgegenstellung immer, oft viel mehr als der Antithetiker wollte, der Anschein entsteht, als sei beiden Gliedern des Gegensatzes, vielleicht gar ihren Urhebern, gleiche Wichtigkeit beigelegt worden, so war solcher Ärger *v. Hartmann* kaum zu verübeln. Schon die nahezu unflätige Weise, in der *Dühring* die Leistungen anderer, und namentlich *v. Hartmanns* erwähnt, hätte es dem auch in seiner Polemik stets urbanen, feinen Schriftsteller verleiden müssen, mit jenem in eine Gesellschaft gebracht zu werden. Dazu kommen noch Kontraste so eigentümlicher Art, dass der Widerwille sich notwendig steigern musste. *Vaihinger* ist diesen so sorgfältig nachgegangen, dass er dadurch sein Recht nachgewiesen hat, die beiden Systeme — schwerlich ihre Urheber — neben einander zu stellen. Zu den von ihm angeführten Gegensätzen könnten noch mehrere, unter ihnen auch dieser angeführt werden, dass in das Erbe des Schopenhauer'schen Scheltens über Professoren und Professorenwissenschaft *v. Hartmann* und *Dühring* sich so geteilt haben, dass jener ganz besonders die Wissenschaft der Professoren aufzieht, dieser dagegen nicht müde wird, die Professoren der Wissenschaft zu striegeln. (Dass *v. Hartmann* sich einen grossmütigeren Gegner erwählt hat, als *Dühring*, hat dieser zu seinem Schaden erfahren). Seitdem erschienen: Phömomenologie des sittlichen Bewusstseins (Berlin 1879, 2. Aufl. 1886); Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie (Berlin 1880); Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung (Berlin 1881); Die Religion des Geistes (Berlin 1882); Philosophische Fragen der Gegenwart (Leipzig 1885); der Spiritismus (ebd. 1885); Ästhetik (2 Bd., 1887); Lotzes Philosophie (Leipzig 1888); Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart (Leipzig 1890); Die sozialen Kernfragen (Leipzig 1894), u. v. a.; Ausgewählte Werke (9 Bde., Leipzig). Wie *v. Hartmann*, so ist auch der neun Jahre ältere *Eugen Karl Dühring* (geb. 12. Januar 1833), ein geborener Berliner. Wie jenen so hat auch diesen ein körperliches Leiden (hier Erblindung) dahin gebracht, den früheren Beruf (des praktischen Juristen) gegen die ausschliessliche Beschäftigung mit der Wissenschaft zu vertauschen, nur dass er sich nicht auf die Thätigkeit des Schriftstellers beschränkte, sondern für Philosophie und Nationalökonomie als Dozent in Berlin sich habilitierte.

In beiden trat er auch gleichzeitig als Schriftsteller auf. Die Vorreden zu *Carey's* Umwälzung der Volkswirthschaftslehre und Socialwissenschaft (München 1865) und zur Natürlichen Dialektik (Berlin 1865) sind in einem Monat geschrieben. An die zuerst genannte Schrift schliessen sich an Capital und Arbeit (Berlin 1865) und Kritische Grundlegung der Volkswirthschaftslehre (Berlin 1866), von denen die letztere Veranlassung zu einer im Auftrage des Geheimrats *Wagener* verfassten Denkschrift wurde, über welche beide in Händel gerieten, die keinem von beiden Lorbeeren eingetragen haben. Die Verkleinerer Carey's (Breslau 1867), die Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus und der Cursus der National- und Socialökonomie, die in den Jahren 1879 und 1892 in dritter Auflage erschienen sind, gehören gleichfalls hierher. Dagegen schliessen sich an die natürliche Dialektik an Der Werth des Lebens (5. Aufl., Leipzig 1874) und die Kritische Geschichte der Philosophie (4. Aufl. 1874), Cursus der Philosophie (Leipzig 1875). Keine von seinen Schriften hat *Dühring* in weiteren Kreisen so bekannt gemacht, als die von der Göttinger philosophischen Fakultät gekrönte Preisschrift: Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik (Berlin 1873; 3. Aufl. 1887). Freilich ist sie auch verhängnisvoll für ihn geworden, da die Zusätze in ihrer zweiten Auflage (1877) Veranlassung wurden, dass ihm die Dozentur entzogen ward. Ausser den Broschüren, die diese Angelegenheit betreffen, sind zu nennen: Logik und Wissenschaftstheorie (Leipzig 1878); Neue Grundgesetze zur rationellen Physik und Chemie (2 Bde., Leipzig 1878, 1886; Bd. II., zusammen mit seinem Sohne *Ulrich*); Rob. Mayer, der Galilei des 19. Jahrhunderts (Chemnitz 1880; II. 1895); Sache, Leben und Feinde (Karlsruhe 1882); Der Ersatz der Religion u. s. w. (Karlsruhe und Leipzig 1883); Wirklichkeitsphilosophie (Leipzig 1895, als zweiter Band eines „Gesamtkursus der Philosophie, dessen ersten die Geschichte der Philosophie, den zweiten die Logik und Wissenschaftstheorie bildet). Da nach *Dühring* die Philosophie nicht nur für die Weltanschauung, sondern auch für das Gestalten des Lebens die Prinzipien aufzustellen hat, dies Letztere aber bei ihm gerade das Wichtigste ist, so betont er ganz besonders in dem Philosophen die Gesinnung. Demgemäss hat er in seiner Geschichte der Philosophie besonders die Philosophen hervorgehoben, die nach seiner Ansicht durch ihren Charakter der Mit- und Nachwelt neue Impulse gegeben haben. Zu diesen rechnet er auch *Schopenhauer*. Nicht wegen seiner Lehre, denn die wird abschätzig behandelt; aber seinen Charakter findet er (worin er schwerlich viele Genossen finden möchte) bewundernswert. Damit stimmt sehr gut

zusammen, dass bei ihm selbst das eigentlich Treibende zum Philosophieren der Affekt ist, der zur Untersuchung des Daseins und Umgestaltung des Lebens drängt, d. h. dass sein Philosophieren ein durchweg leidenschaftliches ist. Leidenschaftlich alles angreifen, was die Erkenntnis des Daseins verhindert, und was von einer wirksamen Thätigkeit ableitet, wird hier zur Pflicht. Da nun jene zu ihrem Organ den Verstand hat, diese aber zu ihrem Schauplatz die sinnliche, diesseitige Welt, so ist die Wut, mit der er über alles herfällt, was nach Mystik aussieht, oder über das Diesseits hinausweist, sehr erklärlich. Vor allem richtet sie sich gegen die Religion, in der sich der Krankheitsstoff, der in den Völkern liegt, abgelagert hat, die als schädlicher Gespensterglauben, als Halluzination des Fieberwahns u. s. w. der grösste Feind der wahren, d. h. der Wirklichkeitsphilosophie ist. Darum ist der Materialismus, wie ihn z. B. die beiden grössten Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts, *A. Comte* und *L. Feuerbach*, lehren, das Fussgestell der wahren Philosophie, weil sie von den Gespenstern der unsterblichen Seele und eines Gottes befreien. Nur die Philosophaster, diese Priester zweiten Grades, die unsere Katheder einnehmen, verkennen dies Verdienst. Freilich darf nicht verkannt werden, dass die Negationen des Materialismus nebst ihrer positiven Ergänzung, dass nur die Materie existiert, nur einen kleinen Teil, etwa $^1/_{20}$ der wahren Philosophie liefern, das mit den übrigen $^{19}/_{20}$ wahrer positiver Weltlebens- und Wissenschaftslehre zur ganzen Wirklichkeitsphilosophie ergänzt wird. Wirklich ergänzt; darum lässt die wahre Philosophie den Materialismus ganz gelten, entstellt ihn nicht, wie etwa *Lange*, der ihn mit der Zwitterphilosophie des Professors *Kant* versalzt. Namentlich die Moral hat an dem Materialismus das festeste Fundament: erst nach Befriedigung der materiellen Interessen ist man im Stande, höhere zu befriedigen. Was nun die Gliederung des Dühringschen Systems betrifft, so will er in der Dialektik oder höheren Logik, die sich zu der gewöhnlichen verhalte wie die höhere Analysis zur Arithmetik, die Gesetze des Denkens zum Bewusstsein bringen, welche zugleich Gesetze der Wirklichkeit sind. Die für den weiteren Fortschritt wichtigsten Sätze sind, dass das unverbrüchliche Gesetz der Identität, nach der Widersprechendes nicht gedacht werden noch sein kann, nicht den antagonistischen Widerstreit ausschliesse, ohne den es keine Entwicklung giebt, dass der herrschende Unendlichkeitsbegriff falsch und durch Verwechslung der subjektiven Möglichkeit immer weiter zu gehen mit der objektiven Grenzenlosigkeit entstanden sei, während die wahre Wissenschaft an dem Gesetze der bestimmten Anzahl festhält, nach dem alle Dinge und Vorgänge abzählbar sind, ferner dass der Satz des zureichenden Grundes falsch sei, weil überall bis auf solches zurück-

gegangen werden müsse, bei dem die Frage nach dem Grunde oder der Ursache sinnlos wird, endlich dass es ein falsches Vorurteil sei, wenn Gesetz und Allgemeines als Wechselbegriffe angesehen werden; auch ein ganz Einzelnes kann einen gesetzmässigen Charakter haben. Von diesen Sätzen wird nun fortwährend Gebrauch gemacht, wo *Dühring* seine Wirklichkeitsphilosophie im Abriss darstellt (Cursus der Philosophie). Indem hier bei den einzelnen Abschnitten angegeben wird, wie viele Blätter ihnen gewidmet sind, ist damit schon angedeutet wie *Dühring* eilt, um bei dem anzulangen, was ihm das Wichtigste, der praktischen Verwertung seiner Prinzipien. Nachdem in der Einleitung (1—16) der Begriff der Philosophie (s. oben) festgestellt ist, wird gezeigt, dass die Prinzipien des Wissens und des Wollens in den beiden Hauptteilen der Philosophie zu entwickeln sind, und dann zu der Entwicklung der ersteren übergegangen. Im ersten und zweiten Abschnitt (Grundgestalten des Seins, p. 16—55, und Prinzipien des Naturwissens, p. 56—127) wird zuerst das einzige und in sich eine Sein als begrenzt gefasst. Es ist die Materie, von deren Elementen (der Beharrung nnd Veränderung) das erstere (die Atome mit den ihnen anhaftenden Kräften) keines Anfanges bedarf, wohl aber das zweite. Dieser Anfang des Geschehens muss als in der Zeit eingetreten gedacht werden. Was bis jetzt nicht gelungen ist, gelingt vielleicht einst einer fortgeschrittenen Mechanik, zu erklären, wie die sich selbst gleiche Materie in die Differenzierung eintrat, womit der Übergang aus der Statik in die Dynamik gemacht wäre. Fürs erste muss man die eingetretene Differenzierung, das Geschehen, als Faktum gelten lassen. Innerhalb desselben sind die antagonistischen Bewegungen das (einzige) Mittel, wodurch immer Höheres, zuletzt das Höchste von allem, Empfindung und Bewusstsein, hervorgebracht wird. (Nicht ganz klar wird, wie *Dühring* mit dieser rein mechanistischen Behauptung das Einführen Platonisch-Schopenhauerscher Typen oder Ideen und seine Rechtfertigung der Teleologie für vereinbar ansieht). Das Hervortreten des Lebens tritt an einem bestimmten Zeitpunkt ein. Darum ist es aber nichts Zufälliges; denn dass Gesetzmässigkeit und Ewigkeit sich nicht decken, hat die Dialektik gezeigt. An *Darwins* Theorie lobt *Dühring* nur, was vor ihm schon *Lamarck* gelehrt habe. Die Zuthaten verwirft er. Vor allem die „pfäffische Malthus'sche" Lehre vom Kampf ums Dasein, die eine Vergötterung der brutalen Stärke sei. Auch die Voraussetzung, dass nur die Abstammung Ähnlichkeiten erkläre, sei einseitig; denn gleiche geologische und andere Bedingungen müssten Gleiches bewirken. Übrigens wünscht er, dass überhaupt dem unklaren Begriff der Metamorphose der klare und verständliche der zunehmenden Zusammensetzung substituiert würde, so

dass das Organische nur die zusammengesetzteste Form mechanischer Vorgänge darstellt. Der höchsten aller Lebenserscheinungen ist ein eigener Abschnitt gewidmet, der dritte, der die Überschrift „Elemente des Bewusstseins“ (p. 128—191) führt. Die Aufgabe ist hier, die verschiedenen Bewusstseinsvorgänge und ihre spezifisch von ihnen verschiedenen, materiellen Bedingungen aufzufinden, ohne jenen ein erträumtes Subjekt unterzuschieben, das man eine Seele nennt. Man darf dabei aber nie übersehen, wie dies *A. Comte* geschehen ist, dass die Physiologie der Organe nur eine Hilfswissenschaft der Bewusstseinslehre ist, die ihrerseits selbst nur eine dienende Stellung, namentlich der Moral gegenüber einzunehmen hat. Wie alle Vorgänge in dem Kosmos, so entsteht auch die Empfindung, die eine wesentliche Lücke im Kosmos füllt, durch den Antagonismus von Kräften, ist Widerstandsempfindung. Jede; denn das Gefühl, bei dem dies am meisten sichtbar, ist typisch für alle höheren Sinne, deren Fundament der Gefühlssinn bleibt. In der Schematik der Sinne wiederholt sich die der Natur; darum die natürliche und berechtigte Annahme, dass die Empfindungen der Objektivität entsprechen. Was die Empfindungen für das Wissen, das sind die Triebe und Leidenschaften für das Handeln; bei ihnen kann, da sie die Empfindung voraussetzen, Empfindungsreiz aber nur das zeitlich und räumlich Gegenwärtige ist, nicht genug vor der Annahme mystischer Wirkungen des Zukünftigen gewarnt werden, wie sie uns in der Lehre von Instinkten, Vorgefühlen u. dgl. begegnen. Ernährungs- und Geschlechtstrieb müssen als die Grundtriebe angenommen werden, denen neben dem Zweck, den sie haben, als Selbstzweck die sie begleitende Lust mitgegeben ist. (Damit aber ist auch die unvermeidliche Unlust erklärt). Weil aber jetzt jene Triebe auf ein Doppeltes gehen, auf Erhaltung des Individuums und der Gattung und auf Lust, ist die Möglichkeit von Verirrungen gegeben. Die Fehlgriffe, die der Natur durchaus nicht fremd sind, werden in diesem Falle in den Bewusstseinspunkten, welche die Natur in den mit Nerven begabten Körpern aufleuchten lässt, zu bewussten Fehltritten. Ganz wie die Triebe sind auch die Leidenschaften von einer heuchlerischen Moral verurteilt worden, und damit die Erkenntnis, dass sie die Basis für die ethischen Begriffe (z. B. Rache für die strafende Gerechtigkeit, Neid für den Kommunismus) bilden, unmöglich gemacht. Den Schluss dieses Abschnitts bildet eine Untersuchung über Verstand und Vernunft, die so unterschieden werden, dass jener das Vermögen rationeller Einsicht sei, während unter dieser die Bethätigung jener Einsicht in Handlungen zu verstehen sei. Darum bilden Sinne und Empfindungen den Unterbau des Verstandes, während Triebe und Leidenschaften den Inhalt der Vernunft abgeben. Winke zur richtigen Würdigung der

Sprache werden eingestreut. Der vierte Abschnitt, Sitte, Gerechtigkeit und edlere Menschlichkeit überschrieben (p. 192—262), zeigt *Dühring* schon in seinem eigentlichen Fahrwasser, als kommunistischen Moralphilosophen. Da von einem Sollen nur die Rede sein kann, wo ein Wollen einem anderen Wollen gegenübertritt, so ist das erste Zusammentreffen zweier Willen zu betrachten, und dabei zu berücksichtigen, dass in jedem Menschen sich mehr oder minder die Bestie, d. h. Raub- und Herrschsucht als Überreste des Raubtiers in uns findet, und dann zu sehen, was sich als unmittelbare Naturerscheinung, was als durch Übereinkunft entstanden erweist. Das natürliche „Ressentiment" tritt hier ganz besonders in den Vordergrund, und von ihm aus macht *Dühring* den Übergang zum Recht, wo er das Kriminalrecht für den Schlüssel aller Rechtsverhältnisse erklärt. Das natürliche Ressentiment oder Vergeltungsbedürfnis, kurz die Rache genannt, ist die natürliche Folge der Freiheitsverletzung oder des Unrechts; sie ist eine auf die Selbsterhaltung zielende Einrichtung der Natur, sie bleibt das Fundament auch des vollkommensten Kriminalrechts. Indem die Gemeinschaft die Rache übernimmt (die man dem Einzelnen verbietet) fügt sie dem Verletzenden ein Übel zu, und zwar, damit eine Sühne eintrete, ein grösseres Übel, als er zugefügt hatte. (Seltsam kontrastiert damit, dass *Dühring* fortwährend gegen die Todesstrafe polemisiert). Aber nicht nur das Kriminal-, auch das ganze Zivilrecht soll auf dem Prinzipe der Gegenseitigkeit beruhen. Freilich bedarf es dazu einer gründlichen Reform des gegenwärtigen, das in dem Eherecht die Gewaltsehe in Schutz nimmt, in der das Weib ein willenloses Genussmittel des Mannes geworden ist, und in dem Eigentumsrecht die Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital befördert. Eine bessere Menschheitsausprägung thut Not, die namentlich diese beiden Punkte betreffen wird. Bis dahin kann es nicht ausbleiben, dass die Ausgebeuteten sich in einer Weise wehren, die gegen das bestehende sogenannte Recht verstösst. Der fünfte Abschnitt (p. 263—340) ist Gemeinwesen und Geschichte überschrieben, und nennt *Rousseaus* Arbeiten die einzigen, die einen Anlauf zur Konstruktion der freien Gesellschaft genommen hätten. Zu tadeln sei nur, dass er den Einzelwillen zu leichten Kaufs der Majorität geopfert habe. Alles Herrentum ist in der freien Gesellschaft ausgeschlossen, die darum ganz etwas anderes ist, als der nur durch Vergewaltigung bestehende Staat, namentlich der sogenannte Rechtsstaat, der bei aller Polemik gegen den Polizeistaat ihm sehr nahe steht. Seinem Grundsatz gemäss, dass eine rationelle Athomistik nicht bloss in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Politik die Wahrheit auf ihrer Seite hat, hält *Dühring* die Souveränetät des Individuums fest, und fordert eine Gesellschaft, in der jeder mit allen übereinkünft-

lich zur gegenseitigen Hilfsleistung gegen Verletzungen verbunden ist. Selbst wo sie der Gerechtigkeit dient, ist die Gewalt zu verwerfen. Darum der gegenwärtige Staat, der nur Produkt der Usurpation ist, und an dessen Stelle ein Zustand zu treten hat, in dem selbst die militärischen Führer gewählt werden, der blinde Gehorsam verschwindet, es keine Richterkasten giebt, an die Stelle der Grossstaaten kleine Gemeinschaften treten, in denen alle Glieder die kindische Einbildung, dass es Übernatürliches gebe, überwunden haben, es also weder Kultus noch Eid giebt u. s. w. Was *Rousseau* für die Gesellschaft, das sollen *Buckle* und *Comte* für die Geschichte sein, Anfänger, aber auch nur dies. Die Geschichte ist nur Fortsetzung der Naturarbeit, daher kein blosser Kreislauf, sondern ein Fortschritt, in der die französische Revolution die erste Aera, die der Religionen, abschliesst, auf eine neue hinweist, in welcher der kommunitäre Sozialismus das gegenwärtige weltgeschichtliche Programm ist. Das Verschwinden des Gewaltstaates, darum u. a. der Lohnarbeit, vollführt sich überall durch den Cäsarismus (zwitterhaft im Ministerialismus). So auch in der Gegenwart. Die Bedeutung der einzelnen Individualität, der Nationalität, die Centralisation und die Selbstregierung werden ausführlich besprochen und zuletzt die Wertsteigerung des Lebens als die Grundfunktion und das Grundgesetz der Geschichte bestimmt. Ihrer Betrachtung ist der sechste Abschnitt (p. 341—385) bestimmt, der in seiner durchgehenden Bekämpfung des Pessimismus vieles wiederholt, was schon in dem Wert des Lebens gesagt war. (Nur der Pessimismus Lord *Byrons*, in dem *Dühring* ebenso den Genius des neunzehnten Jahrhunderts sieht, wie in *Rousseau* den des achtzehnten, findet als „Pessimismus der Entrüstung" eine Entschuldigung in seinen Augen). Der siebente Abschnitt (p. 386—430) trägt die Überschrift: Sozialisierung aller Gesamtthätigkeiten, und giebt eine so ideale Schilderung, wie es im sozialitären Gemeinwesen aussehen wird, wo die Journalisten nicht mehr ihr Einkommen, sondern nur die Sache im Auge haben würden u. s. w., dass einem fast die Gessnerschen Idyllen einfallen, in denen *Tieck* „etwas Wolf" vermisste. Der achte Abschnitt (p. 431—525) betrachtet Wissenschaft und Philosophie in der alten und neuen Gesellschaft, und verheisst die Zeit, wo beide Gemeingut aller sein und es keine besonderen Gelehrten und Philosophen, die doch nur Priester zweiten Grades, mehr geben werde, womit, wie ein besonderes Kapitel ziemlich drastisch ausführt, die Gegenwart sehr kontrastiert. In diesem Kapitel ist übrigens alles das schon gesagt, wofür zwei Jahre später, als er es wiederholte, *Dühring* seine Dozentur verlor. Dass die Ratschläge, die sich an die Schilderung der Gegenwart anschliessen, und namentlich auf die allgemeine Schule hinzielen, in

der, nachdem Volksschule und Universität verschwunden sind, alle eine, wenn auch nicht gleiche, doch gleichwertige Bildung erhalten: dass diese sehr radikal ausfallen, ist erklärlich. Nur durch ihre Befolgung aber soll ein Zustand der Wissenschaft und Philosophie zu ermöglichen sein, zu dem sich der gegenwärtige verhält wie das Gefängnis zum freien Leben. Der Schluss des Werks enthält unter der Überschrift Studium und Entwicklung der Wirklichkeitsphilosophie neben methodologischen Anweisungen zugleich zwischen den Zeilen die Autobiographie des Urhebers dieser Philosophie. Zu dem in diesem Grundrisse befolgten Prinzipe, von einem Systeme immer so viel zu sagen, dass dem Leser klar werde, was der Urheber desselben eigentlich gewollt und wie er es zu erreichen gesucht habe, ist ein persönlicher Grund hinzugetreten, aus dem die Darstellung der Dühringschen Lehre so ausführlich geworden ist. Der Verfasser leugnet nicht, dass ihr Studium wegen des bissigen und plumpen Tones, wegen der fortwährenden Wiederholungen, wegen der Behauptungen, zuerst oder gar allein Dinge gesagt zu haben, die in hundert Büchern stehen (z. B. dass die Rache das Fundament der Strafgerechtigkeit, dass wir ausser egoistischen auch sympathische Neigungen haben, was nur *Anniceris*, *Comte* und *Dühring* entdeckt haben sollen u. a. m.) eine widerwärtige Arbeit war. Seine Darstellung wird dies an einigen Stellen verraten; eben darum aber musste er es vermeiden auch noch durch ihre Kürze den Anschein zu erregen, als habe man es hier mit einer Erscheinung zu thun, die mit einer flüchtigen Notiz abzuthun sei.

6. In der Behauptung, dass das Hegelsche System ein einseitiger Idealismus sei, war mit *Chalybäus* einverstanden *Ulrici*, wie dies in § 342, 2 gezeigt ward; nur erinnern bei ihm die realistischen Elemente, mit denen er diesem Mangel abzuhelfen sucht, nicht, wie bei dem eben Genannten, an *Herbart*, für den *Ulrici* keine besondere Vorliebe zu haben scheint. Unwillkürlich denkt man bei dem mit englischer Literatur Vertrauten, auch wo er philosophiert, an Lehren, die jenseits des Kanals erwuchsen. Von Impulsen, die *Locke* und besonders die schottische Schule seinem Philosophieren gaben, kann freilich, wer es von ihm selbst weiss, dass er beide erst spät kennen gelernt habe, nicht in dem Sinne sprechen, als fände eine Schülerschaft statt. Aber auch dieser darf bezweifeln, dass wenn *Jacobi* nicht die Lehren der Schotten in Deutschland eingebürgert hätte, und wenn *Ulrici* nicht mit englischen Büchern und Männern Umgang gepflogen hätte, Inhalt und Form seiner Schriften dieselben wären, wie jetzt. Man denkt fast nicht mehr in Deutschland zu sein, wenn man ihn sagen hört, dass wo Spekulation und Empirie in Streit geraten, eine von beiden, und zwar

wahrscheinlich die erstere, Unrecht habe, oder gar, selbst mit der Gewissheit des Pythagoreischen Lehrsatzes würde es schlimm aussehen, wenn ihn die Messung nicht bestätigt hätte. Der eben citierte Paragraph hat von *Ulricis* Grundprincip der Philosophie nur den ersten, kritischen Teil berücksichtigt. Der im folgenden Jahr erschienene zweite enthält die spekulative Grundlegung des Systems der Philosophie oder die Lehre vom Wissen. Da vieles, was hier vorgetragen wird, in konziserer Form in dem System der Logik (Leipzig 1852) wiederholt wird, von dem das Compendium der Logik (Leipzig 1860) ein Auszug ist, so wird hier die Inhaltsangabe aller drei Schriften verbunden. Als das Resultat des kritischen Teils spricht *Ulrici* aus, die Geschichte der neueren Philosophie beweise, dass jedes bisher aufgestellte System, möge es nun dogmatisch, möge es skeptisch, möge es realistisch oder idealistisch sein, die Thatsache des menschlichen Denkens voraussetze. (So namentlich der Dialektizismus *Hegels,* dessen Voraussetzungslosigkeit ein Wahn sei, der eine Unmöglichkeit zu seinem Inhalte habe). Was allein bei dieser Voraussetzung zu tadeln, ist, dass die, welche sie machten, nicht ein gehöriges Bewusstsein über ihren Inhalt und ihre Berechtigung hatten. Die Philosophie, deren Aufgabe überhaupt ist, Thatsachen zu ermitteln und ihre Gesetze festzustellen, muss vor allem die Thatsache des Denkens und Wissens erklären. Zuerst ist zu sehen, was in jener Thatsache liegt, und was also, indem das Denken vorausgesetzt wurde, mitvorausgesetzt ward. Die Frage, was Denken heisst, führt auf folgende Sätze, welche die Grundbestimmungen des Denkens formulieren. Das Denken ist Thätigkeit, Thätigkeit aber ein einfacher, nicht weiter zu definierender Begriff, indem z. B. Bewegung, welche einige als höheren Gattungsbegriff darüber setzen wollten, schon eine Art von Thätigkeit ist. Neben der Produktivität, die dieser Thätigkeit wie jeder zukommt, ist das spezifische Kennzeichen des Denkens das Unterscheiden, so dass es als unterscheidende Thätigkeit, freilich nicht als blosses Unterscheiden, definiert werden kann. Dazu kommt als dritte Bestimmung hinzu, dass das Denken, indem es sich in sich unterscheidet, Bewusstsein und Selbstbewusstsein wird, wobei die Unterschiede statthaben können, dass das eine Denken unmittelbar, das andere vermittelst der Mitwirkung anderer dazu wird. Als unterscheidende Thätigkeit kann das Denken viertens nur in Unterschieden denken, d. h. es kann einen Gedanken nur haben, indem und sofern es ihn von einem anderen unterscheidet, so dass ein reines, d. h. inhaltsloses Denken kein Denken ist, jedes wirkliche Denken eine Mannigfaltigkeit enthält. Endlich liegt in jener Thatsache die Gewissheit enthalten, dass das Denken im Stande ist, das Gedachte (wenigstens sich selbst) als das zu erkennen, was es wirklich ist. Diese Grundvoraussetzungen

aller Philosophie, deren Komplex die Grundthatsache heissen kann, auf der sie ruht, sind nun aber weiter zu rechtfertigen. Das kann, da es die Grundvoraussetzungen sind, nicht so geschehen, dass sie von anderen, tiefer liegenden abgeleitet werden; sondern ihre Rechtfertigung besteht darin, dass gezeigt wird, dass die Annahme ihres Gegenteils zu Widersinnigkeiten oder Unmöglichkeiten führt, wir sie machen müssen, und also machen dürfen. Darum ist die Denknotwendigkeit, d. h. das Gegenteil der Denkwillkür, das eigentliche Kriterium der Wahrheit, und zwischen Gedachtwerdenmüssen und Sein kann kein Unterschied gemacht werden. Die Denknotwendigkeit aber ist eine doppelte. Einmal kann dieselbe in der Natur unseres Denkens liegen. Da ist sie die formale oder logische, und die Logik ist darum der erste Teil der Erkenntnistheorie. Sie betrachtet die Gesetze, denen, da sie in der Natur des Denkens als der unterscheidenden Thätigkeit begründet sind, alles Denken, also auch das Denkwillkürliche oder willkürlich Gedachte unterliegen muss. Aus dem Begriffe der unterscheidenden Thätigkeit sind zwei, aber nur zwei Denkgesetze abzuleiten: das Gesetz der Identität und des Widerspruchs (weil es beim Unterscheiden weder reine Identität, noch reinen Unterschied giebt), und zweitens das Gesetz der Kausalität (begründet in dem Unterscheiden von Thätigkeit und That). Die nähere Bestimmung des Unterschiedenseins oder die Beziehung, in der die verglichenen Gegenstände sich unterscheiden (ob hinsichtlich der Grösse, oder der Eigenschaften u. s. w.), ist in gewissen, dem Unterscheiden vorausgehenden und insofern angeborenen Begriffen, den Kategorieen begründet. Die verschiedenen Theorieen hinsichtlich dieser werden kritisiert, um zu zeigen, dass sie alle als relativ wahr erscheinen, wenn man die Kategorieen als die aus der Natur des Unterschiedes abzuleitenden, schlechthin allgemeinen Beziehungen der Unterschiedenheit und Gleichheit fasst; denn dann ist es klar, dass sie ausser der logischen auch metaphysische und psychologische Bedeutung haben müssen. Die Kategorieen zerfallen nach *Ulrici* in Urkategorieen (Sein, Einheit, Unterschiedenheit, Raum, Thätigkeit, Zeit u. s. w.) und abgeleitete Kategorieen. Die letzteren wieder in einfache Beschaffenheits-, ferner in Verhältnis- und Wesenheits-, endlich in Ordnungs-Kategorieen. Unter den Ordnungs-Kategorieen wird zuerst der Zweck, dann die begriffliche Unterordnung (Begriff, Urteil, Schluss), endlich die Idee abgehandelt, in jedem Abschnitt aber zum Schluss das Verhältnis der Kategorieen zum Absoluten erörtert. Demgemäss schliesst die Logik mit der absoluten Idee oder dem Absoluten als Idee, d. h. damit dass, während die Idee des einzelnen Wesens diejenige Wesenheit ist, die sein Verhältnis zum allgemeinen Zweck exponiert, das Absolute allein in sich selbst Zweck ist. An die

aufgezählten logischen, und namentlich an die Ordnungs-Kategorieen schliessen sich dann die ethischen an, die verbunden mit dem Gefühl des Sollens die Ethik begründen. Die Kategorieen recht, gut, wahr, schön, sind gleichfalls aus der unterscheidenden Thätigkeit abzuleiten. Die Denknotwendigkeit ist aber neben der logischen zweitens eine, welche in dem Mitwirken solcher Faktoren ihren Grund hat, die ausser dem Denken existieren. Nicht nur dass A = A ist, sondern auch dass das Wahrgenommene existiert, kann ich nicht leugnen, muss ich statuieren. Die Annahme des Idealismus in seiner exstremsten Form, dass ausser dem Denken gar nichts existiere, kann, wenn man festhält, dass das Denken unterscheidende Thätigkeit ist, leicht widerlegt werden: als denkend kann ich mich nur denken, indem ich mir Nichtdenkendes gegenüberstelle; das materielle Sein ist also eine denknotwendige Annahme. Ebenso kann ich mich als ein Beschränktes nur denken anderem mich Begrenzenden gegenüber; andere Geister anzunehmen bin ich also gezwungen. Endlich involviert der Gedanke meines Bedingtseins den Gedanken eines Unbedingten, durch welches alles bedingt ist, so dass also die Gedanken Welt, Geist, Gott unabweisbar sind. Freilich ist der Inhalt dieser drei Gedanken zunächst nur negativ: Nichtdenkendes, Nichtich, Nichtbedingtes. Die positive Ergänzung aber kommt uns durch die positive Einwirkung derselben, welche anzunehmen das Denkgesetz der Kausalität uns nötigt, wenngleich damit vereinbar ist, dass unser Gedanke dem, was sie an sich sind, nur entspricht, nicht absolut gleich ist. Wie die realistische Ansicht, dass unser Wissen durch Einwirkung auf uns bedingt ist, denknotwendig ist, gerade so auch die idealistische, dass unser Wissen Selbstthätigkeit ist. Wenn sowohl der Realismus als der Idealismus sich auf die Denknotwendigkeit berufen können, also philosophisch haltbare Standpunkte sind, so heisst dies nicht, dass die Philosophie über beiden einen höheren Standpunkt einnehmen solle, der keins von beiden ist, sondern vielmehr, dass die Lehre von der Welt, dem Geiste und Gott ganz realistisch durchgeführt werden soll bis zu dem Punkte, wo der Realismus sich genötigt sieht, idealistisch zu verfahren (Gesetze hypothetisch vorauszusetzen und so weiter), ebenso aber ganz idealistisch, bis ein Punkt sich ergiebt, an dem man seine Zuflucht zur Erfahrung nehmen muss (das bestimmte Qualitative u. dgl.). Nicht nur aber, dass *Ulrici* von der Philosophie das fordert, was *Fichte* an *Kants* transscendentalem Idealismus getadelt hatte (s. § 312, 2), sondern seine Lehre vom Wissen giebt einen Überblick zuerst einer ganz realistischen, dann einer ganz idealistischen Weltanschauung, um zu beweisen, dass wenn beide nicht Vermutungen mit evidenten Beweisen verwechseln, sie dazu kommen müssen, ihr gegenseitiges auf einander Hingewiesensein einzugestehen. Was hier in

einer Skizze durchgeführt wird, hat eine genauere Ausführung gefunden in zwei an einander sich anschliessenden Werken *Ulricis*, die einen viel ausgebreiteteren Leserkreis gefunden haben, als seine früheren Bücher. Es sind dies Gott und Natur (Leipzig 1862, 3. Aufl. 1876) und der erste Teil von Gott und der Mensch, der unter dem Spezialtitel Leib und Seele (Leipzig 1866, in der 2. Aufl. 1874 in zwei Abteilungen) die Grundzüge einer Psychologie des Menschen enthält, während das erstgenannte Werk die einer Naturphilosophie darbietet. (Diese Schriften sind es besonders, welche an englische mit gleicher Tendenz erinnern). Beiden aber, die sich die Aufgabe stellen, einen Idealismus auf realistischer Basis zu konstruieren, wurde wie eine Art Progamm vorausgeschickt Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft (Leipzig 1858), das zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie beizutragen sucht. Dazu wird darauf hingewiesen, dass sehr vieles nicht nur in der Religion, sondern in der Philosophie und sämtlichen Wissenschaften gar nicht den Namen des Wissens, sondern nur des, wenn auch wissenschaftlichen Glaubens verdiene, weil die unbedingte Notwendigkeit oder die Undenkbarkeit des sich anders Verhaltens nicht nachweisbar sei. Im weiteren Verlauf wird dann der wissenschaftliche Glaube von dem blossen subjektiven Meinen, und wieder von der persönlichen Überzeugung und von dem religiösen Glauben so unterschieden, dass beim Gleichgewicht von Gründen und Gegengründen die erste nach blossen Wünschen, die zweite, weil eine Seite der Persönlichkeit, die dritte, weil die ganze, namentlich die ethische Persönlichkeit Entscheidung fordert, ihre Zustimmung giebt, während der wissenschaftliche Glaube auf einem objektiven Übergewicht der Gründe beruht. Was nun den Inhalt von Gott und Natur betrifft, so bemerkt *Ulrici* selbst, dass der Titel eigentlich heissen müsste: Natur und Gott, da den Ausgangspunkt die Ergebnisse der neueren Naturwissenschaft, den Zielpunkt aber der Nachweis bildet, dass Gott der schöpferische Urheber der Natur und die absolute Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst sei. Dieser Nachweis wird so geführt, dass in den einzelnen Kapiteln der Naturwissenschaft die Koryphäen derselben redend eingeführt werden, und nun in ihren Lehren nachgewiesen wird, dass diese grossenteils in unbewiesenen Hypothesen bestehen, welche dabei ebenso gut im Interesse einer theistischen, wie einer antireligiösen Theorie verwertet werden können. Der erste und zweite Abschnitt, der die naturwissenschaftliche Ontologie und Kosmologie behandelt, schliesst darum bei den meisten Kapiteln ziemlich skeptisch. Der dritte zeigt, wie die Grundannahmen der neueren Naturwissenschaft, die Atome und die Kräfte, das Dasein

eines Urhebers von ihnen voraussetzen. Der vierte stellt Gott als die notwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft dar, indem alle unsere Erkenntnis, also auch die Natur, auf unserer unterscheidenden Thätigkeit beruhe, diese selbst aber ein Nach-unterscheiden sei, das Gottes unterscheidende schöpferische Urkraft zur Voraussetzung habe. Ebenso ist, da die Freiheit Bedingung der Naturwissenschaft ist, die nur durch ein bewusstes freithätiges Handeln zu Stande kommt, die Freiheit aber nicht mit Gottes Allmacht streitet, sondern sie vielmehr voraussetzt, das Resultat dasselbe. Endlich aber wird darauf hingewiesen, dass die Naturwissenschaft auch auf ethischen (Ordnungs-) Kategorieen beruhe, und vermöge dieser auf den Schöpfer zurückweise, durch den die Natur die Werkstätte ethischer Ideen ist. Der fünfte Abschnitt giebt eine spekulative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit, in dem zuerst die Idee Gottes und der Schöpfungsbegriff als Hilfs- und Grenzbegriffe unseres Denkens und Erkennens bezeichnet werden, von denen es kein exaktes Wissen, sondern nur einen wissenschaftlichen Glauben giebt, wie in der Naturwissenschaft vom Atom, von der unendlichen Teilbarkeit u. s. w. Uns bleibt daher nur übrig, diese Begriffe uns zu analogisieren; und da kommen wir von unserem bedingten Mitproduzieren auf die unbedingte Selbstproduktion, wie sie in der Schöpfung gedacht wird, welche mit den Urgedanken der Welt, diesem Produkt der (absolut-) unterscheidenden Thätigkeit Gottes beginnt, an den sich dann zweitens der Akt schliesst, in dem Gott nicht sowohl die Welt von sich, als vielmehr das Mannigfaltige in der Welt unterscheidet. Dort wird die Welt poniert, hier disponiert; dort ihre Möglichkeit, hier ihre Wirklichkeit gesetzt. Dass die Welt nicht ewig, und doch ihre Schöpfung ewig ist, soll sich nicht widersprechen. Die Durchführung der Unterscheidung Gottes und der Welt durch die verschiedenen logischen und ethischen Kategorieen hindurch giebt dem Begriff Gottes seine Bestimmtheit und Klarheit; während die Welt im Raum, ist der Raum in Gott u. s. w., Gott ist absolute Kausalität, ist absolute Güte, Liebe u. s. f. Ebenso geben die bisherigen Untersuchungen über die Welt die Daten an die Hand, Übergänge von einer niederen Daseinsform zu einer höheren, vom Unorganischen zum Organischen, von da zum Psychischen und Geistigen ohne Annahme einer schöpferischen, nur vermittelst der disponierenden Thätigkeit Gottes zu erklären, und die vom Menschen erreichbare Lebensgemeinschaft mit Gott als das Schöpfungsziel zu erkennen. Der Keim der Religion, des Gefühls der Abhängigkeit und Freiheit zugleich, dass die Einwirkung Gottes auf den Menschen hervorruft, ist der letzte Punkt, der zur Sprache kommt, so dass die „Abhandlung dort schliesst, wo Ethik, Religionsphilosophie und Philo-

sophie der Geschichte ihre Aufgabe beginnen". Genau mit denselben Worten schliesst, weil sie von einer anderen Seite zu demselben Ziele führen soll, *Ulrici* seine Schrift Gott und der Mensch. Wie die Naturphilosophie ihn besonders als Bekämpfer der antireligiösen Physik zeigt, so seine Psychologie als Gegner des Materialismus. „Auf der Basis festgestellter Thatsachen darzuthun, dass der Seele gegenüber dem Leibe, dem Geiste gegenüber der Natur nicht bloss ein selbstständiges Dasein, sondern auch die Herrschaft nicht nur gebühre, sondern thatsächlich zustehe" — das bestimmt er selbst als seine Aufgabe. Zu diesem Ende erörtert er im ersten, physiologischen Teil zuerst die Begriffe Stoff und Kraft, und kommt dabei zu dem Resultate, dass die neuere Naturwissenschaft zu der Annahme berechtige, dass jedes Seiende ein Centrum von Kräften ist, welche durch eine Kraft der Einigung zusammengehalten werden, die mit der Widerstandskraft zusammenfällt. Darauf geht er zu dem Begriff des Organismus über, zu dessen Erklärung *Liebig* u. a. mit Recht eine eigene Kraft annehme, die den primitiven Organismus, die Zelle bildelt, und aus Zellen ein Gebilde zusammensetzt, das in sich selber Zweck ist und sich so lange erhält, bis die Reihe seiner Entwicklungsstadien durchlaufen ist. Der menschliche Leib kommt dann weiter zur Sprache: sein Unterschied von dem Tiere wird besprochen, die Unhaltbarkeit der bloss materialistischen Erklärungen der Empfindung, des Bewusstseins u. s. w nachgewiesen, und das Geständnis der besonnensten Physiologen, die, wenn es irgend ginge, gern Materialisten wären, acceptirt, dass zu den physiologischen Vorgängen ein unbekanntes Etwas hinzukommen müsse, um die psychischen zu erklären. Das Nervensystem und die Seele bilden den Gegenstand eines neuen Abschnittes, in welchem die Ansicht entwickelt wird, dass die Seele als ein dem Äther ähnliches, nur nicht wie dieser aus Atomen bestehendes, sondern kontinuierliches Fluidum zu fassen sei, das von einem Centrum aus sich ausdehnt, den ganzen aus Atomen bestehenden Leib durchdringt, instinktartig und mit der Lebenskraft zusammenwirkend (dann vielleicht gar mit ihr zusammenfallend) die morphologische Thätigkeit übt, dort aber, wo sie zum unterscheidenden Bewusstsein sich erhebt, die eigentlich psychischen Wirkungen zeigt. Eine ausführliche Betrachtung der Sinnesorgane und ihrer Funktionen nach den neuesten Untersuchungen von *Weber*, *Volkmann*, *Fechner*, *Helmholtz* und anderen bildet den fünften und letzten Abschnitt des physiologischen Teils, indem zuletzt das Gemeingefühl, die Stimmung, der Trieb und der Instinkt besprochen, und dann alle die Punkte noch einmal zusammengefasst werden, welche als Beweise für das Wirken spezifisch psychischer Kräfte und das Dasein der Seele aus den Resultaten der physiologischen Forschung

sich ergeben. Der **zweite**, psychologische **Teil** bestimmt das Bewusstsein als den Ausgangs- und Mittelpunkt der Psychologie und untersucht seinen Ursprung. Wie in seinen früheren Werken wird dieser in die unterscheidende Thätigkeit der Seele gesetzt, dies aber näher dahin bestimmt, dass es ein Akt des **Sich-in-sich-Unterscheidens** sei, aus dem das Bewusstsein resultiere, da man ein Sichunterscheiden auch der Pflanze nicht absprechen könne, die darum vielleicht auch empfinde. Darauf wird übergegangen zu der bewussten Seele in ihrem Verhalten zu ihrem Körper und zu anderen Körpern, und dabei die Frage beantwortet, wie die Seele zum Bewusstsein ihrer Leiblichkeit kommt, dann aber Wachen, Schlafen, Träumen Somnambulismus, Geistesstörungen, Temperamente, Lebensalter, Geschlechter, Racen und Nationalitäten besprochen, und damit geschlossen, dass die Seele zwar in durchgängiger Wechselwirkung mit ihrem Leibe steht, in diesem Verhältnis aber nicht der schwächere Teil ist, sondern vielmehr der prävalierende Faktor. Der dritte Abschnitt betrachtet die bewusste Seele in ihrem Verhältnis zu sich selbst, und zwar in ihrem Gefühls-, Vorstellungs- und Triebleben, so aber, dass unter den Trieben (reine) sinnliche Triebe, Gefühlstriebe und Vorstellungstriebe unterschieden werden. Die Willensfreiheit und das Streben nach ihrer Bethätigung zeigen die höchste Steigerung des Triebes, die zugleich sich mit der höchsten des Vorstellungslebens, dem Verstande gegenseitig bedingt. Im vierten Abschnitt, der die bewusste Seele in ihren Beziehungen zu anderen Seelen betrifft, werden die natürlich-sozialen Triebe und Gefühle, die ethischen Gefühle, Vorstellungen und Bestrebungen, endlich die Erziehung und Bildung des Menschen behandelt, und namentlich die Selbsterziehung des Willens, da der Kern der Persönlichkeit des Menschen durch seinen Willen bedingt und bestimmt ist. Dieser Kern der Persönlichkeit kommt nun in dem fünften und letzten Abschnitt zur Sprache, der die Seele in ihrem Verhältnis zu Gott betrachtet. Sehr ausführlich wird hier das Verhältnis der ethischen und der religiösen Gefühle besprochen, die, obgleich nicht identisch, doch so zusammengehören, wie Gottes metaphysische und ethische Wesenheit, und eben darum sich ergänzen, sich niemals widersprechen können. In Übereinstimmung mit dem, was in Gott und Natur gesagt war, werden auch hier Ansichten über die Entstehung der Gottes-Idee widerlegt, und ihr eigentlicher Grund in das von Gott in uns gepflanzte religiöse Gefühl gesetzt, in dem die Abhängigkeit mit Würde sich verbindet. Durch die Unterscheidung der Gefühlsperzeption des Daseins Gottes vom Inhalte anderer Perzeptionen entstehen die religiösen Vorstellungen. Diese sind verschieden, das religiöse Gefühl nur eines, freilich im Anfange so zart und schwach,

dass es sehr frühe schon gefördert oder verdunkelt und gehemmt werden kann. Daher Unterschiede schon bei Kindern. An die Psychologie schliesst, und verbindet darum mit ihr unter dem gemeinschaftlichen Titel Gott und der Mensch, *Ulrici* seine Grundzüge der praktischen Philosophie (Leipzig 1873), in denen sich die leitenden Ideen seiner Weltanschauung abschliessen sollen. Sie liegen nicht vollständig vor, da von den drei Teilen, in welche seine praktische Philosophie zerfällt, er nur den ersten, das Naturrecht, bearbeitet hat. Die ausführliche allgemeine grundlegende Einleitung (p. 1—208) steht begreiflicher Weise zu allen drei Teilen der praktischen Philosophie in enger Beziehung, lenkt erst gegen den Schluss speziell zum Naturrecht ein. Sie bringt zuerst die Hauptsätze aus den früheren Werken in Erinnerung, die für die praktische Philosophie die Voraussetzung bilden. Aus der Logik, dass das bewusste Denken im Unterscheiden bestehe, dass alles Erkennen auf gewissen Grundthatsachen beruht, die, weil wir sie nicht bezweifeln können, die Denknotwendigkeit bilden, und das im Fortgange an gewisse Normen, die Denkgesetze und Kategorieen gebunden ist. Aus der Psychologie, dass der Wille sich von den theoretischen Vermögen dadurch unterscheide, dass er ein Streben, von dem blossen Begehren dadurch, dass er die Fähigkeit ist, sich den Trieben entgegenzustellen, zu erwägen und sich zu entschliessen. Dazu gehört, dass er sein Selbst von den Trieben unterscheide oder das Bewusstsein der Freiheit habe. Damit steht und fällt, so dass sie ohne jenes gar nicht zu denken ist, die Thatsache, welche das Fundament alles Ethischen bildet, dass wir das Gefühl des Sollens haben. Keinem fehlt es, obgleich es bei vielen nie zum Bewusstsein kommt, blosses Gefühl bleibt. Das Gefühl des Sollens weist auf die ethische Bestimmung des Menschen, da es nur erklärlich ist, wenn dem Menschen ein ethisches Ziel gesetzt ist. Dieses, die ethische Vollkommenheit, besteht in der höchst möglichen Ausbildung der geistigen Kräfte. Da nun diese, wie die Psychologie lehrt, die des Erkennens, Wollens und Fühlens sind, so sind die ihnen korrespondierenden Ideen des Wahren, Guten und Schönen die ethischen Grundbegriffe oder Kategorieen, welche dem Gefühl des Sollens die nähere Inhaltsbestimmung geben. Alle drei werden einer sehr ausführlichen Betrachtung unterzogen, und namentlich dem Streben nach Wahrheit, dem Fundament der beiden anderen, der ethische Charakter vindiziert, weil es nicht sinnlichen Ursprungs ist, nach Gesetz und Ordnung sucht, und einem Ideal nachgeht. Ebenso wird von der Idee des Schönen nachgewiesen, dass sie sich an die vom Willen abhängige darstellende Thätigkeit des Menschen richte, und also einen ethischen Charakter habe. Der letzte Abschnitt der Einleitung, der das

Verhältnis der ethischen Ideen zu einander betrachtet, kommt zu dem Resultat, dass keiner der drei der Primat vor den anderen zukomme, dass ihre einhellige Verwirklichung die Aufgabe der Vernunft sei, unter der also nicht ein besonderes Geistesvermögen, sondern die ethische Bethätigung aller zu verstehen sei. Die Philosophie als Vernunftwissenschaft muss sich natürlich durch alle drei Ideen leiten lassen. Jedoch zeigt sich ein Unterschied in ihren verschiedenen Theilen. In die Erforschung der Natur, der Geschichte wie des Gegebenen überhaupt dürfen nicht ethische Voraussetzungen sich hineinmischen, da sie das Resultat nicht verfälschen können; die völlig voraussetzungslose Forschung nach der Wahrheit ist das Gesetz. Nur auf die durchaus selbständig gewonnenen Ergebnisse der grundlegenden Disziplinen darf sich die Ethik stützen, so dass ihren Ausgangspunkt der von jenen gelieferte Beweis bildet, dass die Wahrheit nur erkennbar ist, weil sie ethischer Natur ist. Mit dieser Erkenntnis wird die Philosophie zu dem, was sie eigentlich nicht nur in ihrem letzten Teil, sondern ganz und allein ist, zur praktischen Philosophie, innerhalb dieser aber nach den beiden Ideen des Guten und Schönen Ethik im engeren Sinne und Ästhetik. Mit dem ersten Teile jener, dem Naturrecht, beschäftigt sich der Rest des Buches (p. 211—540). Da das Recht alle die Bedingungen umfasst, unter denen die Sujektivität sich geltend machen und ausprägen kann, diese Ausprägung aber ethische Pflicht ist, so steht Naturrecht und Ethik in dem Verhältnis von Mittel und Zweck. Darum fordert *Ulrici* die strengste Scheidung beider; nicht nur gegen *Trendelenburg* polemisiert er, der beide nirgends von einander sondert, sondern auch die Hegel'sche Ansicht, nach der die sittlichen Gemeinschaften weder in der Rechtslehre noch in der Moral, sondern in einer dritten Sphäre ihre Stelle finden, findet an ihm einen Gegner. Die Ehe, der Staat sind ihm reine Rechtsinstitute; wo daher Verbindlichkeiten, die nicht erzwingbar sind, zur Sprache kommen, wird man auf die Sittenlehre vertröstet, oder sie werden ganz übergangen (so der Kredit), oder wenn sie unvermeidlich sind (wie der Patriotismus) ganz kurz erwähnt. Eben weil der Staat hier als eine Rechtsanstalt zur Sprache kommt, ist es erklärlich, warum die im ersten Abschnitt entwickelte Einteilung des Rechts (Eigentumsrecht, Vertragsrecht, Personenrecht) im letzten sich wiederholt, indem als Regierungsformen statt der gewöhnlich angeführten Monarchie u. s. w., die er als „leere Abstraktionen“ abfertigt, der Eigentumsstaat, der Vertragsstaat, der Personenstaat angeführt werden. Der Zusammenhang der einzelnen Untersuchungen mit der ethischen Grundlage, dem Gefühl des Sollens und der Verbindlichkeit wird dadurch stets in Erinnerung gebracht, dass die Begründung eines Rechts fast immer in der Reduktion auf

eine Pflicht besteht. Was ich soll, das darf ich, auf diese Formel liessen sich viele Rechtsdeduktionen *Ulricis* zurückführen. Würde nicht ganz am Schluss des Werkes von dem Rechte, das in der ethischen Natur des Menschen wurzelt, gesagt, dass im letzten Grunde es (wie sie) in Gott wurzele, der eigentlich das absolute Recht sei, so wäre der Haupttitel, Gott und der Mensch, ganz aus dem Gesichte verloren. Jetzt wird wenigstens versprochen, in der Lehre von der Sittlichkeit nachzuweisen, dass er auch auf das Naturrecht passe.

7. Wenngleich bei einigen unter den zuletzt Charakterisierten sich Anknüpfungspunkte an mehr als zwei verschiedene Systeme nachweisen lassen, so hatte sich doch ihr Standpunkt schon ziemlich krystallisiert, ehe sie sich von den anderen etwas aneigneten; und darum konnten ihre Lehren als Kinder einer monogamischen Ehe bezeichnet werden. Anders verhält sich das mit einem Manne, der schon als Jüngling fühlte, was er als reifer Mann ausgesprochen hat, „dass die Philosophie nicht eher zu Bestande gelangen werde, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die anderen Wissenschaften wachsen, indem sie nicht in jedem neuen Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiter führt", und der demgemäss, noch ehe sich seine Ansichten zu einer in sich abgeschlossenen Weltanschauung abgeklärt hatten, sich hingebend in die ganz verschiedener Meister vertiefte. *Adolf Trendelenburg*, geboren in Eutin am 30. November 1802 (gestorben als Professor in Berlin am 24. Januar 1872), von der Schule her, besonders durch den Kantianer *König* auf gründliche philosophische Studien hingewiesen und in der formalen Logik geübt, wurde tiefer in die Philosophie eingeführt durch *K. L. Reinhold*, namentlich aber durch *v. Berger*, dessen Einfluss man bis zuletzt in der eigentümlich an Poesie streifenden, sinnlichen Sprache wieder erkennen möchte, vertiefte sich aber zugleich in den grössten Philosophen der Neuzeit, *Kant*, und die grössten des Altertums, *Plato* und *Aristoteles*. Je sorgfältiger diese Studien gewesen waren, um so mehr musste die Eigentümlichkeit dieser Philosophen ihm Wert erhalten; und als er anfing mit *Hegel* sich zu beschäftigen, war nicht der schwächste Grund, der ihn zum Widerspruch reizte, dieser, dass *Hegel*, der den Philosophen ihre Stellung in seiner Terminologie anwies, „unhistorisch verfahre, sie zu Hegelianern mache". Als er später *Herbart* kennen lernte, war seine Ansicht schon abgeschlossen, so dass er mehr durch den hervorgerufenen Widerspruch, als durch Beistimmung von ihm gefördert wurde. Dagegen haben auf seine Ansichten sehr bedeutenden Einfluss geübt die sprachphilosophischen Arbeiten *Karl Ferdinand Beckers*, deren Wert ihm um so mehr einleuchtete, je öfter er fand, dass er in der Durchführung seiner spekula-

tiven Gedanken sich mit ihm begegnete. Durch seine gründlichen lateinischen Arbeiten über die Platonische Ideen- und Zahlenlehre und des *Aristoteles* Kategorieen dem Publikum als philologisch und philosophisch gebildeter Mann bekannt geworden, erhielt er im Jahre 1833 eine ausserordentliche Professur in Berlin, während der er seine mit mit Recht geschätzte, von einem trefflichen Kommentar begleitete Ausgabe von des *Aristoteles* Schrift über die Seele veröffentlichte (Berlin 1833). Im Jahre 1837 zum ordentlichen Professor ernannt, habilitierte er sich als solcher durch die lateinische Dissertation über den Platonischen Philebus (Berlin 1837). Seine ersten Vorlesungen betrafen die Geschichte der Philosophie, dann zog er die Logik und allmählich fast alle anderen philosophischen Disziplinen in ihren Kreis. Seine gründliche Kenntnis des *Aristoteles* sowie eine theoretische und praktische Vertrautheit mit der Dialektik und den Bedürfnissen der Schule setzte ihn in den Stand, die *Elementa logices Aristoteleae* (Berol. 1837) herauszugeben, eine Sammlung Aristotelischer Stellen nebst Übersetzung und Kommentar zum Behuf des logischen Unterrichts auf Schulen, die vielen Beifall fand und oft aufgelegt worden ist (8. Aufl. 1878). Später (Berlin 1842; 3. Aufl. 1876) hat er Erläuterungen dazu für Lehrer geschrieben. Seine Wirksamkeit als akademischer Lehrer war sehr gross. Dabei entwickelte er als Sekretär der Akademie eine bewunderswerte Thätigkeit. Sein Standpunkt, dessen Fundament die Logischen Untersuchungen (Berlin 1840, 3. Aufl. Leipzig 1890) darlegen, ist seit ihrer Herausgabe unverändert geblieben, so dass er die zweite Auflage nur eine ergänzte nennen konnte. Die Ergänzungen bestehen ganz besonders in Berücksichtigung von Schriften, die seit der ersten Auflage erschienen oder mehr bekannt geworden waren. So wird auf *Schopenhauer* und *Schellings* spätere Lehren vielfach Rücksicht genommen. Zwei polemische Aufsätze, die zuerst in der Neuen Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung und dann unter dem Titel: Die logische Frage in Hegel's System (Leipzig 1843) erschienen, schliessen sich an jenes Werk an, und sind durch das Verhalten der Hegelschen Schule demselben gegenüber veranlasst. Im Jahre 1846 erschienen *Trendelenburgs* Historische Beiträge zur Philosophie (Berlin 1846). Während der zweite, im Jahre 1855 sowie der dritte, 1867 erschienene Band fast nur Wiederabdrücke einiger akademischer Abhandlungen enthält, finden sich in dem ersten zwei neue unter dem Titel Geschichte der Kategorienlehre vereinigt. Die erste von ihnen, über die Aristotelische Kategorieenlehre, führt den zuerst von *Occam* (s. § 216, 5) ausgesprochenen, dann von *Trendelenburg* selbst in seiner lateinischen Dissertation entwickelten Gedanken genauer durch, dass *Aristoteles* durch ein grammatisches Ge-

fühl zu seinen Kategorieen gekommen sei (vgl. oben § 86, 6). Die zweite giebt eine Geschichte der Kategorieenlehre von den Pythagoreern an bis zu den eigenen Logischen Untersuchungen. Von den akademischen Abhandlungen betreffen viele *Leibnitz, Friedrich den Grossen* und andere für Preussen wichtige Persönlichkeiten, wie das von Vorträgen an den Gedächtnistagen der Akademie erwartet werden musste. Kritische Betrachtungen über *Herbart* sind ausserdem zu erwähnen, und vor allem die Abhandlung über den letzten Unterschied der philosopischen Systeme, und die sich daran anschliessende über Spinoza's Grundgedanken und seinen Erfolg, die einen sehr weiten Leserkreis gefunden haben. Endlich ist zu nennen Naturrecht auf dem Grunde der Ethik (Leipzig 1860, 2. Aufl. 1868), die erste und einzige „Fortführung ins Reale", die er seinen logischen Untersuchungen hat folgen lassen. Zu den zwanzig Kapiteln, welche diese letzteren ursprünglich enthielten, sind in der zweiten Auflage drei hinzugekommen, das erste, das die Logik und Metaphysik als grundlegende Wissenschaft bespricht, das zehnte, das unter der Überschrift, der Zweck und der Wille, eine ausführliche Kritik *Schopenhauers* enthält, und das drei und zwanzigste, welches Idealismus und Realismus überschrieben ist. Der Gang, den sie in dieser erweiterten Gestalt nehmen, ist im wesentlichen folgender: (I) Alle Wissenschaften münden einerseits in der Metaphysik, wenn sie bis dahin fortgehen, wo ihre besonderen Gründe in das Allgemeine übergehen, ihr spezieller Gegenstand sich gegen das Seiende als solches abgrenzt, und andererseits vermöge dessen, dass jede ein bestimmtes, die blosse Meinung ausschliessendes Verfahren beobachtet, in der Logik, der Untersuchung des Denkens. Diejenige Wissenschaft, welche die Wissenschaft in ihrem Wesen begreifen und Theorie der Wissenschaft sein will, muss deshalb die Metaphysik und Logik gemeinsam umfassen. Sie kann Logik im weiteren Sinne heissen. Sie hat zu erklären, wie das Wissen und wie das, worauf alle Wissenschaft geht, die Notwendigkeit, möglich ist, und worin sie besteht. Weder die formale Logik (II), die als solche erst seit *Kant* existiert, und sich nicht Aristotelische nennen darf, auch ihre prätendierte Abstraktion vom Inhalt nie realisiert, noch auch *Hegels* dialektische Methode (III), in der das „reine" Denken nur mit Hilfe der verachteten Anschauung und durch Einschwärzen konkreter Gedanken, namentlich der Bewegung, vom Fleck kommt, bieten die gesuchte Fundamentalwissenschaft. Die Aufgabe (IV) derselben ist, den Gegensatz von Sein und Denken, in dessen Ausgleichung das Erkennen besteht, mit Bewusstsein aufzuheben, also die Frage zu beantworten: wie kommt das Denken zum Sein? wie tritt das Sein ins Denken? Das beide mit einander Vermittelnde kann nur ein beiden

Gemeinsames, und muss, da es sie vermittelt, ein thätiges sein. Es ist also nach der dem Sein und Denken gemeinsamen Thätigkeit zu suchen, und zwar nach einer solchen, die nicht in einer anderen begründet, sondern als Grund aller nur aus sich erkannt wird. Dies nun ist die Bewegung (V), in der, da auch Ruhe nur Gleichgewicht von Bewegungen, alles Sein besteht, und die, da jede Anschauung ein Konstruieren ist, dem Denken gerade so angehört. Der äusseren Bewegung dort entspricht die innere (konstruktive) Bewegung im Denken, die man Anschauen nennt, und die namentlich in der Sprache nachweisbar ist, wo die Worte woher? wozu? Grund, Folge, Zweck u. s. w. lauter Bewegungsverhältnisse bezeichnen. Eine Definition der Bewegung ist unmöglich, und alle, die je versucht worden sind, setzen sie schon voraus. So auch Raum und Zeit (VI), aus denen man sie zusammenzusetzen pflegt, anstatt in ihnen Erzeugnisse oder durch Abstraktion gewonnene Seiten von ihr zu erkennen, die ganz wie die Bewegung selbst Seins- und Denk-Formen sind. (Hier ist eine sehr ausführliche Kritik der Kantschen und Herbartschen Theorie von Zeit und Raum eingeschoben). Diese ursprünglich erzeugende Thätigkeit des Geistes, das Gegenbild der äusseren Bewegung, setzt in Stand, Gegenstände *a priori* (VII) zu setzen, und doch sicher zu sein, nie vom Sein widerlegt zu werden, wie die mathematische Erkenntnis thut. Aber selbst in die sinnliche Wahrnehmung mischt sich, weil sie nur zu Stande kommt, wo der Bewegung des Einwirkenden die Bewegung des denkenden Subjektes begegnet, ein Element *a priori* ein. Freilich führt die Betrachtung der sinnlichen Wahrnehmung auf etwas, das, so willkommen es der Theorie sein müsste, wenn *Kants* Konstruktion Genüge leistete, nicht aus Bewegung abgeleitet werden kann: die Materie. Obgleich sie sich zu erkennen giebt nur durch Bewegung, und wir sie also nur in so weit verstehen, als wir sie auf Bewegung reduzieren, so bleibt doch stets ein unreduzierbarer Rest übrig. Wir sind also genötigt neben der Bewegung als ein zweites Prinzip die Materie anzunehmen. Dagegen reicht für die, die Materie bestimmende Form der Begriff der Bewegung vollständig aus, und darum ist die Mathematik, deren Grundbegriffe in diesem Kapitel aus der Bewegung abgeleitet werden, eine Wissenschaft *a priori.* (Hier wird besonders ausführlich *Hegel* kritisiert). Dies heisst aber nicht, dass sie ein von der Anschauung getrenntes Denken zeige, oder umgekehrt. Mit solcher Trennung ist es überhaupt nichts, denn das Diskursive ist der abgekürzte Ausdruck des Intuitiven, der Begriff fordert überall die begleitende Anschauung, und die höchste Erkenntnis ist das vollendende *a priori* in der Erfahrung. Gaben die Folgerungen, die sich aus dem Begriff der Bewegung allein ergaben, die mathematischen

Grundbegriffe (Punkt, Linie, Zahl u. s. w.), so gelangt man, indem man damit den hinzugekommenen der Materie oder des Stoffes verbindet, zu den realen Kategorieen (VIII), die man auch physische nennen könnte, worunter also die notwendigen Gesichtspunkte des Denkens zu verstehen sind, denen das, was sich bewegt, unterzustellen ist, weil es ihm unterliegt, oder Begriffe, durch welche das Denken das Wesen der Sachen ausdrücken will. Zunächst ergiebt sich aus der schöpferischen That der Bewegung das Verhältnis des Erzeugenden und Erzeugten, d. h. die Kausalität, in der aus der wirkenden Ursache die Wirkung hervorgeht. Während man aus dieser Kategorie als ihr untergeordnete die der Form ableiten und der gegebenen Materie entgegenstellen kann (als *causa formalis* und *materialis*), liegt eine wirkliche Nötigung in dem Übergange zu der Kategorie des Dinges oder der Substanz; ein Übergang, den auch die Sprache andeutet, wenn sie Produkte der wirkenden Thätigkeit (des Verbums) zu Substantiven macht. Die Substanz ist das angehaltene Produkt der Kausalität; sie selbst, als Anfangspunkt neuer Bewegung gedacht, hat Qualität. Neben ihr sind Qualität und Messbarkeit Kategorieen, die sich aus der Verbindung der mathematischen Grundbegriffe mit dem der Substanz ergeben, ebenso endlich die Verbindung der Einheit und Vielheit, die in dem Inhärenzverhältnis liegt. Das Verhältnis der Quantität und Qualität wird in der zweiten Auflage anders, das des Ganzen und der Teile viel ausführlicher abgehandelt als in der ersten. Als Hauptkategorie aber aller dieser aus der Bewegung abzuleitenden Kategorieen ist immer die erste, die *causa efficiens* anzusehen, die darum auch im weiteren Verlauf immer anstatt aller übrigen angeführt wird, ganz wie ja auch *Kant* über die Kausalität die andern elf zu vergessen pflegt. Wie der Übergang von den mathematischen Begriffen zu den physischen durch Hinzunahme eines neuen Prinzips, der Materie, gemacht wurde, so eröffnet den Eingang in eine neue Sphäre der gleichfalls nicht aus der Bewegung abzuleitende Begriff des Zweckes (IX). Zwar dass er sich mit der Bewegung zu einigen vermag, das deutet die Sprache in dem Ausdruck Wozu oder Wohin an; aber dass er dem Woher der wirkenden Ursache diametral entgegengesetzt ist, ist klar, da jene die Teile dem Ganzen vorausgehen lässt, während es bei der Realisation des Zwecks sich umgekehrt verhält, und das Spätere zum Früheren gemacht wird. Die Thatsache des Zwecks in allen Lebenserscheinungen steht fest; ebenso aber, dass der Zweck in der Natur, als ein Bestimmtwerden des Seins durch das Denken, in ganz anderer Weise verstanden wird, als die wirkende Ursache. Wir verstehen die Zweckmässigkeit der Natur nur, weil wir vermögen, unsere Zwecke in ihr zu verwirklichen. Das Organische ist Vorstufe des Ethischen und

wird durch das letztere verstanden. Durch den hinzugebrachten Zweckbegriff bekommen nun die betrachteten realen Kategorieen eine ganz andere Bedeutung (XI). Sie werden zu organischen, wie durch die hinzukommende Materie die mathematischen zu physischen wurden. Die wirkende Ursache, wie sie ihm dient, wird zum Mittel, die Substanz zur Maschine oder zum Organismus, je nachdem der Zweck ausserhalb oder innerhalb ihrer liegt. Die Materie wird hier zur organischen Materie, die Form zur gegliederten Form, wie sie in der Schönheit hervortritt. Ebenso treten erst hier im eigentlichen Sinne das Ganze und der Teil, der dadurch zum Gliede wird, hervor u. s. f. Seinerseits bildet der Zweck die Grundlage der sittlichen Begriffe, so dass dieselben Grundbegriffe, im Mathematischen selbstthätig entworfen, im Physikalischen sich erfüllen, im Organischen sich vertiefen, im Ethischen sich erheben (man vergleiche: Figur, Substanz, Organismus, Person). Dabei steht der Zweck, der die organische und ethische Stufe beherrscht, während die mathematische und physikalische unter der Gewalt der wirkenden Ursache steht, höher als diese, bricht auch nicht, wie ein Fatum, blind über sie hinein, sondern ist die Providenz, um derenwillen sie da ist. — Es ist nun zu einem Begriff überzugehen, der neben den bisher betrachteten wirkenden Grundbegriffen stillschweigend mitarbeitet, das ist der Begriff der Verneinung (XII). Nur als zurücktreibende Kraft einer Bejahung, also von einer Position getragen, hat sie eine reale Bedeutung, die reine Negation existiert nur im Denken. Verschieden von der Negation ist der Gegensatz, da Entgegengesetzte sich nicht wie Bejahung und Verneinung unbedingt ausschliessen, sondern in einem Gemeinsamen zusammenkommen können. Und wieder etwas anderes ist der Widerspruch, der nur zwischen Gedanken stattfindet, und im Realen nur da, wo Erscheinungen auf einen zu Grunde liegenden Zweck (Gedanken) bezogen werden. (Man denke an Angst und ähnliches). Den Satz des Widerspruchs zu einem metaphysischen Grundsatz zu machen ist deshalb ungehörig. Seinen Wert hat er als die dialektische Weisung, jedes in seiner individuellen Bestimmtheit festzuhalten; darum beim Streit (vgl. oben § 86, 5). Mit der Betrachtung der modalen Kategorieen (XIII) bahnen sich die logischen Untersuchungen den Übergang zur Beantwortung der zweiten Frage, welche im Einleitungskapitel der Logik zugewiesen wurde: wie das Wissen zum Charakter der Notwendigkeit komme? Die Kategorieen, die das Verhältnis der Sache zum denkenden Geiste (Modalität) ausdrücken, sind zunächst Erscheinung, die dem Sinne, und Grund, der dem Verstande eignet. Die genauere Untersuchung des Grundes lässt Sachgründe und Erkenntnisgründe unterscheiden. Jene sind entweder wirkende Ursachen oder Zweck; diese werden entweder aus der Wirkung

oder der Ursache geschöpft. Wie die Ursache eine Vielheit von Bedingungen, so enthält der Grund eine Vielheit von Momenten. Sind alle Bedingungen erkannt und also der ganze Grund verstanden, so giebt dies die Notwendigkeit; geschah es nur partiell, die Möglichkeit. Die erstere, beruhend auf einer Gemeinschaft des Seins und Denkens, bei der sich das Denken, das eine Ausflucht sucht, gefangen geben muss, fällt mit dem Allgemeinen zusammen oder hat vielmehr das Allgemeine zu seinem Grunde, das selbst wieder teils Allgemeines der Thatsache, teils des Grundes sein kann, und in seiner Erscheinung das Identische (Unabänderliche) giebt. Es entsteht nun die weitere Frage, in welchen Formen das Denken die Aufgabe, deren Möglichkeit bisher nachgewiesen worden ist, löst (XIV). Es sind dies Formen und Verknüpfungen, die natürlich denen des Seins entsprechen müssen. Der Thätigkeit entspricht das Urteil, der Substanz der Begriff. Wie darum die Sprache Thätigkeiten substantiviert (im Infinitiv), so giebt es eine Stufe des Urteils, die dem Begriff und der Entwicklung des Urteils gemeinsam zu Grunde liegt. Der Begriff (XV), als die substanzielle Form eines geistigen Inhalts oder als allgemein gefasste Substanz bedarf des begleitenden Gemeinbildes, und kommt daher nie bildlos vor. Das Substanzielle an ihm ist sein Inhalt, das Allgemeine sein Umfang; jener wird in der Definition, dieser in der Division formuliert. Genetischen Definitionen und aus dem Wesen geschöpfte Einteilungen erfüllen allein die Forderungen der Wissenschaft. Die Formen des Urteils (XVI), in dem der Begriff lebendig wird, und das sich demgemäss als Urteil des Inhalts, in dem das Subjekt verallgemeinert und das des Umfangs, in dem es besondert wird, gestaltet (kategorisches und disjunktives Urteil) werden durchgenommen, die Kantsche und die Hegelsche Lehre ausführlich kritisiert, und dann zur Begründung (XVII) übergegangen, wo der Unterschied zwischen dem Gegensatz von Induktion und Syllogismus und dem von analytischem und synthetischem Verfahren und die Untrennbarkeit der beiden letzteren zur Sprache kommt. Der Schluss (XVIII) wird vorwiegend kritisch behandelt; von den positiven Bestimmungen ist die wichtigste: was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses. Wo darum Realgrund und Erkenntnisgrund zusammenfallen, vollendet sich die Wissenschaft; darum ist wahre Ableitung aus dem Begriff (XIX) das genetische Verfahren oder die Entwicklung. Sie beruht darauf, dass aus den hervorbringenden Gründen der Sache erkannt werde. Sind diese nur die wirkende Ursache, so folgt sie dieser allein; wenn hingegen der Zweck die wirkende Ursache bestimmt, so wird er in demselben Masse der leitende Gedanke, als er die Entstehung bedingt. Zum genetischen Beweis bildet den Gegensatz der

indirekte (XX), der, obgleich geringern Wertes als der direkte, doch hinsichtlich der Prinzipien der einzig mögliche ist. Das System (XXI) der Wissenschaft, das als Erkenntnis des Ganzen eigentlich ein erweitertes Urteil und das geistige Ebenbild der Welt ist, wird sich, da die Grundwissenschaft die beiden Fragen nach der Möglichkeit des Wissens und der Notwendigkeit hinsichtlich des Mathematischen, Physischen, Organischen und Ethischen beantwortet hat, so gestalten, dass auf der Logik und Metaphysik, welche die besonderen Wissenschaften zu ihrer Voraussetzung haben, sich vier Teile der Philosophie als der von ihnen verschiedenen allgemeinen Wissenschaft (Wissenschaft der Idee) stützen. Der dritte, welcher das Organische betrachtet, wird mit der Psychologie zu schliessen haben. Alle zusammen aber betreffen nur das Endliche. Das Unbedingte (XXII), auf das alles hinweist und für das also die Welt den direkten Beweis liefert, wäre, selbst wenn die ganze Welt erkannt wäre, kein Gegenstand wissenschaftlichre Erkenntnis. Darum haben die Beweise für das Dasein Gottes (die ausführlich durchgenommen werden) Wert, ja Wahrheit, aber keine Beweiskraft. *Nesciendo Deus scitur.* Mehr als die mathematische und physische Weltansicht bringt die organische (und ethische) dazu, ein alles bedingendes Ganzes anzuerkennen, in dem die Welt und was darinnen ist seine Bestimmung hat; und durch diese Erkenntnis verwandelt sie den Begriff jeder Sache, d. h. ihr Bildungsgesetz, in ihre Idee, d. h. ihre letzte Bestimmung. Darum aber ist sie selbst Idealismus (XXIII), freilich nicht ein solcher, der sich den Eingang zum Realen verschliesst. Dieser aber ist auch nur ein Traum der Vorstellung, er besitzt nur eine Welt der Eidole, und hiesse am besten Idolismus. Ein Rückblick (XXIV) giebt einen Überblick des ganzen Ganges, in dem nochmals Bewegung und Zweck als die dem Denken und Sein identischen Thätigkeiten hervorgehoben und die organische Weltanschauung als die gepriesen wird, die eine Unterordnung des Realen unter das Ideale, und Verwirklichung des letzteren in jenem möglich macht.

8. Jedem Kundigen werden bei dem Studium der Logischen Untersuchungen sogleich die oben angegebenen Elemente in die Augen fallen. Sieht man aber zugleich, wie *Trendelenburg* gleichzeitig von jeder bedeutenderen neueren Erscheinung Notiz nimmt, und danach, sei es indem er sie sich aneignet, sei es dass er sie abweist, die eigene Lehre ausbildet, so wird er mehr als irgend einer den Namen eines historischen Philosophen führen müssen. Die weiter unten angeführte Schrift von *Bratuscheck,* die niemand im Verdacht haben wird, *Trendelenburgs* Verdienste schmälern zu wollen, zeigt, dass gerade seine Hauptgedanken von *Reinhold, v. Berger, K. F. Becker, Plato, Aristoteles* u. a. entlehnt wurden. Ebenso aber ist klar, dass die antiken Elemente das Über-

gewicht vor den modernen haben. Nicht nur dies spricht dafür, dass der bis zur Silbenstecherei strenge Kritiker *Hegels* und *Herbarts* mit liebender Pietät sogar offenbare Irrtümer des *Aristoteles* entschuldigt, nicht nur sein Tadel *Schellings*, dass dieser den Aristotelismus nur zum Schwungbrett genommen habe (den Gegensatz dazu bildet: zum Fundament), sondern seine ausdrückliche Erklärung, die von *Plato* und *Aristoteles* gegründete organische Weltanschauung sei die einzige Philosophie, die eine Zukunft hat, das sprunghafte Philosophieren auf eigene Hand habe sich als vergänglich erwiesen. Auf drei Standpunkte lassen sich im Grunde alle Systeme zurückführen: Auf den, bei welchem die wirkende Ursache, die blinde Kraft oder der blinde Stoff über alles gestellt wird (Demokritismus); auf den, bei welchem im Gegensatz dazu der Zweck obenan steht (Platonismus); endlich auf den, welcher die Indifferenz jenes Gegensatzes geltend machen will (Spinozismus). Ausdrücklich bekennt sich *Trendelenburg* zu dem zweiten. Dieses Platonisieren oder vielmehr Antikisieren überhaupt, mit dem nicht nur zufällig die edle, gehobene Sprache verbunden ist, die seine Schriften auszeichnet, tritt ganz besonders hervor in seinem Naturrecht. Die zweite Auflage, die acht Jahre nach der ersten erschien, nennt sich eine ausgeführtere. In der That ist sie nur durch Zusätze vermehrt, von denen die wichtigsten in der Vorrede angegeben sind. Unter den nicht von ihm selbst signalisierten kann auf einige gegen *Schopenhauer* gerichtete Anmerkungen hingewiesen werden. Mit Anknüpfung an die Logischen Untersuchungen zeigt er, dass da das Ethische die Steigerung des Organischen ist, die philosophische Betrachtung desselben ausser seiner ethischen Notwendigkeit auch die physische und logische zu betrachten habe. Wenn nun hier innerhalb des Ethischen nur das Recht betrachtet werden soll, so handelt sich's zuerst darum, die Idee des Rechts, d. h. seine mit dem inneren Zweck zusammenfallende letzte Bestimmung aufzustelllen. Es geschieht dies im ersten Teil, in dem sowohl die ethische als die physische und logische Seite betrachtet wird. Da die beiden letzteren die Mittel betreffen, durch die das Recht sich bethätigt (in dem Zwange nimmt das Recht die physische Macht, die wirkende Ursache, in dem Prozess den logischen Syllogismus, die Induktion u. s. w. in seinen Dienst), so ist die ethische Seite die hauptsächlichste, und wird von *Trendelenburg* zuerst betrachtet. Hier ist nun das Wichtigste der entschiedene Gegensatz gegen die Thomasius-Kantsche Trennung des Legalen und Moralischen. Auch die von *Hegel* gegebene Vermittelung desselben im Sittlichen genügt ihm nicht: Sittliches und Moralisches unterscheidet er nicht, und fordert entschiedene Rückkehr auf den Platonisch-Aristotelischen Standpunkt, auf dem beides noch ungeschieden war. Das

ethische Element in den Rechtsverhältnissen hervorzuheben ist die Haupttendenz des Werkes, das der falschen Selbständigkeit des Juristischen entgegentreten will, welche nicht nur die Theorie des Rechts verzerrt, sondern auch im Leben das Recht seiner Würde entkleidet. Was die Aristotelich-Platonische Ethik zu einer beschränkten macht ist, dass sie sich über die antike Ansicht nicht erhebt, nach der nichts über den Staat und den Bürger geht, über welche beide die christliche Anschauung den Menschen und die Menschheit stellt, die, indem sie durch die verschiedenen Zeitalter hindurchgeht, den Menschen zu einem nicht nur politischen, sondern historischen Wesen macht. Das Prinzip der Ethik ist darum das menschliche Wesen an sich oder in der Tiefe seiner Idee und dem Reichtum seiner historischen Entwicklung. Da ist er Glied des Ganzen, der ethischen Orgamismen, ein Zusammenhang, in dem der Einzelne sich verstärkt, das Ganze sich gliedert, beide sich ergänzen. Die Erhebung des Einzelnen dazu, dass er seiner Idee adäquat wird, den ihm inneren Zweck, aus dem Sinnlichen zum Geistigen sich zu erheben, verwirklicht, realisiert die Idee des Guten oder Vollkommenen, die je nachdem sie in der Gesinnung, dem Begriff (der Einsicht) oder der Darstellung sich zeigt, das Gute, Wahre oder Schöne ist. Da die Gesinnung auf die Religion zurückgeht, so ist ihr Ausschliessen aus der Ethik, wie bei *Hegel*, um so mehr ein Fehler, als historisch die Staaten auf religiöser Basis ruhen. Die Verwirklichung des grossen Menschen in der Gemeinschaft und im Individuellen des Einzelnen ist daher das ethische Prinzip, und alle bisher aufgestellten ethischen Syteme betonen immer entweder das eine oder das andere Moment. Im sittlichen Ganzen ist das Recht der Inbegriff derjenigen Bestimmung des Handelns, durch welche es geschieht, dass das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann. An diese Begriffsbestimmung schliesst sich in der zweiten Auflage eine ausführliche, durch Ausstellungen veranlasste Analyse derselben, in der u. a. auseinandergesetzt wird, warum weder das Anerkanntsein noch die Erzwingbarkeit in die Definition aufgenommen wurde. Ebenso wird, was bereits in der ersten Auflage gezeigt war, dass diese Definition die Wichtigkeit des Gewohnheitsrechtes würdige und eine historische Entwicklung der Rechts-Ideen begreiflich mache, in der zweiten an einer Reihe der Rechtsgeschichte entnommener Beispiele dargethan. Nach der Begriffsbestimmung des Rechtes wird das Unrecht erörtert und zu der physischen Seite des Rechts übergegangen, d. h. sowohl zu den Erscheinungen, wo Physisches Schranke des Rechtes als wo es Mittel desselben ist. Hier kommt Zwang und Strafe, d. h. durch Gesetz auferlegte Minderung des persönlichen Daseins mit dem ausgesprochenen Zweck, gegen ein gethanes Unrecht gegen-

zuwirken, zur Sprache. Hinsichtlich der Todesstrafe erklärt er sich gegen die, welche dem Mörder unbedingt ein Recht an sein Leben zugestehen, ohne doch die Notwendigkeit gerade dieser Strafe zu behaupten. Die logische Seite des Rechtes, zu der dann übergegangen wird, zeigt sich sowohl in seiner Entstehung, wo Rechts-Analogieen und Definitionen, als in seiner Anwendung, wo Interpretation der Gesetze, Subsumtion darunter, Abwägung der Beweise u. s. w., kurz rein logische Thätigkeit sich im Dienste des Rechtes zeigt. Nachdem so im ersten Teile das Prinzip untersucht worden, werden im zweiten Teile die Rechtsverhältnisse aus dem Prinzip abgeleitet. Obgleich *Trendelenburg* es sehr betont, dass der Mensch in seiner Einzelheit ein nie vorkommendes Abstraktum sei, und darum sich auf das entschiedenste gegen die sogenannten Menschenrechte erklärt, die dem Einzelnen ausserhalb der Gemeinschaft zukommen sollen, so hielt er es doch „für den Zweck eines sicheren Anfanges und einer klaren Übersicht der Rechtsverhältnisse" für notwendig, anstatt mit der ersten Quelle der Rechtsverhältnisse, der Familie, mit der Person zu beginnen, als dem Träger des Rechtes, und erst nachdem er das Eigentum und den Verkehr abgehandelt hat, zum Recht der Familie überzugehen, welches je nach ihrem Beginn, ihrem Bestande und ihrer Auflösung sich als Eherecht, Hausrecht, Erbrecht gestaltet. In dem letzteren sieht er in dem Recht der Erben, die Erbschaft auszuschlagen, eine Widerlegung der Ansicht, dass in der Intestat-Erbfolge das Vermögen der Familie verbleibt, und nimmt daher als ein Moment die Verfügung des Erblassers hinzu, so dass Familienband und Erwerb hier das rechtsbildende Prinzip sind. Es folgt die Betrachtung des Staates, der nach seinem Verhältnis zum Eigentum, nach den verschiedenen Kreisen in ihm, als Regiment (Obrigkeit), endlich nach seiner Verfassung betrachtet wird. Die Grundlage des Staates ist zwar die Macht; aber der Zweck, der erst die Macht berechtigt, ist die menschliche Bestimmung, die Entwicklung des Menschen im Grossen. Darum wird ähnlich wie bei *Plato*, nur noch mehr bis ins Detail, der Staat als der universelle ideale Mensch betrachtet. Die bürgerliche Gesellschaft vor dem Staate abzuhandeln, sei ungehörig; wenn *Aristoteles* die Gemeinde vor dem Staat betrachte, so folge er nur den Anfängen der Geschichte, für die gegenwärtigen Verhältnisse passe diese Ordnung nicht. Die entgegengesetzten Ansichten vom Staate bei den mehr auf den Einzelnen sehenden modernen und den mehr das Ganze berücksichtigenden Alten werden als national-ökonomische und politische einander gegenüber-, über beide die staatsmännische oder königliche gestellt. Den Ausdruck Staatsgewalten vertauscht *Trendelenburg*, da nur der Staat Gewalt habe, mit dem der Funktionen, und schliesst sich

an *Constantin Frantz* an, indem er Regierung, Kriegsmacht, Gesetzgebung und Rechtspflege unterscheidet. Das Ziel aller Staatsverfassung ist, in der Wechselbeziehung der Teile zum Ganzen die festeste und gedeihlichste Einheit von Gesinnung, Einsicht und Macht darzustellen. Darum giebt es keine beste Form derselben. Die beiden reinen Formen der Monarchie und Demokratie werden genau durchgenommen und gezeigt, wie sich bei ihnen alle Funktionen des Staates verschieden gestalten müssen. Die Vorteile der monarchischen Verfassung werden aufgezählt, das Recht des Widerstandes gegen die Regierung sowie die Ursprünge der Revolution besprochen, und dann zum letzten Abschnitt übergegangen, der die Überschrift führt: Völker und Staaten. Auch die Staaten haben sich, wie der Einzelne, an einander zu ergänzen, indem sich jeder verstärkt und die Menschheit sich in ihnen gliedert. Daher geht die Bewegung des Völkerrechts vom beständigen Kriege im Anfange der Dinge zum ewigen Frieden in der Zukunft der Zeiten. Die kosmopolitischen Erfindungen, die privatrechtlichen, internationalen Verhältnisse, das Asylrecht, der Krieg, das Gesandtschaftsrecht und die Diplomatie werden besprochen, und als auf das Ziel darauf hingewiesen, dass während der Staat die Verwirklichung des universellen Menschen in der individuellen Form des Volkes gewesen war, die Menschheit ohne diese Schranke ein grosser sittlicher Mensch sein werde, und kein Krieg geführt werden wird, als der gegen unter- und ungeistige Mächte. (Vgl. *H. Bonitz*, Zur Erinnerung an *F. A. Trendelenburg*, Berlin 1872, und *F. Bratuscheck*, *Adolf Trendelenburg*, Berlin 1873).

9. So verschieden auch die Elemente sein mochten, die sich bei den Männern verbanden, die dieser Paragraph behandelt, und so grosse Verschiedenheit eben darum die Metaphysik *Georges* und die Logischen Untersuchungen *Trendelenburgs*, oder auch *Rothes* und *Chalybäus'* Ethik darbieten mussten: immer blieb doch diese Ähnlichkeit zwischen ihnen, dass die Elemente ihrer Lehren ursprünglich Spekulation, Philosophie waren. Anders muss sich natürlich die Sache gestalten, wenn sich spekulative Lehren nicht mit eben solchen, sondern mit einer Wissenschaft verbinden, deren Losung Krieg gegen die Spekulation ist, mit der modernen Naturwissenschaft; und nicht etwa so, wie das bei einigen unter den eben Genannten der Fall ist, dass sie in späteren Jahren, nachdem ihre Philosophie ziemlich fertig war, auch anfangen mit Naturwissenschaft sich zu beschäftigen, um daraus zu entlehnen, was für ihr System spricht, sondern so, dass die gründliche, weil berufsmässige Beschäftigung mit den Naturwissenschaften nicht unterbrochen wird, wo der spekulative Drang erwacht, und beide gleich sehr zur Gestaltung des Systems beitragen. Gerade von *Trendelenburg* zu solchen Männern überzugehen, hat deswegen etwas Naturgemässes, weil

diejenigen Philosophen, denen er am meisten dankt, die Alten waren, d. h. solche, bei denen die Philosophie sich noch nicht von den anderen Wissenschaften getrennt hatte, so dass man es sogar aus der Genesis seines Systems erklären kann, dass er bei Entwicklung seiner Philosopheme so oft Resultate anderer Wissenhaften, der Grammatik, der Mathematik u. s. w. in Anspruch nimmt. Zwei Männer nun sind hier zu nennen, die, der eine fast mit *Trendelenburg* gleichalterig, der andere um ein halbes Menschenalter jünger, durch einen Studiengang, der gerade weil er einen Gegensatz zeigt, zu vielen sich berührenden Resultaten führen musste, und dabei durch lebhaften wissenschaftlichen Verkehr mit denselben Repräsentanten teils der Philosophie, teils der Naturwissenschaft in ein Verhältnis zu einander gekommen sind, das auch dem aufmerksamen Beobachter es schwer macht zu entscheiden, ob sie sich mehr abstossen oder mehr anziehen. Es sind die beiden Lausitzer *Fechner* und *Lotze,* auch darin einander entgegengesetzt, dass der erstere es vielleicht als eine Beleidigung ansehen wird, wenn ein Grundriss der Geschichte der Philosophie sich mit ihm beschäftigt, der andere aber sehr nachsichtig sein müsste, wenn er es ruhig hingenommen hätte, dass der jüngere *Fichte* ihn im Gegensatz zu den Philosophen den Physiologen zuwies. Übrigens hat später *Fichte* es an einer *amende honorable* nicht fehlen lassen.

10. *Gustav Theodor Fechner,* geboren am 19. April 1801 in der Nähe von Muskau, seit 1834 Professor der Physik in Leipzig, gestorben am 18. November 1887, versuchte ursprünglich die beiden Seiten seines Wesens, des tiefen Humoristen und des scharfen Beobachters, so zu trennen, dass er seine wunderhübschen humoristischen Sachen unter dem Namen Dr. *Mises,* dagegen seine Übersetzungen und seine Repertorien der Physik und Chemie unter dem eigenen Namen herausgab. Schon seine kleine erste Schrift (1821), Beweis, dass der Mond aus Jodine besteht (2. Aufl. 1832), ebenso sein Beweis, dass der Raum mehr als drei Dimensionen habe (in seinen Vier Paradoxen, Leipzig 1846), mehr noch das oben (§ 336, 3) erwähnte Büchlein vom Leben nach dem Tode, das der Dr. *Mises* geschrieben hatte, zeigten die Unmöglichkeit der Trennung; und darum hat auch der Professor *Fechner,* als er im Jahre 1861 auf die Reihe von Schriften hinwies, die sein Lieblingsthema stufenweis durchführen, das letztere seinen ernstgehaltenen Schriften zugewiesen, und als er es 1866 in zweiter Auflage erscheinen liess, sich auf dem Titel *Fechner* genannt, wie er andererseits sein Mondbuch als *Fechner* geschrieben hat, ohne den Dr. *Mises* (man vgl. die unter diesem Namen, Leipzig 1876, zusammengestellten Kleinen Schriften) darin zu verleugnen. Ein langwieriges Augenleiden, das zu einem Leben in absoluter Finsternis verurteilte,

liess den Blick um so mehr in das Innere richten, und was der Genesene beim ersten Eintreten in die blühende Natur erschaute, ward der Keim zu dem, was er in seiner Nanna, über das Seelenleben der Pflanzen (Leipzig 1848) der Welt darbot. Dass es aber nicht nur die Natur war, die sein Nachdenken erregte, hatte er in der zwei Jahre früheren Schrift über das höchste Gut (1846) bewiesen. Eine weitere Ausführung der in der Nanna gegebenen Gedanken legte er in seinem Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits (3 Bde., Leipzig 1851) nieder. Einige Jahre darauf erschien über die physikalische und philosophische Atomenlehre (Leipzig 1855, 2. Aufl. 1864), im Jahre darauf die durch Gründlichkeit der Untersuchung ebenso wie durch Laune ausgezeichnete Streitschrift Professor Schleiden und der Mond (Leipzig 1856). Nach einer Pause von mehreren Jahren, während welcher höchst interessante Abhandlungen in den Verhandlungen der Leipziger Gesellschaft der Wissenschaften von ihm erschienen waren, gab er seine Elemente der Psychophysik (2 Bde., Leipzig 1860; 2. unv. Aufl. mit einem Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften, Leipzig 1889) heraus; in wie genauem Zusammenhange aber sie sowohl als die Atomenlehre mit den in Nanna und Zend-Avesta entwickelten Gedanken steht, darauf weist *Fechner* selbst hin in der Schrift über die Seelenfrage (Leipzig 1861). Diese Fechnersche Schrift ist überhaupt am besten geeignet, seine ganze Weltanschauung in ihrer Ganzheit und Geschlossenheit zu überblicken, während bei den anderen, namentlich am Anfange leicht das Gefühl entsteht, als habe an der Nanna nur der Dr. *Mises*, an der Psychophysik nur der Professor *Fechner* gearbeitet. Was im Gegensatz zu der Naturforschung *Fechner* in Zend-Avesta als Naturbetrachtung, in der Seelenfrage als die wahre Naturphilosophie bezeichnet, stellt er ebenso sehr dem Materialismus als der bisher herrschenden Philosophie entgegen. Jener gleicht dem Manne, der das Centrum des Kreises leugnet, weil es, die Peripherie möge in noch so kleine Stücke zerschnitten werden, sich nicht darunter finden lässt; diese wieder denen, welche ehe sie das Centrum fanden, aus ihm die Peripherie konstruieren wollen. Statt dessen suche er zur Peripherie das Centrum, zum Sichtbaren das Unsichtbare, philosophiere aus Thatsachen, d. h. aus dem, was Erfahrung und Berechnung sicher stellten, heraus, nicht über dasselbe hinweg. Nachdem er sich zuerst darüber erklärt hat, dass er zwischen den Worten Seele und Geist keinen Unterschied mache, unter beiden nur das verstehe, was sich selbst erscheint, und darum nur durch Phänomene der Selbsterscheinung charakterisierbar ist, während Körper oder Leib das ist, was durch äussere Sinne erfasst und durch Verhältnisse der äusseren Erscheinung

charakterisiert wird, stellt er sich mit *Descartes* als auf den unerschütterlichen Punkt auf den, dass unsere eigene Seele existiert. Schon der Schluss auf die Existenz anderer Menschenseelen stützt sich auf Analogie, und giebt kein eigentliches Wissen, sondern müsste eigentlich Glauben heissen. Mit demselben Rechte aber, mit dem anderen Menschen, werden von allen, ausser den Cartesianern, auch den Tieren Seelen beigelegt, und müssen sie auch den Pflanzen beigelegt werden. Den Gegengründen wird schlagend nachgewiesen, dass sie teils Zirkelbeweise, teils Paralogismen sind; dann werden sechs positive Gründe, welche in der Nanna entwickelt waren, genauer formuliert, und als das Resultat ausgesprochen, dass die Pflanzen allerdings keine Tierseelen haben, weil ihre Seele nur an die Gegenwart gebundene Empfindung und Trieb, die Seele der Tiere ausserdem auch Vor- und Nachgefühl nebst Erinnerung und associierendem Vorstellungsspiel, die Menschenseele endlich das höhere Bewusstsein der Vergangenheit und Zukunft besitzt. Steht darum die Pflanzenseele unter der tierischen, so bildet sie in anderer Beziehung ein Korrelat zu ihr wie das Weib zum Manne, und das Leben der Pflanzen als embryonisches oder Schlafleben fassen, heisst ihm Unrecht thun. Die Stufenfolge vielmehr ist: immer und völlig schlafende Körper des unorganischen Reiches, abwechselnd schlafende und wachende Körper des organischen Reiches — (denn auch die Pflanze schlägt ihre Augen auf, wenn sie aufblüht, nur sind es bei ihr immer neue Augen) — dabei zeigen die Pflanzen steten Schlaf der höheren, die Tiere der höchsten Vermögen. Gott und seine Engel wachen ewig. Gerade nämlich, wie wir genötigt sind, unterhalb der Menschen- und Tierwelt Seelen anzunehmen, gerade so über derselben. Zunächst solche, deren Körper der Weltkörper mit allem, was darauf ist, also die Erde, unsere Körper mit eingerechnet, bildet. Die Erdseele oder der Erdgeist sieht durch die Augen sämtlicher Menschen. Jeder ist ein selbstbewusster Gedanke des grösseren Geistes, den wir Menschheit, Menschengeist oder wer weiss wie nennen. Wie unsere Gedanken in uns streiten und sich vereinigen, so auch wir innerhalb jenes grösseren Geistes. Es kann fraglich sein, ob den einzelnen Planetensystemen wiederum ein grösserer Geist innewohnt; ohne Frage aber steht fest, dass wie unseren Leib unsere Seele durchwohnt, so die Welt von Gott durchwohnt wird, den man daher, je nachdem man es fassen will, das All oder Geist des Alls nennen wird. (Wie die Nanna zu ihrem Thema die untertierische Seele gemacht hatte, so Zend-Avesta die übermenschlichen, wobei die Engel mit den Sterngeistern identifiziert werden). Damit ist auch der Punkt erreicht, wo die Grundansicht *Fechners* hervortreten kann. Erst hier; denn er prägt es jedem ein, dass der Sturz in den finsteren Schlund einer Grundansicht von

dem Wesen der Dinge am besten erst unternommen wird, nachdem die Fülle der Erscheinungen erschöpft ist, da eine Grundansicht von den Dingen sich wohl, nichts aber sich aus ihr folgern lasse. Hält man fest, dass es nur eine einzige, erfahrungsmässige Thatsache giebt, das Bewusstsein, dieses einzige Sein, welches weiss, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiss, dass es ist, und geht von da aus über zu dem, was anzunehmen die (drei) Gründe des Glaubens uns nötigen, so ist allerdings die Ansicht möglich, welche der Materialismus und die gegenwärtigen Philosophen hegen, dass es ausser dem, was wir von den Dingen in unserem Bewusstsein tragen (empfinden, wissen u. s. w.), ausserhalb nicht nur unseres, sondern jedes Bewusstseins ein dunkles, unerkennbares Ding an sich gebe, oder auch viele solche dunkle Dinge, die durch Wirkung auf oder Wechselwirkung mit der Seele das Bewusstsein erzeugen. Dieser Ansicht, deren Urheber *Fechner* mit dem Manne vergleicht, der, nachdem er eine Dampfmaschine in allen ihren Teilen durchstudiert hatte, noch den Raum sehen wollte, in dem die treibenden Pferde sich befänden, stellt er nun als die wahre die andere entgegen, nach der es gar nichts giebt, als die Erscheinungen, d. h. das, was im Bewusstsein sich findet. Dass nun dieser Bewusstseinsinhalt einen der Willkür des Kombinierens enthobenen Zusammenhang darbietet, der allem Einzelbewusstsein sich aufdrängt, das hat seinen Grund darin, dass sie alle von einem höheren Bewusstsein umfasst werden, welches sie durch Gemeinsamkeiten und Wirkungsbeziehungen verknüpft, und in welchem ausser dem, was in das einzelne Bewusstsein fällt, noch anderes sich findet, das nicht ihm, wohl aber den anderen einzelnen Bewusstsein Aussenwelt ist. Was weder in ein niederes noch höheres Bewusstsein fällt, ist nicht. Dass diese Ansicht Idealismus ist, weiss *Fechner* sehr gut; darum tadelt er sehr oft die modernen idealistischen Systeme, dass sie nicht idealistisch genug seien. Durch einen Idealismus, wie der eben entwickelte ist, wird nicht alles in einen steten haltlosen Fluss von Träumen verwandelt. Das Feste in den Erscheinungen und das eigentlich Wirkliche in ihnen ist das Gesetz. Wer die Gesetze der Verknüpfung und des Ganges der Erscheinungen kennt, weiss alles, was der Weiseste von den Gründen des Geschehens wissen kann. Auf alle Kausalfragen nach dem Warum, ist mit dem Gesetz zu antworten. Ebenso ist das Gesetz der Erscheinungen ihr eigentliches Wesen; und in diesem Sinne, weil sämtliche Erscheinungszusammenhänge in sein sie bedingendes Bewusstsein fallen, nennen wir Gott das höchste Wesen. Wie sich *Fechner* den Namen eines Idealisten beilegt, so auch den des Dualisten. Die Erscheinungen zerfallen nämlich in zwei, nicht auf einander zurückführbare Klassen. Die eine befasst alles, was sich selbst erscheint, also Selbsterscheinungen,

Seelen, Geister. Die andere das, was nur anderen erscheint, also äussere Erscheinungen, Leiber, Körper. Wenn der Materialismus, der was wir von den Körpern wissen als sekundäre Folge eines Dinges an sich, der Materie, ansieht, sich auf die Erfahrung beruft, so vergisst er, dass von dem, was wir Körper nennen, erfahrungsmässig nur aufzeigbar ist ein Zusammen von Erscheinungen, das für verschiedene Seelen zugleich gegeben ist. Mehr ist der Körper auch nicht. Die aus diesem Erscheinungszusammenhange abstrahierte konstante Materie ist nur der Ausdruck einer konstanten Möglichkeit der Wiederkehr äusseren Erscheinungen. Mehr von der Körperwelt als existierend anzusehen als den von Gesetzen beherrschten Zusammenhang von Erscheinungen, der für mehr als eine Bewusstseinseinheit zugleich besteht, haben wir durchaus keinen Grund. Dies schliesst aber gar nicht aus, dass man durch ein analytisches Zurückgehen auf die ersten Elemente des Körpers jenen gesetzmässigen Zusammenhang gleichfalls in seine ersten Elemente zerlege. Thut man dies, so kommt man zuletzt auf das Atom, das also gerade so Grenzbegriff nach unten ist, wie Gott oder das All nach oben. *Fechners* Atomistik (in seiner Atomenlehre entwickelt) will nun durchaus nicht mit der Monadologie verwechselt werden, mit der es vielmehr einen Kampf auf Leben und Tod gilt. Seine Atome sind nämlich einfachste Erscheinungen, also wiederum solches, was nur im Bewusstsein (Gottes und darum aller) existiert; dagegen sind die Herbartschen und Lotzeschen Monaden dunkle Dinge an sich. Zur Annahme von Atomen aber nötigen einmal physikalische Gründe, indem die Undulationstheorie, auf der Optik, Wärmelehre u. s. w. beruhen, nur unter Annahme diskreter, durch das Leere von einander getrennter Teilchen konstruierbar ist, ebenso dies, dass die Erscheinungen der Isomerie, die thatsächlich gegebene Widerlegung des Mariotteschen Gesetzes durch die begrenzte Atmosphäre u. s. w., nur durch sie zu erklären sind. Dabei ist es ganz falsch, wenn man die teleologische Betrachtung für unvereinbar damit erklärt. (*Fechner* führt sich selbst als Gegenbeweis an). Der zwischen den diskreten Teilen der wägbaren Materie sich befindende, unwägbare Äther besteht demnach gleichfalls aus diskreten Teilen; und diese Atome stehen (ähnlich wie die Weltkörper) durch Kräfte mit einander in Beziehung, d. h. sie gehorchen den Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung. Zusammensetzungen von Atomen geben Moleküle, die disaggregiert werden können oder zerstörbar sind. Die Entfernung der (primitiven) Atome, von deren etwaiger Dimension und Gestalt nichts bekannt ist, ist (relativ) sehr gross zu denken. Ihre Abstossung und Anziehung auf letztere zurückzuführen, ist noch nicht gelungen. Da die Materie selbst nichts als Kraft, d. h. Gesetz ist, so wären die

Atome Kraftcentren. Nach dieser physikalischen Exposition geht *Fechner* zu philosophischen Erörterungen über, d. h. dazu zu zeigen, wie bei Annahme von Atomen eine philosophische Naturansicht möglich ist, oder eine wirkliche Metaphysik, d. h. eine Ergreifung der allgemeinsten und der Grenzbegriffe des Gegebenen durch Fortgang und Fortschluss auf Grund des Gegebenen selbst, bis zum Allgemeinsten und Letzten. Da sind nun zuerst die Atome so zu denken, dass sie nur Ort, aber gar keine Ausdehnung haben, wirkliche Punkte sind, die als das absolut Diskontinuierliche in dem absolut Kontinuierlichen, Zeit und Raum, sich finden, so dass sie die drei Hauptbegriffe der Quantität, Nichts, Einheit, Unendlichkeit darstellen, oder auch Mittelpunkt, Radius, Peripherie zu ihrem Schema haben. Durch die absoluten Formen Raum und Zeit bekommt der reine Stoff (die vielen Atome) relative Formen. Schon geformten Stoff (Kugeln) anzunehmen, um daraus die Welt zu konstruieren, heisst ein Haus aus Häusern bauen. Aus Raum, Zeit, ihren Bewegungen, den Verhältnissen dazwischen und den Gesetzen darüber lässt sich nun alles Konstruierbare im Naturgebiet konstruieren. Ausser einer Auseinandersetzung mit der Herbartschen Lehre und einer im Anhange gegebenen kritischen Erörterung über Raum, Zeit und Bewegung, die auf *Trendelenburg* zu zielen scheint, schliesst das Buch mit einer Hypothese über das allgemeine Kraftgesetz der Natur, in der das Gravitationsgesetz als die (dürftige) Erscheinung eines viel allgemeineren Gesetzes dargestellt wird, durch das, indem es eine Stufenfolge von Gesetzen in sich enthält, in welcher der Erfolg der höheren Gesetze, anstatt als Zusammensetzung des Erfolges der niederen gefasst zu werden, sich mit den Erfolgen der niederen Gesetze selbst zusammensetzt, es möglich wird die Erscheinungen der Elastizität, Krystallisation, der Masseinheiten, der einfachen chemischen Stoffe, der Aggregatzustände, endlich den Unterschied zwischen Imponderabilien und Ponderabilien so zu erklären, dass in jenen Atome, in diesen Moleküle in Verbindung treten. — Der Dualismus aber, den nach *Fechners* eignem Ausdruck seine Seelen- und Körperlehre bildet, und der ihn über die Materialisten spotten lässt, welche aus dem Körperlichen das Bewusstsein ableiten wollen, was ihnen freilich leicht werden müsse, da sie ja zuerst blosse Bewusstseinsbestimmungen (Empfindungen u. s. w.) zu Dingen an sich verkörpert hätten, dieser ist bei ihm nicht das Letzte. Da nämlich erfahrungsmässig mit jeder Seele ein für die äussere Erscheinung geschaffener Körper verbunden ist oder, anders ausgedrückt, die Möglichkeit eines Zusammenhanges von Selbsterscheinungen solidarisch zusammenhängt mit der Möglichkeit eines Erscheinungszusammenhanges für andere, so dass sie ein Wesen bilden, d. h. wechselbedingt sind,

so muss auch das Gesetz dieser Solidarität aufgesucht werden, und das ist die Aufgabe der **Psychophysik**, zu der sein zweibändiges Werk die Elemente liefert. Weil sie diese Wechselbedingtheit anerkennt, deswegen sagt *Fechner*, seine Lehre sei materialistisch; ja übermaterialistisch, weil sie behaupte, dass nicht nur kein menschlicher Gedanke ohne Gehirn, sondern auch kein göttlicher ohne Welt und Bewegungen möglich sei. Zugleich aber könne sie sich ein Identitätssystem nennen, weil nach ihr beide Erscheinungen ein Wesen (d. h. gesetzmässige Wesensbedingtheit) zeigten, indem ihre Untrennbarkeit zuletzt durch die Einheit des göttlichen Bewusstseins bedingt sei. Nur zu einer einzigen Ansicht stehe, sagt *Fechner*, die seine nur im feindseligen Verhältnis, zur monadologischen. Bei der ganzen Psychophysik ist Voraussetzung, dass leibliche und psychische Vorgänge im funktionellen Verhältnis zu einander stehen. Mittelbar sind die psychischen Vorgänge durch Einwirkung auf den Leib, unmittelbar durch solche im Leibe (die eigentlichen psychophysischen) bedingt. In der **äusseren Psychophysik** wird zuerst die Möglichkeit eines psychophysischen Masses besprochen, und dann das von *E. H. Weber* entdeckte Gesetz, dass nicht gleichen, wohl aber gleichen relativen Reizzuwüchsen gleiche Empfindungszuwüchse entsprechen, zum Ausgangspunkte genommen, um, nachdem die Methoden erörtert worden, nach denen man Empfindungsunterschiede misst, zu untersuchen, innerhalb welcher Grenzen es giltig ist. Dazu werden die von *Weber* nur mit dem Tastorgan veranstalteten Versuche auch auf Licht- und Schallempfindungen ausgedehnt, namentlich aber wird derjenige Punkt genauer bestimmt, wo die Merklichkeit eines Reizes oder Reizunterschiedes beginnt, die Schwelle, und versucht, den Wert der Schwelle in den verschiedenen Sinnesgebieten mathematisch festzustellen. Dann wird als Parallelgesetz zum Weberschen festgestellt: Wenn sich die Empfindlichkeit für zwei Reize im gleichen Verhältnis ändert, bleibt sich doch die Empfindung ihres Unterschiedes gleich, und dieses mit den gemachten Übungs- und Ermüdungs-Versuchen verglichen. Endlich werden die Einflüsse betrachtet, welche durch Mischung der Reize (des weissen Lichts mit farbigem u. s. w.) hervortreten. Die **innere Psychophysik**, die *Fechner* in der zweiten Hälfte des zweiten Bandes giebt, behandelt die im eigentlichen Sinne psychophysischen Vorgänge, welche die äussere, indem sie vom (physischen) Reiz sogleich auf die (psychische) Empfindung überging, eigentlich übersprang, nämlich die, welche in dem Träger oder der unmittelbaren Unterlage des Psychischen vor sich gehen. Da ist nun der interessanteste Punkt der Sitz der Seele. Zunächst im weiteren Sinne; da ist es, weil die Seele das einigende Band des ganzen Leibes ist, dieser selbst. Im engeren Sinne ist es das

Organ, an welches die Ausserungen des wachen bewussten Lebens gebunden sind, und dieses will *Fechner* nicht als Punkt, sondern als ausgedehnt gefasst haben, so dass im gesunden Zustand sich die Seele durch Gehirn, Rückenmark und Nerven verbreitet. Dann wird als höchst wahrscheinlich dargethan, dass das Webersche, das Parallelgesetz sowie das Gesetz der Schwelle, wo das Verhältnis zwischen psychophysischer Erregung und Empfindung zur Sprache kommt, viel unbedingtere Geltung habe, als im Verhältnis zwischen Reiz und psychischem Vorgange. Namentlich ist die Thatsache der Schwelle ein äusserst wichtiger Gewinn für die Theorie der unbewussten Vorstellungen, des Schlafes, der Aufmerksamkeit u. s. w. Eine Menge von Erfahrungen über Erinnerungsbilder, Erinnerungsnachbilder, Halluzinationen u. s. w. werden zusammengestellt, und in allgemeinen Betrachtungen die Summe aus ihnen gezogen. Die Annahme eines besonderen Nervenäthers als Substrates der psychophysischen Bewegungen hält *Fechner* für unnütz; die Imponderabilien spielen gewiss dabei eine Rolle, die wägbaren Stoffe aber ebenso. Höchst interessant und lehrreich ist der Versuch *Fechners*, in der Schrift Die drei Motive und Gründe des Glaubens (Leipzig 1863) zu zeigen, wie sein Standpunkt die höchsten Interessen des Gemütes befriedige, indem er „mehr als der Wortgläubige die wichtigsten Aussprüche der Bibel beim Wort nehme, mehr als der Vernunftgläubige sie nach der Vernunft nehme, endlich die Gründe des Unglaubens zu Glaubensgründen erhebe“. Nachdem der Glaube überhaupt der Fürwahrhalten dessen, was nicht durch Erfahrung oder logischen (mathematischen) Schluss gewiss ist, definiert, dann die Aufgabe auf den Glauben im engeren Sinne, d. h. auf den an die höchsten Dinge (Gott, Jenseits, höhere geistige Existenzen) beschränkt worden, werden die Bestimmungsgründe zum Glauben in Motive, die zu ihm treiben, und Gründe, die ihn rechtfertigen, eingeteilt, die Verbindung beider aber Prinzipien des Glaubens genannt. Von diesen giebt es drei: erstlich historische, indem man glaubt, was vor uns geglaubt ward und um uns geglaubt wird; wo unter den verschiedensten Verhältnissen die geistig Begabtesten und moralisch Besten eine Tradition festhalten, ist dies ein triftiger Grund, sie für wahr zu halten. Zweitens treibt zum Glauben das praktische Motiv: man glaubt, was zu glauben uns frommt oder zum Heil gereicht; wenigstens wenn die, welche stets behaupten, nichts fromme dem Menschen so wie die Wahrheit, werden nichts dagegen einwenden dürfen, wenn der Mensch von dem, was zu seinem Besten dient, voraussetzt, es könne nicht unwahr sein. Wie diese beiden Motive sich unter sich stützen, so auch das dritte, das theoretische, nach welchem man glaubt, wozu man in Erfahrung und Vernunft Bestimmungsgründe

findet. Der Abschnitt, der das theoretische Prinzip erörtert, der bedeutendste in der ganzen Schrift, knüpft an den schon in früheren Werken *Fechners* ausgesprochenen Satz an, dass wir ein wirkliches Wissen zunächst nur von dem eigenen Selbst haben. Von dieser Thatsache aus wird, nicht durch Induktion, denn dazu gehören viele Thatsachen, sondern nach der Analogie Weiteres gefolgert. Halten sich diese Folgerungen in den Grenzen, in denen die Naturwissenschaft die Analogie gestattet, und werden sie von dem historischen und praktischen Argument unterstützt, so sind sie vor der Vernunft stichhaltige Glaubensgründe. Dass ich mich selbst weiss oder Geist bin, lässt mich nicht nur auf andere (Nachbar-) Seelen, sondern auch auf einen mich und die anderen Geister umfassenden Geist schliessen, in dem wir leben, weben und sind, wie in dem unserigen unsere Anschauungen, Erinnerungen, Gedanken. Wie in uns, wenn Anschauungen zu Erinnerungen wurden, die Rückwirkung der letzteren auf jene beweist, dass jene Verwandelung keine Vernichtung war, so hört bei dem Tode (dem zur Erinnerung Gottes Werden) der Mensch nicht auf, zu wirken und sich als wirkend zu wissen. Zu gleichem Resultat wie dieses Argument „vom Geiste“ führt das „vom Körper“, das analogische Folgern aus der Thatsache, dass unser eigener Leib einen Geist zugleich spiegelt und trägt. Nicht darauf weist die Analogie, dass Gott einen Leib habe wie wir, wohl aber darauf, dass er sich zu dem von ihm gesetzten Universum verhalte, wie unser Geist zu unserem Leibe; ein Glaube, der, während das Argument vom Geiste uns Aussprüche Christi, die man zwar als die tiefsten preist, aber vergisst, als ernstlich gemeint festhalten lehrt, so dem Heidentum mehr gerecht werden lässt, als die meisten Christen es können. Je weiter die Psychophysik, die bis jetzt nur in den Anfängen existiert, sich entwickelt, um so siegreicher wird diese Theorie sich erweisen. Schon jetzt aber kann gezeigt werden, dass eine Psychologie, die dem Seelenpunkt einen Punkt zum Sitze anweist, zu einem Gott führen muss, der auch nur ein Punkt ist, während eine richtigere Psychophysik in den Lehren der Mystiker wie der Rationalisten, der Christen wie der Heiden Wahrheit erkennen lehrt. — Durch die ganze Schrift geht übrigens die Klage, dass die von der Analogie geforderte, vom Christentum anerkannte Lehre von Geistern, die zwischen Gott und dem Menschen stehen, bei den modernen Christen (auch bei den Katholiken, die wenn sie gebildet sind, Engel und Heilige nur auf der Leinwand gelten lassen) auf das alleinige Mittleramt Christi eingeschrumpft sei. Dass ein Engel über uns wache, uns beim Tode in den Himmel trage, sei nicht nur poetisch schön, sondern buchstäblich wahr: der die Erde beseelende Geist ist ein Engel, und der Leib, den er beseelt, ist ein sich im Himmel bewegender

(Himmels-) Körper. — Die Jahre, welche verflossen sind, seit die letzten Worte geschrieben wurden, haben trotz neuer Augenleiden keine Pause in *Fechners* Schriftstellerthätigkeit veranlasst. Dabei hat, dass sie sich auf sehr verschiedene Gebiete bezog, dazu gedient, die Einheit und den strengen Gedankenzusammenhang seiner Weltanschauung immer von neuem hervortreten zu lassen. Zuerst sind hier zu nennen. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen (Leipzig 1873), in denen die Deszendenztheorie von einer Menge von Einseitigkeiten und Schwierigkeiten befreit wird, an denen sie bei den Darwinianern laboriert. Ein Hauptpunkt ist hier die Unterscheidung der organischen und unorganischen Materie, nicht nach chemischen, sondern mechanischen Gesichtspunkten, indem in jener die Teilchen der auf einander wirkenden Moleküle die Ordnung wechseln, in dieser dagegen behalten, so dass in der Formel für die relative Lage dieser Teilchen dort die Vorzeichen sich umkehren, hier nicht, d. h. dort Kreislaufs- und andere verwickelte Bewegungen, hier nur sehr kleine Schwingungen um relativ feste Gleichgewichtslagen vorkommen. Die verschiedenen Erscheinungen, welche vorkommen können, wo unorganische, wo organische, endlich wo organische und unorganische Moleküle in Berührungsnähe kommen, werden durchgenommen, und alle Organismen als aus beiden bestehenden Mischsysteme bestimmt. Zu diesen in Abschnitt I gegebenen Begriffsbestimmungen tritt als zweiter Hauptpunkt (III) die Einführung eines zum Teil *a priori*, zum Teil empirisch gefundenen Gesetzes, das *Fechner* als „Prinzip der Tendenz zur Stabilität“ gern dem Prinzip der Erhaltung der Kraft zur Seite stellt, nach dem in jedem sich selbst überlassenen oder unter konstanten Aussenbedingungen befindlichen System eine kontinuierliche Fortschreitung von instabileren zu stabileren Zuständen bis zu einem (wenn auch nicht absolut, so doch) voll oder approximativ stabilen Endzustande stattfindet. Wird dieses Prinzip auf die organischen Verhältnisse angewandt, so werden (IV), da die Bedingungen der Stabilität bei den unorganischen Molekülen und Systemen viel günstiger sind als bei den organischen, die erfahrungsmässig unleugbaren Übergänge von organischen zu unorganischen leicht erklärlich, während der unorganische Zustand aus sich keine Organismen erzeugen kann. Eben deswegen wäre gerade wie die *generatio aequivoca*, so auch die moderne Deszendenztheorie, nach der in der Urzeit das Organische aus dem Unorganischen hervorgegangen sein soll, mit der richtigeren Ansicht (V) zu vertauschen, nach welcher aus einem ursprünglich organischen Zustande der Erde sich die unorganischen Massen erst ausgeschieden haben, oder auch aus dem kosmorganische Zustande der Urmaterie durch Differenzierung der molekular-organische und molekular-unor-

ganische hervorgegangen ist. (Es wird dabei gezeigt, wie diese Hypothese mit der Kant-Laplaceschen Kosmogonie vereinbar ist, wie sie den Impuls zur tangentialen Abweichung von der Falllinie in die Molekülen der Planeten zu setzen erlaubt u. s. w.). Im Abschnitt VI wendet sich *Fechner* gegen die eigentlich allein originelle Theorie *Darwins*, den Kampf ums Dasein, und zeigt, wie in der Gegenwart dieser Kampf lange die Wichtigkeit nicht habe, als z. B. die Abhängigkeit der Existenzbedingungen der organischen Geschöpfe unter einander, und wie aus diesem und anderen Gründen jenes Prinzip nur als Ergänzung anderer, namentlich desjenigen anzuwenden sei, das als Prinzip der bezugsweisen Differenzierung bezeichnet wird, und dessen Herrschaft wir überall erkennen, wo Homogenes sich in einander ergänzende Korrelate spaltet. Wie dieses Prinzip, so wird auch das der abnehmenden Variabilität (VII) von der modernen Deszendenztheorie zu sehr vernachlässigt, obgleich gerade sie darauf führen müsste. Mehr noch das Prinzip der Tendenz zur Stabilität. Wie sich, wo alle diese Prinzipien berücksichtigt werden, und man demgemäss in dem tierpflanzlichen Protoplasma nicht, wie viele Moderne, die Urmaterie, sondern vielmehr das Residuum sieht, das, nachdem das einheitliche Urgeschöpf, der Ur-Organismus sich differenziert hatte, als das weiterer Differenzierung Unfähige nachblieb, die Weltanschauung gestaltet, und der Ursprung der einzelnen Organismen, namentlich des Menschen zu denken ist: das wird in den Abschnitten VIII und IX entwickelt, an die sich (X) „einige geologische Hypothesen und paläontologische Phantasieen" anschliessen. In allen drei Abschnitten wird gezeigt, dass der Ansicht, dass die höheren Geschöpfe aus den niederen geworden seien, als eben so denkbare die entgegengestellt werden kann, dass die niederen vielmehr auf dem Wege der Differenzierung abgespaltete Nebenprodukte seien. In den beiden letzten Abschnitten werden die Resultate der Untersuchung in Zusammenhang mit solchem gebracht, was *Fechner* in anderen Schriften durchgeführt hatte. So ergiebt sich im elften, dass die Tendenz zur Stabilität sehr gut als Träger einer psychichen Tendenz gedacht werden kann, die, wenn sie über die Schwelle des Bewusstseins steigt, auf beabsichtigten Zweck geht, so dass also das aufgestellte Prinzip psychophysisch und teleologisch verwertet werden kann. Endlich werden (XII) als Glaubensansichten die Nachweise gegeben, dass gerade wie molekular-organische Wesen Träger von Bewusstsein sein können, so auch das kosmorganische Eine, und dass das wissenschaftliche Vertrauen in das Prinzip der Tendenz zur Stabilität sich dem religiösen Vertrauen, dass Gott alles zum Besten führe, ganz naturgemäss unterbaue. „Wundert man sich aber, dass der Zendavesta und die Elemente der Psychophysik aus demselben Menschen

gekommen, so ist es dasselbe Wunder, als dass Gezweig und Wurzel aus demselben Keime gekommen und sich zur selben Pflanze zusammen gefunden haben." — Nach dieser Schrift richtete sich *Fechners* Schriftstellerthätigkeit auf ein Gebiet, auf dem der Leser seiner Schriften ihn erwartet hatte, auch ohne zu wissen, dass er es längst auf dem Katheder sowie in einer Reihe kleiner Abhandlungen bearbeite, auf das ästhetische. Die Schrift zur experimentalen Aesthetik (Erster Band, Leipzig 1871), und die in zwei Bänden erschienene Vorschule der Aesthetik (Leipzig 1876) wollen nicht die Ästhetik „von oben" ableiten, indem eine Metaphysik des Schönen an die Spitze gestellt wird, sondern „von unten" aufbauen, indem die Fälle beobachtet werden, wo sinnliche Perzeption unmittelbar, nicht erst durch Überlegung Lust hervoruft, und dann die Gesetze (Prinzipien) aufgesucht werden, nach denen dies geschieht, und der Gegenstand also schön genannt wird. (Obgleich der Begriff des [wahrhaft] Schönen den des Wertvollen involviert, so ist doch Lust zu erregen so sehr die Hauptsache, dass *Fechner* seinen Standpunkt gern Eudämonismus nennt). Von den gefundenen Prinzipien schliessen sich die ersten beiden eng an die Psychophysik an, indem nach dem „Prinzip der Schwelle" die Empfindung die Schwelle des Bewusstseins übersteigen muss, um wirklich, ihr nahe sein muss, um leicht zu gefallen, nach dem „Prinzip der Hilfe oder Steigerung" die Verbindung von Lustbedingungen grösseren Lustwert produzieren kann als die Summe der einzelnen. An diese beiden quantitativen Prinzipien schliessen sich als qualitative die drei obersten Formalprinzipien der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen, der Wahrheit und der Klarheit. Endlich gesellt sich zu diesen fünf primären als sekundäres, darum aber nicht minder wichtiges das Prinzip der ästhetischen Assoziation (nach welchem gefällt, was an Gefälliges erinnert), an dem, wenn auch nicht wie bei *Lotze* die ganze, so doch die halbe Ästhetik hängt. Keines der Prinzipe wird darum so ausführlich behandelt. Nachdem die einzelnen Prinzipien durchgenommen sind, tritt der strenge Zusammenhang der Untersuchung etwas zurück. Die Überschriften der einzelnen Abschnitte, die hier folgen, mögen dies beweisen, zugleich aber auch auf die Fälle belehrender und anregender Gedanken vorbereiten, die den Leser des Buches erwarten: X. Erläuterung des landschaftlichen Eindrucks durch das Assoziationsprinzip. XI. Verhältnis zwischen Poesie und Malerei aus dem Gesichtspunkt des Assoziationsprinzips; XII. Physiognomische und instruktive Eindrücke. XIII. Vertretung des direkten Faktors ästhetischer Eindrücke gegenüber dem assoziativen; XIV. Verschiedene Versuche, eine Grundform der Schönheit aufzustellen. Experimentale Ästhetik. Goldener Schnitt

und Quadrat; XV. Beziehung der Zweckmässigkeit zur Schönheit; XVI. Kommentar zu einigen Aussprüchen *Schnaases* in Sachen der Architektur; XVII. Von sinnreichen und witzigen Vergleichen; XVIII. Vom Geschmack; Zweiter Band: XIX. Die Kunst aus begrifflichem Gesichtspunkte; XX. Bemerkungen über Analyse und Kritik der Kunstwerke; XXI. Über den Streit der Form-Ästhetiker und Gehalts-Ästhetiker in Bezug auf die bildenden Künste; XXII. Über die Frage, wiefern die Kunst von der Natur abzuweichen habe. Idealistische und realistische Richtung; XXIII. Schönheit und Charakteristik; XXIV. Über einige Hauptabweichungen der Kunst von der Natur; XXV. Vorbetrachtung zu den drei folgenden Abschnitten XXVI—XXVIII: Stilisieren, Idealisieren, Symbolisieren; XXIX. Kommentar zu einem Ausspruche *K. Rahls*; XXX. Vorzugsstreit zwischen Kunst und Natur; XXXI. Phantasie-Ansicht der Schönheit und Kunst; XXXII. Vom Begriffe der Erhabenheit; XXXIII. Über die Grösse von Kunstwerken; XXXIV. Über die Frage der farbigen Skulptur und Architektur; XXXV. Beitrag zur ästhetischen Farbenlehre; XXXVI. Vorbemerkung zu einer zweiten Reihe ästhetischer Gesetze oder Prinzipe; XXXVII. Prinzip des Kontrasts der Folge und Versöhnung; XXXVIII. Prinzipe der Summierung (Übung u. s. w.); XXXIX. Prinzipe der Beharrung und des Wechsels der Beschäftigung; XL. Prinzip der Äusserung von Lust und Unlust; XLI. Prinzip der sekundären Vorstellungs-Lust und -Unlust; XLII. Prinzip der ästhetischen Mitte; XLIII. Prinzip der ökonomischen Verwendung der Mittel; XLIV. Anhangsabschnitt über die gesetzlichen Massverhältnisse der Galleriebilder. Zusatz zum 1. Teil: Über den Farbeneindruck der Vokale. — Die letzten Schriften *Fechners* dienen, abgesehen insbesondere von dem Buch Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (Leipzig 1879), der Verteidigung seiner psychophysischen Festsetzungen, Methoden, Formeln und Auffassungen, die von sehr verschiedenen Erwägungen aus in schnell anwachsender Mannigfaltigkeit teils bestritten, teils vervollkommnet wurden. Die erste von diesen Antikritiken, In Sachen der Psychophysik (Leipzig 1877), durfte er mit dem Nachwort schliessen: „Der babylonische Turm wurde nicht vollendet, weil die Werkleute sich nicht verständigen konnten, wie sie ihn bauen sollten; mein psychophysisches Bauwerk dürfte bestehen bleiben, weil die Werkleute sich nicht werden verständigen können, wie sie es einreissen sollen.“ Eine zweite, umfassendere Arbeit ist die Revision der Hauptpunkte der Metaphysik (Leipzig 1882), die hauptsächlich gegen *G. E. Müllers* 1877 veröffentlichte sorgsame Arbeit zur Grundlegung der Metaphysik gerichtet ist. Zur Ergänzung dienen Wissenschaftliche Briefe von *G. Th. Fechner* und *W. Preyer* (Hamburg und Leipzig 1890). —

Wer nach dieser Darstellung es seltsam finden wollte, dass *Fechner* hier, und nicht im § 345 unter den Neuerern aufgeführt ward, wohin doch gewiss einer gehöre, dessen *ceterum* ja ausdrücklich sei, dass mit der bisherigen Philosophie gebrochen werden müsse, der sei nicht erinnert an *Berkeley* und *Kants* Lehren von der Natur, nicht an *Schellings* belebte Gestirne, sondern daran, dass *Fechner* selbst in der Vorrede zu seiner Atomenlehre sagt .... „wie ich, der ich so weit von *Schelling* abgefallen und nur diesen Abfall hier zur Geltung bringe, doch ursprünglich mit meiner ganzen Philosophie von seinem Stamme gefallen; wie ich die beste Frucht von einem freilich weit abgebogenen Zweige *Hegels (Billroth?)* gepflückt; wie ich aus *Herbarts* Asche, um die ich Stamm und Frucht bedaure und vermisse, doch eine Kohle auf meinem Herde gebrannt". Wie wäre es auch möglich, dass der, dessen wissenschaftlicher Verkehr im Disputieren besteht, nicht, wo er auch siegreich aus dem Disput hervorging, Spuren davon an sich tragen sollte, dass er sich so oft auf den Standpunkt anderer versetzte? (Man vergleiche *J. E. Kuntze,* G. Th. Fechner, Leipzig 1891).

11. Zu *Fechners* seelenvollem Panentheismus (vgl. § 327, 2) bildet, wie er das selbst ganz richtig bemerkt, einen diametralen Gegensatz die Weltanschauung seines jüngeren Landsmannes *Rudolph Hermann Lotze.* Geboren am 21. Mai 1817 in Bautzen, bezog er im Jahre 1834 die Universität Leipzig, und studierte vier Jahre lang Medizin, dabei aber auch Philosophie mit solchem Erfolge, dass er im Jahre 1839 sich in beiden Fakultäten als Dozent habilitieren konnte. Im medizinischen Studium fand er an *A. W. Volkmann,* dem er persönlich sehr nahe stand, im philosophischen an *Chr. H. Weisse* treue Ratgeber. Als Dozent in Leipzig gab er seine Metaphysik (Leipzig 1841) heraus. Ihr folgte das Buch, das ihm mit Recht einen grossen Namen machte, die Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften (Leipzig 1842, 2. Aufl. 1848), infolgedessen er ausserordentlicher Professor in Leipzig wurde. Der Aufsatz Leben in *Wagners* Handwörterbuch der Physiologie fällt in dieselbe Zeit. Seit 1844 war er ordentlicher Professor in Göttingen. Wiederholten Anträgen, diesen Wirkungskreis mit einem anderen zu vertauschen, widerstand er. Als er endlich dem Rufe nach Berlin Folge leistete, war es nur für einige Monate. Am 1. Juli 1881 ist er gestorben. Während die noch in Leipzig veröffentlichte Logik (1843) sich mehr an die Metaphysik anschliesst, sind die Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens (Leipzig 1851) und die Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele (Leipzig 1852) als Fortsetzungen der Pathologie anzusehen. Vorher waren von ihm ein Paar ästhetische Abhandlungen erschienen: über den Begriff der

Schönheit (1845) und über Bedingungen der Kunstschönheit (1847). Seine ganze Weltanschauung ist niedergelegt im Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit (3 Bde., Leipzig 1856—1864, 4. Aufl. 1884), in dessen Abfassungszeit auch das Erscheinen des ersten Heftes der Streitschriften (Leipzig 1857), einer Replik gegen *I. H. Fichte*, fällt. Vielleicht gab dies, dass *Lotze* im dritten Teil seiner Metaphysik die Empfindungen als Selbstbehauptungen der gestörten Seele bezeichnete, die erste Veranlassung dazu, dass obgleich dieses Buch fortwährend gegen *Herbart* polemisiert, sein Verfasser der Herbartschen Schule zugezählt wurde, ja dass, nachdem er seine Kritik der Herbartschen Ontologie in der Fichteschen Zeitschrift (XI, 1843) veröffentlicht hatte, dies noch fortdauerte, so dass er endlich in seiner Streitschrift gegen *Fichte* dies sich geradezu verbat, und über seine Stellung zu anderen Standpunkten sich ebenso offen wie richtig aussprach. Darnach war eine lebhafte Neigung zu Poesie und Kunst das erste, was ihn zur Philosophie trieb. Dabei zog es ihn mehr zu dem grossen Kreise von Ansichten, die durch *Fichte, Schelling* und *Hegel* sich mehr zu einer charakteristischen Weise der Bildung überhaupt, als zu einem geschlossenen Lehrsystem entwickelt hatten. Als allerentscheidenste Einwirkung aber führt er die *Weisses* an, dem er es danke, über einen Kreis von Gedanken so belehrt und in ihnen so befestigt zu sein, dass er diesen wieder aufzugeben weder eine Veranlassung ausser noch einen Trieb in sich gefühlt habe. Das Studium der Medizin habe dann die Notwendigkeit naturwissenschaftlicher Belehrung und damit die Einsicht in die völlige Unhaltbarkeit der Hegelschen Ansichten mit sich geführt. Dieser Belehrung aber, kurz der Physik, und nicht den überwiegenden Einflüssen der Herbartschen Philosophie, danke er seinen Realismus, seine Lehre von den einfachen Wesen, seine Einsicht, dass Kausalität nur bei einer Mehrheit von Ursachen stattfinde u. s. w. Sollte aber durchaus ein Philosoph als der Wegweiser dazu genannt werden, so sei dies ihm *Leibnitz* mit seiner Monadenwelt viel mehr gewesen als *Herbart*, gegen den er eigentlich eine unbesiegbare Antipathie habe. Schwerlich wird man fehlgreifen, wenn man zu den früh unerschütterlich gewordenen Überzeugungen, ja zu ihrem Kulminationspunkt die rechnet, welche *Lotze* in derselben Streitschrift als seine, der des älteren *Fichte* verwandte Grundanschauung angiebt, dass der genügende Grund für den Inhalt alles Seins und Geschehens in der Idee des Guten liege, oder dass die Welt der Werte zugleich der Schlüssel für die Welt der Formen sei. Nur will er nicht mit dem älteren *Fichte* die Idee des Guten auf das Gebiet des Handelns beschränken, sondern die ruhige Seligkeit des Schönen, die Heiligkeit der affekt- und thatlosen Stimmung

gehören ihm ebenso zu der sein sollenden Idealwelt, zu der sich die ganze Hast des Handelns nur als realisierendes Mittel verhält. Eben deswegen wird diese Weltanschauung bald die ideale, bald die ethische, bald die ästhetische genannt. Dieser Grundanschauung gemäss kann er in seiner Metaphysik seinen Standpunkt als teleologischen Idealismus bezeichnen und sagen, dass die Metaphysik ihren Anfang nicht in sich selbst habe, sondern in der Ethik. Diese, über seine späteren mehr als sie sollte vergessene Schrift stellt Untersuchungen über das wahrhaft Seiende an, welche darum notwendig sind, weil bei sich ändernder und steigender Bildung das, was dem Menschen zuerst als das wahrhaft Seiende galt, diese Bedeutung verliert und einem anderen abtritt. Die Untersuchung zerfällt in drei Teile, deren erster die Lehre vom Sein oder die Ontologie befasst und, nachdem der Begriff des Seins, dann der des Wesens erörtert worden ist, zu dem Zusammenhange der Dinge (durch Zweckbeziehung) übergeht, und das Resultat ausspricht, dass wahrhaft wirklich nur ist, was sein soll. Die drei Hauptbegriffe, die sich hier ergeben, sind Grund, Ursache und Zweck. Ihnen sollen korrespondieren die Standpunkte *Spinozas (Hegels), Herbarts* und der Naturphilosophie, deren Fehler in der Einseitigkeit besteht, mit der jeder dieser Standpunkte nur das eine sucht, die beiden anderen aber vernachlässigt oder leugnet. Der bei weitem schwierigste Teil in *Lotzes* Metaphysik ist der zweite, der die Erscheinung betrachtet. Schon hier, wie später immer wieder, warnt *Lotze* davor zu vergessen, dass Erscheinung nicht nur ein Wesen fordere, das, sondern auch eines, dem es erscheint, so dass also die Formen der Erscheinung oder die kosmologischen Formen nichts anderes sind als die Mittel, durch welche die ontologischen, also zuletzt was Zweck sein kann, anschaulich werden können. Sie sind deswegen objektive Scheine, ohne die der Zusammenhang der Dinge oder der teleologische Prozess nicht angeschaut werden kann. Da diese Formen entsprechend den drei ontologischen Grundbegriffen teils reine (mathematische), teils reflektierte (empirische), teils transscendentale sind, so ist eine mathematische, empirische und spekulative Naturphilosophie denkbar. Zeitlichkeit (von der die Zeit erst abstrahiert wird), Räumlichkeit und Bewegung sind reine Formen der Anschaulichkeit; Materie und Kraft (im physikalischen Sinne) reflektierte. Sie sind Illusionen, die in gewissen Konfigurationen des Scheins sich erzeugen, dabei aber Abbreviaturen, welche der empirische Physiker brauchen darf. Unter den transscendentalen Formen der Anschaulichkeit tritt als alle übrigen befassend hervor der Mechanismus oder das System aller mechanischen Vorgänge, wobei bemerkt werden muss, dass *Lotze* hier keinen Unterschied zwischen Mechanismus und Chemismus statuiert, sondern unter dem ersten Ausdruck allen gesetz-

mässigen ursächlichen Zusammenhang versteht, so dass er dem Mechanismus nichts anderes entgegenstellt als den teleologischen Zusammenhang. Schon hier spricht er sich übrigens gegen die Trennung des Mechanischen und Organischen aus, und fordert, dass alle organischen Vorgänge mechanisch erklärt, eine physikalische Physiologie aufgestellt werde. Zwar der Anfang oder die erste Disposition werde schwerlich so erklärt werden können, hinsichtlich dieser höre überhaupt das Wissen auf; in dem einmal bestehenden Organismus aber gehe alles mechanisch, d. h. nach physikalischer Gesetzmässigkeit vor sich. Die letzte Frage der Kosmologie: wie muss das Wesen beschaffen sein, welches das objektiv Äussere und dessen Einwirkung in eine innere Bestimmtheit (Empfindung) verwandelt, bahnt den Übergang zum dritten Teil der Metaphysik, der von der Wahrheit des Erkennens handelt, und zwar so, dass zuerst die Subjektivität der Kategorieen, dann der Übergang des Objekts in die Kategorieen, endlich die Deduktion der Kategorieen zur Sprache kommt. Hier ist nun der Hauptpunkt der, dass *Lotze* nicht die gewöhnliche dualistische Trennung zwischen dem realen Geschehen und dem Erkanntwerden zum Ausgangspunkte gemacht haben will, bei dem man natürlich zu dem Resultate kommt, dass die Welt in Wirklichkeit ganz anders ist, als sie erkannt wird, und ebenso die Berechtigung bezweifeln muss, das Wirkliche den in uns als Möglichkeit liegenden Kategorieen unterzuordnen. Vielmehr ist der Prozess des Erkennens selbst ein Teil des Geschehens, und erst wenn die Ätherschwingungen durch das sehende Subjekt in Farben verwandelt sind, hat man das (ganze) Wirkliche; darum ist die Untersuchung über das, was unsere erkennende Seele zu den störenden Reizen hinzuträgt, d. h. eine Kritik der Vernunft, nicht der Metaphysik vorauszuschicken, sondern ist ein Teil von ihr. Weil die sogenannten Objekte nur der eine Teil der Wirklichkeit sind, deswegen wollen sie unter die Kategorieen gestellt sein, wie andererseits unserer Betrachtung des Seienden dasselbe Verhältnis zu Grunde liegt, wie dem Seienden selbst. Wie der letzte Grund, warum Ursachen (*causae* und *concausae* nach der älteren Metaphysik) zusammentreffen und eine Wirkung hervorbringen, in dem Zweck der letzteren liegt, so ist auch der letzte Erklärungsgrund dafür, dass dem erkannten Seienden das erkennende Subjekt (den Ätherschwingungen das sehende Auge) begegnet, in dem höchsten Zweck und dem, der diesen setzt, zu finden; und die höchste Aufgabe der Spekulation wäre allerdings erst dann gelöst, wenn alles als Realisation göttlicher Zwecke dargestellt oder aus dem Absoluten abgeleitet wäre. Der moderne Idealismus *Schellings* und *Hegels* hat dies versucht. Dass der Versuch fehl schlug, lag vielleicht darin, dass er über menschliche Kräfte geht, gewiss aber darin, dass sie den Mechanismus, d. h. die

immanente Gesetzmässigkeit der Wechselwirkungen, wodurch alles Geschehen zu Stande kommt, so verachteten, dass sie zuletzt physikalisch Unmögliches behaupteten, weil es idealistisch wünschenswert schien. Die Erforschung jenes gesetzmässigen Zusammenhanges erklärt *Lotze* wiederholt für die untergeordnete Seite der philosophischen Forschung. Ja in der Streitschrift gegen *Fichte* geht er so weit, sie ihr sogar entgegenzustellen, und demgemäss diejenigen Schriften, in denen er sich die Aufgabe gestellt hat, die Erscheinungen des Leibes und der Seele rein mechanistisch, d. h. so zu betrachten, dass er untersucht, in wie weit die uns bekannten physikalischen und chemischen Gesetze ausreichen, ohne Zuflucht zu einer von ihr verschiedenen Lebenskraft oder zu einer höheren nach Zwecken wirkenden Macht die Erscheinungen des gesunden und kranken Lebens zu erklären, geradezu als nicht philosophische zu bezeichnen. Er thut ihnen Unrecht. Denn nicht nur, wie er mit Recht sich rühmt, unter den Physiologen ist er von nachhaltigem Einfluss gewesen, sondern auch Psychologen haben sich durch diese Schriften wesentlich gefördert gefühlt. Diese Schriften sind: die Pathologie, die Abhandlung über Leben und Lebenskraft, die Physiologie und die medizinische Psychologie.

12. Was nun zuerst die allgemeine Pathologie und Therapie betrifft, so sucht *Lotze* in diesen durchzuführen, dass das Geschehen im lebenden Körper sich von dem unbelebten physikalischen Geschehen nicht durch die prinzipielle Verschiedenheit der Natur und Wirkungsweise der vollziehenden Kräfte, sondern durch die Anordnung der Angriffspunkte unterscheide, die diesen dargeboten sind, und von denen hier wie überall in der Welt die Gestalt des letzten Erfolges abhängt. Dies wird in dem ersten Buche, der allgemeinen Nosologie, so durchgeführt, das gezeigt wird, wie unter Lebenskraft nicht eigentlich eine Kraft, sondern vielmehr die Grösse der Leistung verstanden werden müsse, die aus der Vereinigung vieler partieller Kräfte unter gewissen Bedingungen hervorgeht. Ist dieser Effekt dazu bestimmt sich zu erhalten, so ist eine Veränderung Störung; Krankheit ist diese Störung, wenn dadurch die Existenz des Organismus, d. h. seines Systems mit einander verbundener Massen, die solche bestimmte Angriffspunkte darbieten, dass aus ihnen eine vorher festgesetzte Reihe von Entwicklungen folgen muss, gefährdet wird. Das zweite Buch enthält die allgemeine Symptomatologie, und bespricht ausführlich die krankhaften Empfindungen und Bewegungen, die Abweichungen der Zirkulation, die krankhaften Nerven- und Seelenzustände, die Abweichungen der ernährenden Absonderung und Aneignung so wie die Aussonderung. Das dritte Buch, die allgemeine Ätiologie, betrachtet die Anlagen des Körpers zur Erkrankung, die Einflüsse äusserer physikalischer Be-

dingungen, endlich die Ansteckung. Versteht man, wie man das sollte, unter einem Skeptiker nicht einen zum Leugnen, sondern zum genauen Untersuchen Geneigten, so wäre das Urteil, das bei dem Erscheinen der Lotzeschen Pathologie von vielen, namentlich von Praktikern ausgesprochen wurde, der Verfasser sei Skeptiker, auf alle seine Schriften auszudehnen. Wie er den Ärzten ihr Konzept hinsichtlich des hergebrachten Begriffs der Krisis u. s. w. verrückt, gerade so zeigt er Physiologen und Psychologen, wie viele Glieder in ihren Kettenschlüssen noch fehlen, und wie viele Möglichkeiten aus ihren Räsonnemets noch nicht ausgeschlossen seien, um sie zu dem Geständnis zu bringen, dass sehr vieles noch nicht gehörig erwogen sei. Vielleicht ist dieses Zurücktreten des Dogmas in seinen Untersuchungen der Grund, warum ein Mann, mit dem hinsichtlich die Tiefe des Geistes unter den Philosophen Deutschlands höchstens *Weisse* sich messen durfte, mit dem hinsichtlich der Schärfe des Unterscheidens höchstens *George* um die Palme streiten könnte, und der dabei beiden im Glanz der Schrift und Rede soweit überlegen ist, weder unter den Lesern noch unter seinen Zuhörern eine Schule gegründet hat. Er möchte dazu zu sehr Akademiker, zu wenig Professor gewesen sein. — An die Pathologie schliesst sich die Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens. Als *Lotze* diese schrieb, hatte er die Erfahrung gemacht, dass seine Pathologie und seine Abhandlung über die Lebenskraft von vielen benutzt worden war, um den Anschein zu erregen, als sei die Wissenschaft zu dem Punkte gediehen, dass sie bereits alle Lebenserscheinungen als physikalische und chemische Vorgänge ganz einfacher Art darzuthun vermöge. Diesem hochmütigen Wahn entgegenzutreten ist eine der Aufgaben, die er sich in diesem Werke stellt, das in seinem ersten Buche, welches die Grundbegriffe und Grundsätze der allgemeinen Physiologie bespricht, zuerst sich über die verschiedenen Arten der Naturauffassung ausspricht. Sie werden auf die ideale, dynamische und mechanische zurückgeführt, und dabei das Resultat gewonnen, dass die wahre Wissenschaft in allen dreien Berechtigung anerkennt, vorausgesetzt dass die erstere (zu der ausser der aus dem Absoluten ableitenden auch die teleologische Betrachtung gehört) nicht bei mittelloser Verwirklichung des Zweckes stehen bleibe, oder auch solches als Zweck setze, was nicht wirklich durch die wirkenden Ursachen realisiert wird, und die zweite nicht sich ausschliessend gegen die dritte verhalte. Die Vergleichungen des Lebendigen und Unlebendigen, welche darauf folgen, erklären sich gegen alle bisher geltenden Unterschiede, die man zwischen beiden zu machen pflegt. Dennoch wird in dem letzten Abschnitt, der vom Wesen und Begriff des Lebens handelt, gezeigt, dass man ein Recht hat, das Lebendige vom

Unlebendigen zu unterscheiden. Der Organismus wird mit der durch Kunst hervorgebrachten Maschine verglichen, und gezeigt, wie einer der Hauptunterschiede darin liege, dass bei unseren Maschinen fast nur die mechanische Bewegungsgesetze, nicht aber zugleich die chemische Umbildung der einzelnen Teile der Maschine verwertet wird. Das zweite Buch behandelt die Mechanik des Lebens und den Haushalt der lebendigen Körper, und zwar zuerst den Chemismus des Stoffwechsels, wobei die teleologische Voraussetzung, dass der Organismus zur Selbsterhaltung bestimmt ist, stets festgehalten und in dem Stoffwechsel die Taktik des gleichförmigen Ausweichens nachgewiesen wird, durch welche, anstatt der direkten Verteidigung, der Körper gegen Störungen sicher gestellt wird. Der Stoffwechsel ist daher die organisierte Zersetzung, in welcher der Körper sich erhält wie die Gestalt eines Strudels. Ausführliche Betrachtungen über die chemische Seite des Stoffwechsels in Tieren und Pflanzen folgen, wobei namentlich auf den Umstand aufmerksam gemacht wird, dass die Wände der Retorten hier nicht, wie in unseren Laboratorien, indifferentes Glas, sondern Membranen sind. Nach dem Chemismus des Stoffwechsels wird dann sein Mechanismus, namentlich die Molekularwirkungen, die Saftbewegung in den Pflanzen, die Mechanik der ersten und zweiten Wege, sowie die Assimilation und Sekretion betrachtet, und dann drittens von der Mechanik der Gestaltbildung gesprochen: meistens in dem oben charakterisierten skeptischen Geiste. Der leichtfertigen Gleichstellung mit der Krystallisation, den oft ganz prinziplosen Messungen gegenüber werden die Punkte hervorgehoben, auf die eine künftige Morphologie besonders aufmerksam sein müsste. Das vierte Kapitel handelt von den Leistungen der lebendigen Körper, und zwar zuerst von der Dynamik der Bewegungen, dann von ihrer Mechanik, weiter von den Leistungen der Nerven, endlich von ihrer Reizbarkeit. Die Gewöhnung wird hier betrachtet, und wie schon in der Pathologie der Unterschied von Angewohnheit und Gewohnheit durch Reduktion der letzteren auf die erstere, der Abstumpfung auf die Übung aufgehoben. Das fünfte und letzte Kapitel des zweiten Buches handelt vom Zusammenhang der physiologischen Prozesse, betrachtet den Verbrauch und Ersatz der Stoffe, die Erhaltung der Wärme, die Ökonomie der Kräfte, die Regulation durch die Centralorgane und Lebensperioden. Es folgt im dritten Buche eine Abhandlung vom Reiche der lebendigen Wesen und seiner Erhaltung. In dem ersten Kapitel, das vom Systeme der organischen Geschöpfe handelt, kommt der Begriff der Naturreiche, der Unterschied der Pflanzen und der Tiere, die Stufenfolge der lebendigen Wesen und die Typen der Organisation zur Sprache. In diesem Kapitel tritt ganz besonders die Tendenz hervor, vorschnellem Absprechen

entgegenzutreten. Der Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren erscheint als kaum haltbar; *Fechners* Nanna wird, wenn auch nicht bestätigt, so doch als unwiderlegt dargestellt. Höchstens in den einzelnen Klassen könne von einer Stufenfolge die Rede sein; und gewiss sei unter den lebendigen Wesen der Erde dem Menschen die höchste Stelle anzuweisen. Weiter zu gehen erscheint als Vorwitz. Ebenso wird davor gewarnt, die Typentheorie zu weit zu treiben; so wenig aus der Verknöcherung die Arterienhaut folge, sie sei ein erweichter Knochen, so wenig aus der gefüllten Blume, dass die Staubfäden modifizierte Blätter seien. Das zweite Kapitel, von der Fortpflanzung der Lebensformen, behandelt die Vermehrung und Fortpflanzung sowie die Erhaltung der Arten; das dritte, vom Verhältnis der Organismen zu der Aussenwelt, betrifft die individuelle Existenz, die Einwirkung der kosmischen Kräfte, den Stoffverkehr zwischen Organismus und Aussenwelt sowie das Verhältnis des einzelnen zu dem Gesamtleben der Natur. — Sowohl in der Pathologie als in der Physiologie hatte *Lotze* öfter darauf hingewiesen, dass der tierische und menschliche Organismus darauf angelegt sei, Impulse von einer mit ihm verbundenen Seele zu erhalten. Diese namentlich von denen vernachlässigten Winke, welche *Lotzes* Schriften im Interesse des Materialismus ausbeuteten, werden ergänzt durch die ausführliche Darstellung der Medizinischen Psychologie, die sich als Physiologie des geistigen Lebens zu der des körperlichen stellt. Wie alle Schriften *Lotzes*, so zerfällt auch sie in drei Bücher, von denen das erste die allgemeinen Grundbegriffe der physiologischen Psychologie und in seinem ersten Kapitel das Dasein der Seele erörtert, in steter kritischer Berücksichtigung einerseits des Materialismus, andererseits der verschiedenen Identitätssysteme. Dem ersteren wird gezeigt, dass die Annahme einer immateriellen Seele durchaus nicht zu identifizieren sei mit der einer Lebenskraft, gegen welche die Gründe, präziser als irgendwo, hier zusammengefasst werden, sondern dass die Thatsache der Einheit des Bewusstseins sie als einzigen Erklärungsgrund notwendig mache. Den letzteren wird vorgeworfen, dass ein ideales und reales Attribut in der einen Substanz Vereinigen gerade dem Verlangen nach wirklicher Einheit Hohn sprechen heisse. Beiden gegenüber wird als der wahre Standpunkt der Spiritualismus entgegengestellt, dem gerade das, was dem Materialismus das Festeste und Sicherste ist, die Materie, verschwindet. Gegeben ist nämlich nicht sie, sondern allerlei Eigenschaften, die man unter dem Namen Materialität zusammenfassen kann. Von einem grossen Teil dieser, den qualitativen, gestehen die Physiker selbst zu, dass dieselben Beziehungen (zu uns) sind; von den übrigen (Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w.) lässt sich nachweisen, dass sie sehr gut erklärt werden können

als Beziehungen einfacher, nicht-ausgedehnter Wesen. Hält man nun zugleich fest, dass uns unsere eigenen inneren Zustände, unser Fühlen u. s. w, absolut gewiss und unmittelbar klar sind, und dass ein ideales Interesse sich schwerlich befriedigt fühlen wird, wenn der weitaus grösste Teil aller Wesen nichts für sich, lediglich für andere da ist, — so erscheint als die allein haltbare Ansicht die, welche nur geistige Monaden statuiert. Liessen sich aus ihren inneren Zuständen die Beziehungen ableiten, welche uns das Phänomen der Undurchdringlichkeit u. s. w. verschaffen, so wäre die Psychologie das Fundament der — oder vielmehr die ganze — Philosophie. So aber ist es nicht; und so müssen wir, als Abbreviatur für das noch nicht aus den Prinzipien Abgeleitete, das materielle Dasein einerseits und unser psychisches andererseits neben einander zum Ausgangspunkt machen, oder von der scharfen Trennung von Leib und Seele beginnen, darum aber auch zuerst den physisch-psychischen Mechanismus betrachten, der den Gegenstand des zweiten Kapitels bildet. Hier ist nun der Hauptpunkt, dass eine Einwirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt durchaus nicht mehr unbegreiflich sein soll, als die eines Rades in einer Maschine auf das andere; freilich auch nicht weniger. Denn wie sich Bewegung mitteile und wie die einzelnen Teile des Rades kohärieren, wissen wir auch nicht; gegeben ist uns hier wie dort, dass ein Vorgang in dem einen bedingt ist durch einen in dem anderen. *Lotze* nennt darum seinen Standpunkt gern Okkasionalismus, giebt aber zu verstehen, dass die oben charakterisierte spiritualische Ansicht eine tiefer gehende Erklärung leichter machen könne als jede andere: Seelen oder Geister, immaterielle oder ideelle Substanzen könnten auf das Materielle ebenso gut einwirken, wie Imponderabilien auf ponderable Stoffe, selbst wenn wirklich die Elemente des Materiellen wesentlich andere Natur hätten; wie viel mehr nach jener Theorie. Nachdem hervorgehoben worden, dass die Seele der körperlichen Affektionen bedürfe, um sie in Empfindungen zu übersetzen und dann weiter selbstthätig zu verarbeiten, wird ausführlich durchgeführt, dass dieselbe für einiges nur der Leiter (Nervenfaser), für anderes ganzer Organe, für noch anderes keines von beiden bedürfe, und endlich als der wahrscheinliche Sitz der Seele die ungefaserte Partie des Gehirns bezeichnet, da ein gemeinschaftlicher Punkt aller Nervenfasern weder nachweislich, noch auch es wahrscheinlich sei, dass die einzelnen Reize der Seele ganz isoliert zugeführt werden. (Wie dennoch die Seele dazu kommt, Raumanschauungen zu haben, wird später besonders betrachtet). Das dritte Kapitel behandelt das Wesen und die Schicksale der Seele, dehnt hier den Kreis des Beseeltseins nach unten hin weiter aus als *Fechner*, indem auch die Elemente des Materiellen fühlen, weist dagegen das Beseeltsein der Weltkörper zurück,

kritisiert *Herbarts* und *Hegels* Theorieen, bestimmt als den eigenen Standpunkt den idealistischen, auf dem alles nur existiert, weil es im Sinn einer wertvollen Idee, die sein Wesen bildet, seine notwendige Stelle hat, und vindiziert eben darum nicht allen Seelen, weil sie Herbartsche Substanzen sind, sondern nur denen die Unsterblichkeit, die einen Inhalt so hohen Wertes realisieren, dass sie dem Ganzen unverlierbar sind. Die Phase des Naturlaufs, in der der Keim eines physischen Organismus entsteht, ist auch der Moment, in dem der substanzielle Grund der Welt die Seele erzeugt. Wie der körperliche Reiz auf die Seele zurückwirkt und sie veranlasst eine Empfindung zu haben, so ist hier der von physischen Impulsen ausgehende Zeugungsakt eine ähnliche Veranlassung für Gott, in dem alles geschieht. Das zweite Buch, das von den Elementen und dem physiologischen Mechanismus des Seelenlebens handelt, tritt, ohne deswegen die ältere Lehre von den drei Seelenvermögen zu loben, der Herbartschen Polemik dagegen entgegen, und zeigt, wie neben der Fähigkeit, auf erfolgte Reize Empfindungen und weiter Vorstellungen zu produzieren, die nicht aus jener abzuleitende Fähigkeit, die Gefühle der Lust und Unlust zu haben, und drittens die des Strebens in der Seele statuiert werden muss. Die einfachen Empfindungen, die Gefühle, die Bewegungen und Triebe werden abgehandelt, und zuletzt zu den räumlichen Anschauungen übergegangen. Hier ist nun unter so vielen interessanten der interessanteste Punkt, dass *Lotze* nachweist, wie indem die empfangenen Eindrücke nur anfänglich isoliert fortgeleitet werden, zuletzt aber in das ungefaserte Gehirnparenchym gelangen, innerhalb dessen die bewegliche Seele sich befindet, durch gewisse Lokalzeichen, die jeder Eindruck während des Ganges angenommen hat, der Seele das richtige Plazieren der Gegenstände möglich bleibt, und zugleich eine Menge von Vorteilen (milderndes Verteilen auf andere Fasern) erreichbar, eine Menge von empirischen Thatsachen (Mitbewegungen u. s. w.) erklärlich werden. Im dritten Buche bespricht er das gesunde und kranke Seelenleben, so dass zuerst die Zustände des Bewusstseins, dann die Entwicklungsbedingungen des Seelenlebens, endlich seine Störungen zur Sprache kommen. Bewusstsein und Bewusstlosigkeit, Schlafen und Wachen, der Verlauf der Vorstellungen, das Selbstbewusstsein, die Aufmerksamkeit, die Stimmungen und Affekte sowie ihre Rückwirkungen auf den Cirkulations-, Sekretions- und Nutritionsprozess, Instinkte und angeborene individuelle Anlagen sind ausser den pathologischen Erscheinungen die hervorstechendsten Gegenstände in demselben.

13. Dass *Lotze* auch in diesem Buche eine Menge von Untersuchungen abbricht, weil sie einer „philosophischen" Psychologie angehören, konnte den, der seine Bedeutung als Philosoph hoch anschlug,

fast ungeduldig machen, dass die Erfüllung des am Schlusse der Physiologie gegebenen Versprechens, wenigstens „das Grenzgebiet zwischen Ästhetik und Physiologie“ zu betreten, so lange auf sich warten liess. Endlich löste er es, indem er in seinem Mikrokosmus den „Versuch einer Anthropologie gab, welche die ganze Bedeutung des menschlichen Daseins aus der vereinigten Betrachtung des individuellen Lebens und der Kulturgeschichte unseres Geschlechtes zu erforschen suchte“. In Übereinstimmung mit dem, was schon die früheren Werke angedeutet hatten, wird hier ausführlich entwickelt, dass der Gegensatz zwischen der ästhetisch-religiösen und der physikalischen Naturansicht auf einem Missverständnis beruhe, und sich verliere, wenn der Physiker sich bescheidet, dass die Schöpfung, der Ursprung der Dinge, für ihn gar kein Gegenstand sei, sondern bloss die in gesetzmässiger Wechselwirkung stehenden Dinge, der Religiöse aber nicht vergesse, dass es der Würde des Schöpfers keinen Eintrag thue, wenn er auf die geschaffenen Dinge sich als ihr Erhalter bezieht, d. h. so, dass er die ihnen mitgegebenen Gesetze des Wirkens respektiert oder gewähren lässt. Dass der erste Band, der im ersten Buche den Leib, im zweiten die Seele, im dritten das Leben betrachtet, sowohl in dem, was er über den Streit der Naturansichten über den Mechanismus in der Natur überhaupt sowie über den des Lebens insbesondere, dann über den Bau des tierischen Körpers und seine Erhaltung, über das Dasein der Seele, ihre Natur und ihre Vermögen, über den Verlauf der Vorstellungen, die Formen des beziehenden Wissens, die Gefühle, das Selbstbewusstsein und den Willen sagt, als auch in dem, was den Zusammenhang zwischen Leib und Seele, den Sitz der letzteren, die Wechselwirkung beider, das Leben der Materie und Anfang und Ende der Seele betrifft, sehr vieles wiederholt, was die früheren Schriften enthielten, liegt in der Natur der Sache. Aber auch wer sie eben gelesen hat, wird wenn er an dieses Werk kommt, nirgends das Gefühl blosser Wiederholung haben. In dem zweiten Bande handelt das vierte Buch vom Menschen, das fünfte vom Geist, das sechste von der Welt Lauf. Die fünf Kapitel, in die jedes dieser drei Bücher zerfällt, geben eine Menge von Entwicklungen, die sich in den früheren Schriften gar nicht, oder doch nur ganz kurz angedeutet finden. Die Angabe ihrer Überschriften wird dies bestätigen: Die Natur und die Ideen, die Natur aus dem Chaos (wo die Frage aufgeworfen wird, warum denn eigentlich Unordnung das Erste sein müsse), die Einheit der Natur, der Mensch und die Tiere, die Verschiedenheit des menschlichen Geschlechts (Rassen), der Geist und die Seele, die menschliche Sinnlichkeit, die Sprache und das Denken, die Erkenntnis und die Wahrheit, das Gewissen und die Sittlichkeit, Ein-

flüsse der äusseren Natur, das menschliche Naturell, die Sitten und Gebräuche, die Gliederung des äusseren Lebens, das innere Leben. Die Erwartung, hier einen sehr reichen Schatz von Belehrung zu finden, wird keinen Leser täuschen. Er sei aber gefasst darauf, vieles, was ihm zweifelsfrei schien, als ungewiss, ebenso vieles, was er für erwiesen falsch hielt, als mindestens möglich dargestellt zu finden. Letzteres ist es, was besonders die Materialisten, die sich gewöhnt hatten, *Lotze* zu sich zu zählen, dahin gebracht hat, ihn als „Apostaten" zu verfolgen. Auch der dritte Band zerfällt in fünfzehn Kapitel, deren je fünf ein Buch bilden. Das siebente betrachtet die Geschichte, das achte den Fortschritt, das neunte den Zusammenhang der Dinge. In keiner Partie des Werkes wird man des Neuen so viel finden, als in dieser. Gleich anfänglich, wo die Erschaffung des Menschen und bei dieser Gelegenheit die Stetigkeit der Naturentwicklung und der freien Eingriffe Gottes besprochen wird, hält *Lotze* ebenso wohl der kindischen Furcht sogenannter Gläubiger, als den Hochmut, der schwache Hypothesen für unerschütterliches Wissen hält, einen belehrenden Spiegel vor. Höchst interessant ist weiter, namentlich wenn man sie mit der entgegengesetzten *Fechners* vergleicht, *Lotzes* nominalistische Ansicht, welche da hervortritt, wo von Erziehung und Fortschritt der Menschheit die Rede ist. Da diese ein unwirkliches Abstraktum ist, so haben jene Ausdrücke bloss einen Sinn unter der Voraussetzung, dass die Einzelindividuen fortdauern, und ein Bewusstsein darüber gewinnen, wie sie die kommenden Geschlechter gefördert haben. Bei Gelegenheit der wirkenden Kräfte in der Geschichte wird Freiheit und Notwendigkeit besprochen, und auf die Hohlheit der Schlüsse hingewiesen, die aus statistischen Beobachtungen gezogen werden. Die äusseren Bedingungen der Entwicklung werden betrachtet, und dabei die Frage nach der Abstammungseinheit der Menschheit ventiliert: mit demselben, jedes voreilige Urteil zurückhaltenden Wahrheitssinne, den *Lotze* bis dahin gezeigt hatte. Das siebente Buch schliesst mit einer sinnigen Übersicht der Weltgeschichte, die es erklärlich macht, warum *Lotze* mit solcher Pietät von *Herder* spricht, und an die er die Warnung schliesst, keine Philosophie der Geschichte zu schreiben, ehe die Thatsachen genauer erforscht sind, so namentlich die, welche den Orientalismus betreffen. Mit einer Übersicht des Ganges, den die Wissenschaft genommen hat, beginnt das achte Buch. Das Resultat ist, dass die Irrtümer des modernen Idealismus, dass Denken und Sein indentisch und das Wesen der Dinge Gedanke sei, von den alten Philosophen ererbt seien, welche in ihrer Identifikation von Logik und Metaphysik den Logos über alles stellten, und darüber vergassen, was über alle Vernunft geht, und darum nur mit dem ganzen Geiste ergriffen, erlebt

werden muss. Lebensgenuss und Arbeit werden in ihren verschiedenen Stufen bis zu dem modernen Verschlungenwerden aller Interessen durch das „Geschäft“, das an die Stelle der Arbeit getreten ist, nach ihren Licht- und Schattenseiten dargestellt, dann zum Schönen und der Kunst übergegangen und eine geschichtliche Übersicht der ästhetischen Ansichten gegeben, wo dem Orient das Kolossale, den Hebräern die Erhabenheit, den Griechen die Schönheit, den Römern die Eleganz und Würde, dem Mittelalter das Charakteristische und Phantastische, der Neuzeit das Geistreiche und Kritische zugewiesen werden. Die Darstellung des religiösen Lebens, welche folgt, lässt im Heidentum das Kosmologische, im Judentum und Christentum das sittliche Element vorwiegen und findet in der neueren philosophischen Dogmatik ein wiederkehrendes Übergewicht der Kosmologie. Dass der Orient Wiege der Religionen, soll darin seinen Grund haben, dass er stets dem Ganzen, dagegen der Occident dem Allgemeinen zugewandt ist. Im öffentlichen Leben und der Gesellschaft den Fortschritt nachzuweisen ist die Aufgabe des letzten Kapitels im achten Buche. Familie und Geschlechterstaaten, die Reiche des Orients, der bevormundende Despotismus, das politische Kunstwerk der Griechen, das bürgerliche Gemeinwesen und das Recht in Rom, die Selbstherrlichkeit der Gesellschaft, rationales und historisches Recht werden besprochen, und mit erfüllbaren und unerfüllbaren Postulaten das Buch geschlossen. Der Vergötterung des Staates, die er darin sieht, dass der Staat als Selbstzweck erfasst wird, tritt *Lotze* entschieden entgegen. Ebenso aber der revolutionären Nichtachtung bestehender Rechte. Das letzte Buch des ganzen Werkes behandelt den Zusammenhang der Dinge, und zeigt, indem es alle bisher entwickelten Fäden zusammenzieht, die Grundlage, auf welche alle Untersuchungen sich gestützt hatten. Natürlich treten hier Berührungspunkte mit dem in der Metaphysik Gesagten vielfach hervor. In dem ersten Kapitel wird das Sein der Dinge betrachtet, und gezeigt, dass es ein anderes Sein als das In-Beziehung-Stehen nicht gebe, dass also ein absolut beziehungsloses Seiendes ein Widerspruch in sich sei, weiter dass Beziehung zweier Wesen nicht zwischen sie, sondern in sie selbst falle, indem sie sich gegenseitig erleiden, endlich dass diese Wechselwirkung nur möglich ist durch eine substanzielle Einheit, die in den einzelnen Dingen so ist, dass ihre Wechselwirkungen Zustände eines Wesens sind. Im zweiten Kapitel, das die räumliche und übersinnliche Welt betrachtet, wird die schon in der Metaphysik entwickelte Theorie vom Raum als der Form nicht des Anschauens, sondern der Anschauungen ausführlich entwickelt, mit der Kantschen und Herbartschen verglichen und gezeigt, wie der Stelle des Dinges in der intellektuellen Ordnung

der Ort in unserer Anschauung von ihm, seiner Veränderung die räumliche Bewegung, die wir anschauen, entspreche. Räumlichkeit ist also die Art, wie die Beziehungen, und da in diesen das Sein bestand, wie dieses uns erscheint. In dem dritten Kapitel, welches „das Reale und der Geist" überschrieben ist, wird der früher erwähnte Spiritualismus begründet, indem gezeigt wird, dass die Wechselwirkung oder vielmehr das Wechselleiden nur möglich ist bei Wesen, die dies merken oder fühlen, oder bei Wesen, die für sich selbst sind, dass also nur für sich seiende Wesen oder Geister real sein können. Es folgt im vierten Kapitel eine Untersuchung über die Persönlichkeit Gottes. Das Verhältnis von Glauben und Wissen wird hier besprochen, die Beweise für das Dasein Gottes kritisiert, *Fichtes* Einwürfe gegen die Persönlichkeit Gottes beleuchtet, sein und der pantheistische Gottesbegriff kritisiert und gezeigt, dass nicht Selbstheit, Fürsichsein überhaupt, sondern nur, wo sie als bedingt auftreten, ein gegenüberstehendes Nicht-Ich postulieren. Das Schlusskapitel betrachtet Gott und die Welt, und zwar den Ursprung der ewigen Wahrheiten und ihr Verhältnis zu Gott, die Schöpfung, die Erhaltung, den Ursprung des Wirklichen und das Übel, das Gute, die Güter und die Liebe, endlich die Einheit der drei Prinzipien in der Liebe. Die keusche Zurückhaltung, welche *Lotze* überhaupt zeigt, tritt namentlich am Schluss hervor, wo er als (schwerlich erreichbares) Ziel Ahnungen eines Standpunktes ausspricht, auf dem die drei Fragen: warum? wodurch? wozu? durch die Beantwortung der letzteren ihre Erledigung fänden, wo die Gesetze, nach denen die Kräfte, durch welche, und die Zwecke, um derenwillen die Dinge sind, zugleich erkannt, oder, was dasselbe heisst, in der mathematischen und mechanistischen Erkenntnis zugleich ethische Forderungen erfüllt würden. Die Summe seiner Ansichten enthält die Schlussrede, die als das Geringere überall dem Besonderen gegenüber das Allgemeine, mit dem Einzelnen verglichen die Gattung, als das wahrhaft Wirkliche den lebendigen persönlichen Geist Gottes und die Welt der persönlichen Geister, die er geschaffen hat, bezeichnet. — Wer *Lotzes* Mikrokosmus aufmerksam gelesen hat, wird es für zu bescheiden erklären, was er im Eingange des neunten Buche davon sagt, und wird ihm, trotz seiner Polemik dagegen, dass jedem eine Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie angewiesen werde, eine, und sicherlich keine der niedrigsten darin anweisen. Dass unsere Darstellung mit ihm schliesst, zeigt, wie hoch wir ihn stellen.

14. Mit seiner Geschichte der Ästhetik in Deutschland (München 1868) trat *Lotze* zum ersten Male im historischen Gebiete auf. Statt der wohl laut gewordenen Klage, der philosophische

Ästhetiker habe dem Geschichtsschreiber Abbruch gethan, stehe hier der Dank dafür, dass sein Buch für die vielen heutigen entschädigt, die Philosophie versprechen und Geschichte geben. Sogar für das Verständnis der von ihm geschilderten Lehren ist es, wenn er „anstatt unmittelbarer Wiedergabe der ausgesprochenen Gedanken eine deutliche Umschreibung“ gab, viel vorteilhafter gewesen, als wenn er genau excerpiert hätte. Wie viel mehr musste, wo es sich darum handelt, das Bleibende vom Vergänglichen zu scheiden, der Erzähler dem Beurteiler Platz machen. Auch dieses Werk zerfällt in drei Bücher, von denen das erste (p. 1—246) die Geschichte der allgemeinen Standpunkte darstellt. Obgleich der Zeitraum, den die Namen *Baumgarten*, *Winckelmann* und *Lessing* füllen, nur eine systematische Begründung des ganzen Untersuchungsgebietes durch den ersten und eine Erweckung des Kunstsinnes und der Kritik durch die beiden anderen gewinnen liess, so ist doch schon die Zusammenfassung bis dahin getrennter Fragen unter dem einen Namen Ästhetik kein bedeutungsloses Ereignis. Namentlich aber ist es wichtig geworden, dass *Baumgarten* der Lehre von der besten Welt anhing: die von ihm geschaffene Wissenschaft erbte von ihm ein Schutzmittel gegen weltverachtende Unzufriedenheit, Abneigung gegen alles Heterokosmische. Freilich vererbte er auch für lange Zeit auf seine Nachfolger, dass das Wohlgefallen am Schönen wie eine der Entschuldigung bedürftige Schwäche behandelt wurde. Ist doch nicht einmal *Kant* davon frei, der im Übrigen zu einer wissenschaftlichen Ästhetik den Grund gelegt hat. Als sein grösstes Verdienst muss das angesehen werden, dass er das Nur-für-uns-Sein des Schönen, die Subjektivität des ästhetischen Urteils hervorhob, obgleich ihm die ergänzende Erkenntnis abging, dass das anschauende Subjekt ebenfalls ein Teil der Welt und sein Auffassen der Wirklichkeit (oder die Erscheinung) der wesentlichste Teil in dem Geschehen ist, das wir Weltlauf nennen. So peinlich in vieler Beziehung des im dritten Kapitel behandelten *Herder* Polemik gegen *Kant* ist, so hat doch sein Hervorheben der Bedeutsamkeit des Schönen auf einen sehr wesentlichen Punkt hingewiesen: alles Schöne ist wirklich insofern ein Symbol, als es (so z. B. Symmetrie, Gleichgewicht, Harmonie) eine Analogie hat mit von uns erlebbarem Wohl. *Schillers* Vermittelung zwischen Schönheit und Sittlichkeit, welche das vierte Kapitel bespricht, zeigen einen Kampf zwischen der einmal angenommenen Kantschen Theorie und der Vorliebe für dessen „anhängende Schönheit“, in dem der Kämpfende stets auf dem Sprunge steht, die Ketten des Systems zu brechen. Den ungeheuren Fortschritt, den die Ästhetik durch *Schellings* Idealismus machte, betrachtet das fünfte Kapitel. Er liegt darin, dass *Schelling* die Welt als ein

schönes Ganzes fasste, in welchem der Genuss des Schönen ein wesentlicher, notwendiger Vorgang ist. Derselbe Mangel des Schellingschen Systems, der seinen Zerfall mit den Naturwissenschaften verschuldet, ist auch für die Ästhetik verderblich, trotz alles Verdienstes, das er sich um sie erworben hat. Dieser Mangel liegt in dem Verkennen des Unterschiedes zwischen Ideen und Erscheinung. Jene sind Werte, Aufgaben, Sollen; in dieser herrscht der Mechanismus, d. h. der strenge Kausalzusammenhang oder das Müssen. Indem *Schelling*, anstatt sich hinsichtlich des letzteren zu bescheiden, den Anspruch macht, durch Aufweisen des Sollens das Müssen dargethan zu haben, hat er aus wirksamen Ideen hexende, und sich die Naturwissenschaft zur Feindin gemacht. Aber auch die äthetische Erkenntnis ist ihm jetzt unmöglich geworden, dass die beseligende Überraschung beim Anblick des (Natur-) Schönen eben darin begründet ist, dass auf dem ganz anderen Wege des Müssens solches zu Stande gekommen ist, was sein soll oder Wert hat. Dass das Mannigfaltige der Anschauung, obgleich ihm keine sittliche Verpflichtung obliegt, in diesen idealen Formen spielt, füllt uns mit verehrungsvollem Wohlgefallen durch den Schein einer Welt, in welcher die ewigen Gesetze des Seinsollenden zu Fleisch und Blut der Erscheinung wurden. Übrigens lässt sich in *Schellings* schöner Welt die Baumgartensche Abneigung gegen Heterokosmisches wieder erkennen. *Solgers* und *Schleiermachers* Versuch, die Phantasie als Schöpferin des Schönen darzustellen, werden im folgenden Kapitel beurteilt; der letztere sehr streng. *Krause* und *Schopenhauer* werden nur kurz erwähnt. Da der Unterschied zwischen *Schelling* und *Hegel* nur in der dialektischen Methode des letzteren bestehen soll, so wird in dem siebenten Kapitel diese ausführlich erörtert, ihr Hauptfehler darein gesetzt, dass sie von Begriffen behaupte, was nur von Dingen richtig ist. Dabei wird aber anerkannt, dass die Macht welche diese Methode eine Zeit lang über die Geister geübt habe, erklärlich werde, wenn man ihre Genesis genauer untersuche. Es geschieht dies in einer sehr anziehenden Weise in demselben Kapitel, welches hinsichtlich der Hegelschen Ästhetik zu dem Resultate kommt, dass über die allgemeinsten Fragen die Ausbeute gering sei, desto unerschöpflicher aber der Gehalt anregender und feinsinniger Gedanken, die sie in Bezug auf Künste und Kunstwerke darbiete. An *Hegel* werden im folgenden Kapitel angeschlossen *Weisse* und *Vischer*. Dem ersteren wird mit einem warmen Nachruf die Anerkennung zu Teil, dass er das Vollendetste in der idealistischen Richtung geleistet habe. Seine Abweichung von *Hegel* wurzele darin, dass, während *Hegels* absoluter Geister nur im Verkehr der endlichen Geister bestehe, er von Anfang an in der Gestalt des lebendigen Gottes den Abschluss seiner

Gedanken gesucht habe. Nur das Gebundensein durch die dialektische Methode entstellte *Weisses* Leistung wie auch die *Vischers;* bei dem letzteren sei auch der für die Ästhetik ganz unfruchtbare Kampf gegen allen Theismus zu beklagen. Die grundlegende Definition des Schönen wird *Vischer* entnommen und dann im letzten Kapitel zu *Herbart* übergegangen. Es wird zugestanden, dass die Ästhetik die gefallenden Urverhältnisse aufzusuchen habe. Dagegen wird *Herbarts* Kampf gegen den Idealismus, der im Schönen eine Bedeutung sucht, getadelt, ebenso sein bloss formalistischer Schönheitsbegriff, gegen dessen Festhalten durch *Zimmermann Lotze* sehr oft polemisiert. Weiter wird es getadelt, wenn die Herbartsche Philosophie bei dem Faktum, dass gewisse Verhältnisse gefallen, als bei einem Letzten stehen bleibt, endlich dass in ihr die Bedeutung des Gefühls in der Beurteilung des Schönen nicht genug berücksichtigt werde. Das zweite Buch (p. 249—438) giebt die Geschichte der einzelnen ästhetischen Grundbegriffe. Nachdem zuerst gerügt worden, dass (namentlich wegen des vernachlässigten Gefühlselementes) alle Gradunterschiede des Schönen geleugnet werden, und in Folge dessen vieles dem Schönen zwar Untergeordnete, aber doch Verwandte von ihm ausgeschlossen werde, wird als ästhetisch Wirksames zuerst das Angenehme der Empfindung abgehandelt, und hier gezeigt, dass weder die physiologische (nicht einmal die Helmholtzsche) noch die rein psychologische Herbartsche Erklärung ausreiche, um das Rätsel zu lösen, warum gewisse Ton- und Farbenverhältnisse als schön (d. h. als Symbol von Werten) empfunden werden. Das Wohlgefällige der Anschauung, zu dem das zweite Kapitel übergeht, betrachtet vor allem den Rhythmus und die Symmetrie, die auch nur durch ihren Gefühlswert gefallen, d. h. dadurch, dass sie uns etwas den ethischen Aufgaben Analoges erlebbar machen. Die Schönheit der Reflexion wird im vierten Kapitel betrachtet, in dem das Erhabene, Hässliche und Lächerliche zur Sprache kommt. Die aufgestellten Theorieen werden kritisiert und verbessert und zuletzt in ernstscherzender Weise eine Modifikation der durch *Weisse* und *Vischer* gegebenen dialektischen Anordnung vorgeschlagen. Im folgenden Kapitel werden die ästhetischen Stimmungen der Phantasie betrachtet; wie bei der theoretischen Welterkenntnis die Untersuchungsweise bei dem einen mechanistisch, bei dem anderen morphologisch oder teleologisch sein kann, so ist die Phantasie beim Auffassen der Welt sentimental oder naiv oder ironisch oder humoristisch. In dieser Reihenfolge werden mit Anknüpfung an das von *Schiller,* den Romantikern, *Solger, Hegel* u. a. Gesagte diese Begriffe erörtert, und namentlich dem Humor der mephistophelische Charakter genommen, den die meisten Ästhetiker ihm leihen. Das sechste Kapitel betrachtet die ästhetischen Ideale,

und spricht sich im wesentlichen mit *Weisse* einverstanden dahin aus, dass dieser nicht vom Einzelnen, sondern vom Geschlechte geltend gemachten ästhetischen Weltanschauungen drei unterschieden werden müssen: die klassische, romantische und moderne. Auch darin, dass die moderne Schönheit den Charakter der Reinheit (d. h. Unvermischtheit mit Religiösem, Moralischem u. s. w.) und Universalität habe, erklärt sich *Lotze* mit *Weisse* einverstanden; nur sucht er diese Bestimmungen zu begründen, indem er darauf hinweist, dass in der modernen Weltauffassung die Anerkennung des Mechanismus einer der prägnantesten Züge sei. Unter der Überschrift „die künstlerischen Thätigkeiten" werden *Kants*, *Fries'*, *Schellings*, *Weisses*, *Schleiermachers*, *H. Ritters* u. a. Ansichten über Talent, Geschmack und Genie erwähnt und kritisiert. Das dritte Buch (p. 491—672) nennt sich, weil es nur Beiträge geben will, zur Geschichte der Kunsttheorien, und giebt an, wie sich das System der Künste nach *Schelling*, *Solger*, *Hegel*, *Weisse*, *Zimmermann*, *Knosen*, *Zeising*, und wie er dasselbe, weil es ihm so am bequemsten, sich konstruiere. Demgemäss kommt zuerst die Musik als Kunst der freien Schönheit, die nur durch die Gesetze ihres Materials, nicht durch bestimmten Zweck oder ein Nachzuahmendes bedingt ist. Ausführlich wird *Helmholtz'* grosse Leistung betrachtet; *Hanslicks* etwas paradoxen Behauptungen über das Verhältnis der Musik zu den Gefühlen wird mit Rückweisung auf ältere Theoretiker begegnet; die eigentümliche Verwandtschaft gerade der Musik mit dem, was nach *Weisse* das moderne Ideal genannt wurde, wird betont, durch die Weissesche Gliederung der Tonwerke zu *R. Wagners* Behauptungen hinsichtlich der Instrumentalmusik übergegangen, und zuletzt auf die Gefahren hingewiesen, welche die deutsche Vorliebe für Musik im Gefolge habe. An der Baukunst hebt das dritte Kapitel als Wesentliches dies hervor, dass eine Vielheit schwerer Massenelemente durch die Gewalt eines einzigen Prinzipes zu bleibendem Gleichgewichte auf einer unterstützenden Ebene zusammengehalten werde. Dann tritt es sehr entschieden gegen die vornehme Verachtung des Nützlichen auf, das nicht mit dem bloss Nutzbaren zu verwechseln sei. Endlich wird darin mit kritischen Anknüpfungen an *Schnaase*, *K. Bötticher*, *Forchhammer*, *Hübsch*, *Semper* u. a. vor der einseitigen Verwerfung eines der historisch berechtigten Baustile gewarnt. Über Plastik lässt das folgende Kapitel zuerst *Winckelmann* und *Lessing* sprechen, dann die Anatomie ihr Votum in der Laokoonsfrage abgeben. *A. v. Feuerbach* sowie *Schellings* bekannte Rede führen auf die günstigere Stellung, welche das Altertum dem plastischen Künstler darbot. Das Kapitel schliesst sich mit dem Wunsche, dass man statt der Dichterstatuen plastische Darstellungen

ihrer Gebilde errichte, welche jene von *Schelling* ersehnte moderne Mythologie enthalten. Bei der Malerei wird zuerst dem Architektonischen und Plastischen das Malerische als „das Geschichtliche an den Dingen und Personen" entgegengestellt, und daraus, was andere Ästhetiker als Grundbestimmung hinstellen, abgeleitet. So der Zusammenhang mit dem Hintergrunde, so die Farbe (welche im Altertum auch die Plastik anwandte) und die Lichteffekte u. s. w. Das Verhältnis zur Poesie wird erörtert, ebenso die Frage nach dem Nachahmen und Idealisieren, über Stil und Manier, endlich die Klassifikation der Gemälde in historische (heilige), Genre (nebst seiner Spitze, dem Geschichtsbilde) und Landschafts-Bilder. In dem letzten Kapitel (Dichtkunst) eilt *Lotze* fast zu sehr. Die Betrachtungen über das Epos nehmen *W. v. Humboldts* berühmte Rezension von Hermann und Dorothea zum Ausgangspunkt, freilich um zu finden, dass sie „richtige Schilderungen, aber unzulängliche Erklärungen" gebe. Die auf *Humboldt* folgenden Ästhetiker sollen zu sehr bei ihren Begriffsbestimmungen nur auf das Homerische Epos geblickt haben, daher nur Epen mit fertigen Charakteren statuieren. Darum ihre Unfähigkeit, den Roman richtig zu würdigen, der uns das Werden bildsamer Naturen in einer fertigen Weltlage zeigt. Wer an der Prosa des Romans Anstoss nimmt, vergisst, dass schöne Prosa — (freilich wer schreibt die heute?) — auch Kunst-, d. h. schöne Sprache ist. Was *Goethe* über das Entstehen seiner Gedichte, was *Schiller* gegen *Bürger* gesagt hatte, wird zum Ausgangspunkt bei der Besprechung der Lyrik gemacht. Anders als jene Humboldtsche Rezension; denn *Lotze* findet, man habe nur zu kommentieren, was sie gesagt haben, ganz wie man aus dem Faktum Goethescher und Schillerscher Lyrik die Berechtigung der unmittelbaren und Reflexionspoesie folgern kann. *Weisses* Forderung, dass in der Lyrik nicht nur das Subjekt, sondern das Subjekt als Dichter sich in den Vordergrund stelle, wird aus dessen (gerechter) Vorliebe für *Rückert* erklärt und demgemäss beschränkt. Nirgends hat der Leser so sehr das Gefühl, dass *Lotze* dem Ende zueile, als bei dem, was er von der dramatischen Dichtung sagt. Erst seit *Schelling* sei eine richtige Würdigung des Tragischen möglich geworden. Begonnen sei seine Begriffsbestimmung durch *A. v. Schlegel*, vollendet durch *Vischer*. In der Schätzung *Shakespeares* habe durch *Gervinus* „die deutsche Ästhetik ihr Schlusswort gesprochen".

15. Ein lange gehegter Wunsch, oder vielmehr kein blosser Wunsch, sondern eine berechtigte Erwartung der vielen Verehrer *Lotzes* ward erfüllt, als er sein System der Philosophie der Welt vorlegte, d. h., wie er bescheiden im Vorworte sagt, das Ganze seiner persönlichen Überzeugungen in systematischer Form. Leider sind davon nur die

beiden ersten Teile erschienen, die drei Bücher der **Logik** (zuerst 1874), welche vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen handeln, oder die reine, angewandte und methodologische Logik abhandeln. Im Jahre 1879 folgte die **Metaphysik**, gleichfalls in drei Büchern. Das **erste** Buch (der Logik S. 1—185) dient zugleich als verbesserte Auflage seiner kleinen längst vergriffenen Logik vom Jahre 1843. Anknüpfend an den Unterschied zwischen den Fällen, wo in unserem Vorstellungsverlauf zwei Vorstellungen nur zusammengeraten, und denen, wo sie zusammengehören (etwa weil ihre veranlassenden Ursachen stets verbunden sind), vindiziert *Lotze* dem Denken die Fähigkeit, durch gewisse Nebengedanken jenen ersteren den Rechtsgrund der Zusammengehörigkeit hinzuzufügen. Die Formen, deren zu diesem Behuf das Denken sich bedient, werden in einem systematischen Zusammenhange abgehandelt, wenn in ihnen eine aufsteigende Reihe nachgewiesen wird, in der jedes spätere Glied den Mangel des früheren, welcher darin besteht, dass dem Bedürfnis Zusammengehörigkeit nachzuweisen noch nicht genügt wurde, zu tilgen sucht. Darum muss nicht, wie das jetzt oft vorgeschlagen wird, mit dem Urteil, sondern mit dem Begriff begonnen werden, der sich von der allgemeinen Vorstellung darin unterscheidet, dass er nicht nur den unbestimmten Nebengedanken der Ganzheit zu den Merkmalen hinzubringt, sondern den bestimmten Grund ihrer Verbindung. Die genaue Betrachtung des Begriffs giebt Gelegenheit sich über Allgemein- und Einzelbegriffe, über Umfang und Inhalt, Abstraktion und Determination auszulassen, und führt zu dem Resultat, dass die Begriffsbildung ein Verfahren sei, deren Berechtigung die Lehre vom Urteil nachweise, zu der eben deswegen überzugehen sei. In dieser ist der Hauptpunkt, dass die verschiedenen Urteilsformen von der verschiedenen Bedeutung der Kopula abhängen, d. h. von den verschiedenen Nebengedanken, die wir uns über die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat machen. Da nun, wie zu zeigen versucht wird, die Unterschiede der Quantität, Qualität und Modalität die Beziehung der beiden Bestandteile des Urteils gar nicht alterieren, so sind nur die der Relation zu erörtern, und dies geschieht so, dass zugleich mit dem kategorischen Urteil das *principium identitatis*, mit dem hypothetischen das *principium rationis sufficientis*, mit dem disjunktiven das *dictum de omni* und das *principium exclusi medii* zur Sprache kommt. Alle die hier besprochenen Verknüpfungen sind, da es sich um das Verhältnis zwischen den Inhalten zweier Vorstellungen, und nicht um ein Verhältnis dieser beiden Vorstellungen handelt, logische, nicht psychologische. Sie fordern darum als objektive, d. h. für jedes Bewusstsein giltige angesehen zu werden. Mit dieser Objektivität ist aber über ihre reale (metaphysische) Bedeutung, d. h. darüber, ob ihrer Verknüpfung dieselbe oder eine analoge

zwischen den Dingen ausserhalb des Bewusstseins entspreche, durchaus nichts entschieden. Die unerledigte Aufgabe, die in dem disjunktiven Urteil nachgewiesen wird, treibt weiter, zum Schluss. Ganz wie bei dem Übergange zum Urteil sich gezeigt hatte, dass die erste Form des Urteils, das impersonale, kaum mehr enthielt als der Begriff, so zeigt sich Ähnliches bei der ersten Form des Schlusses (dem Subsumtionsschluss der ersten Figur), der nur eine Explikation des disjunktiven Urteils ist. Der Schluss der Induktion und Analogie, die der zweiten und dritten Figur entsprechen, gehen in vieler Beziehung über ihn hinaus. Mehr noch die mathematischen Folgerungen, die uns in dem Substitutions- und Proportionsschluss, sowie in dem aus konstitutiven Gleichungen begegnen. Freilich hält diese Wertschätzung der verschiedenen Schlüsse nicht, wie *Aristoteles,* nur den einen Gesichtspunkt fest, welchen Dienst sie den Beweisverfahren leisten, sondern fragt, welchen Zuwachs an neuer Erkenntnis sie uns gewähren. Dies nun thun viel mehr als die syllogistischen Schlüsse und die mathematischen Folgerungen die systematischen Formen der Zusammenstellung des Verschiedenen, welche man anwendet bei der künstlichen sowohl als der natürlichen Klassifikation, ferner wo man eine erklärende Theorie anwendet, endlich dort wo man in dem Gesammtinhalt der Welt lebendige Entwicklung sieht. Mit dieser Denkform, die das Denken zum spekulativen macht, ist aber auch der Punkt erreicht, der über das logische Gebiet hinausweist. Die Spekulation, indem sie die Richtung der Weltentwicklung „in der Natur des Inhalts eines höchsten Prinzips begründet sein lässt, deutet damit an, dass die endliche Erfüllung alles logischen Strebens nicht durch neue logische Formen, sondern nur durch sachliche Erkenntnis dessen möglich sei, was sie als höchstes, sich selbst entwickelndes Prinzip vorausgesetzt". Das zweite Buch (p. 187—462) handelt vom Untersuchen oder enthält die angewandte Logik, d. h. sie giebt die Anweisung, wie den Hindernissen zu begegnen ist, welche dadurch entstehen, dass die Eigentümlichkeit der verschiedenen Gegenstände ihre Einordnung in die logischen Formen mehr oder minder erschwert. In Übereinstimmung mit dem, was *Lotze* im Jahre 1843, als er nur die reine Logik abhandelte, gesagt hatte, folgert er hier aus der Aufgabe der angewandten, dass die strenge Systematik hier geopfert werden müsse, und nach Gründen der Nützlichkeit aus den Kunstgriffen zur Bewältigung jener Schwierigkeit, dasjenige auszuwählen sei, was die bisherige Wissenschaft als erheblich und fruchtbar kennen gelehrt habe. „Die Grenzenlosigkeit des hier sich bietenden Beobachtungsstoffes macht es leider unmöglich, diesen glänzendsten, der Erfindungsgabe der Neuzeit angehörigen Teil der Logik mit an sich wünschenswerter Voll-

ständigkeit herzustellen." Dem entsprechend enthalten die zehn Kapitel, in welche dieser (schwierigste) Teil des Lotzeschen Buches zerfällt, sehr lehrreiche Einzel-Untersuchungen, die aber wohl auch in einer anderen Reihenfolge hätten angestellt werden können. Sie betreffen die Definition, die Begrenzung der Begriffe, ihre schematische Anordnung und Bezeichnung (hier u. a. Kritik antiker und moderner Naturphilosophie sowie der Hegelschen Dialektik), die Formen des Beweises, die Auffindung der Beweisgründe (besonders mit Rücksicht auf Mechanik), Beweisfehler und Dilemmen, Allgemeine Sätze aus Wahrnehmungen, Auffindung von Gesetzen (Gesetz, Regel, Hypothese u. a.), Bestimmung singulärer Thatsachen (Wahrscheinlichkeit und ihre Berechnung. Methode der kleinsten Quadrate), Von Wahlen und Abstimmungen. Das dritte Buch (p. 463—597) handelt vom Erkennen. (Die Rechtfertigung des Titels Methodologie wird wenige überzeugen, dass die im zweiten Buche betrachteten Kunstgriffe nicht Methoden seien, und dass, was im dritten betrachtet wird, Methode genannt werden dürfe). In diesem dritten Teile handelt es sich um die Frage, in wie weit ein Ganzes von Gedanken, das wir durch alle Mittel der reinen und angewandten Logik aufzubauen im Stande waren, darauf Anspruch machen kann, eine zutreffende Erkenntnis dessen zu sein, was wir als Gegenstand und veranlassende Ursache unserer Vorstellungen glauben voraussetzen zu müssen. Da zeigt sich zuerst, dass der Skeptizismus, den das erste Kapitel betrachtet, wenn er die Möglichkeit statuiert, dass die Dinge an sich ganz anders sein können, als wir sie denken müssen, auf lauter Widersinnigkeiten kommt, auf ein Erkennen, das nicht ein Dinge-Erkennen, sondern ein Dinge-Sein u. s. w., und dass eine Erkenntnistheorie nicht Metaphysik spielen soll, sondern sich damit begnügen muss, innerhalb der Vorstellungswelt feste Punkte der Gewissheit zu gewinnen. Solche Punkte sah mit Recht *Plato* in der Ideenwelt (Kap. 2), d. h. denjenigen Prädikaten der Dinge, deren Inhalt eine ewige, von der wirklichen Existenz unabhängige Geltung hat, wie wir sie etwa den Naturgesetzen beilegen. (Dass *Plato* diesen ewigen Wahrheiten anstatt der Urtheils- die Begriffsform gab, erinnert daran, und hat vielleicht damit denselben Grund, dass *Kant* Kategorieen aufstellt, aus denen er die Grundsätze des reinen Verstandes ableitet). Das Apriorismus und Empirismus überschriebene dritte Kapitel stellt der zu weit gehenden Trennung von Rezeptivität und Spontaneität des Geistes den Nachweis entgegen, dass schon die Empfindungen (Mit-) Produkt der eigenen Thätigkeit sind, umgekehrt aber sehr vieles, was uns denknotwendig zu sein scheint, mit rein empirischen Elementen versetzt ist, und zu einer Kritik der Vorurteile auffordert. Weiter aber wird davor gewarnt, dass man erkannte Genesis mit begriffenem

Inhalt verwechsle, und etwa erwarte, man werde die Bedeutung logischer Formen dadurch einsehen, dass man beobachtet, wie sich die Vorstellungen in uns zu verbinden pflegen, oder gar wenn uns die leiblichen Vorgänge bekannt werden, die dies veranlassen. Das vierte Kapitel (Reale und formale Bedeutung des Logischen) unterscheidet die drei Gegensätze des Subjektiven und Objektiven des Formalen und Sachlichen, des Formalen und Realen, und nimmt die in der reinen Logik erörterten Formen noch einmal durch, meistens um die letzte Entscheidung über sie der Metaphysik zuzuweisen. Das fünfte und letzte Kapitel (die apriorischen Wahrheiten) tritt den Behauptungen des (namentlich des englischen) Empirismus entgegen, dass das mathematische Wissen nur auf dem Satze der Identität beruhe, dass die Erfahrung nur synthetische Urteile *a posteriori* enthalte, endlich dass jede Wahrheit zur Allgemeingiltigkeit der Erfahrungsprobe bedürfe. Vielmehr giebt es eine unmittelbare Gewissheit des Allgemeingiltigen, auf der alle Überzeugung beruht, eine Gewissheit, die, möge man sie Anschauung oder anders nennen, zugestanden werden muss, obgleich ihr Entstehen unerklärt ist und wohl auch bleiben wird. Eine solche Gewissheit ist die von der Gesetzlichkeit alles Geschehens, und sind andere synthetische Wahrheiten, die aus einem höchsten Prinzip abzuleiten vielleicht schon *Platos*, gewiss *Hegels* Dialektik versucht hat. „Im Angesicht der allgemeinen Vergötterung, die man jetzt der Erfahrung um so wohlfeiler und sicherer erweist, je weniger es auch jemanden giebt, der ihre Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit nicht begriffe, im Angesicht dieser Thatsache will ich wenigstens mit dem Bekenntnis, dass ich eben jene vielgeschmähte Form der spekulativen Anschauung für das höchste und nicht schlechthin unerreichbare Ziel der Wissenschaft halte und mit der Hoffnung schliessen, dass mit mehr Mass und Zurückhaltung, aber mit gleicher Begeisterung sich doch die deutsche Philosophie zu dem Versuche immer wieder erheben werde, den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht bloss zu bezeichnen." So schliesst das Werk eines Mannes, der den Vorwurf nicht zu fürchten braucht, dass er vom Berechnen wie ein Blinder von der Farbe spreche. Diktate aus *Lotzes* Vorlesungen sind seit 1881 über Grundzüge der Psychologie (mit einem Verzeichnis der Schriften und Vorlesungen Lotzes), der praktischen Philosophie, der Religions-, der Naturphilosophie, der Logik und Encyklopädie, der Metaphysik, der Ästhetik sowie der Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, meist in mehreren Auflagen, erschienen. Die Kleinen Schriften Lotzes hat *D. Peipers* in drei Bänden, Leipzig 1885 ff., herausgegeben. Mannigfache monographische Arbeiten über *Lotze* sind insbesondere seit seinem Tode erschienen.

D. Vierte Gruppe. Schluss.

§ 348.

1. Die in den letzten vier Paragraphen teils genannten, teils ausgezogenen Schriften sind ein Beweis, dass neben dem Auflösungsprozess der Hegelschen Schule es nicht an philosophischen Arbeiten in Deutschland gefehlt hat, welche sich an jenem Prozess entweder gar nicht oder doch nur insofern beteiligten, als er ihnen den Boden präparierte, auf dem sie erwuchsen. Sie beweisen aber zugleich, dass die Klage, die uns in fast allen von ihnen begegnet, man interessiere sich nicht mehr für die Philosophie, auf eine Thatsache hinweist, welche darin ihren Grund nicht haben kann, dass dem Publikum zu wenig philosophische Systeme dargeboten werden. Vielmehr möchte die Zahl, in welcher, und die Geschwindigkeit, mit der sie sich gefolgt sind und noch heute folgen, die selbst dem Fachmanne nur die Alternative lässt, Werke sauren Schweisses zu durchblättern, oder Männer, die sich's sauer werden liessen, ganz zu ignorieren, der Jugend unserer schnelllebigen Zeit aber es unmöglich macht, selbst Männern wie *Weisse* und *Lotze* ein Kontingent von Schülern zu stellen, vielleicht möchte sie der Grund sein, wenn heute die Mehrzahl hinsichtlich unseres Berufes zum Philosophieren ungefähr so denkt, wie *Savigny*, als er seine Epoche machende Schrift veröffentlichte, hinsichtlich der rechtsbildenden Thätigkeit seiner Zeit. Gerade wie er aber daraus nicht die Folgerung zog, dass man überhaupt sich um das Recht nicht kümmern solle, sondern dass man anstatt der vergeblichen Bildungsversuche sich mit dem Gewordensein der bestehenden Bildungen beschäftige, so haben auch im philosophischen Gebiete wenigstens die Stimmberechtigten unter denen, welche noch um das Ende der siebziger Jahre ähnlich fühlten wie er damals, die Aufmerksamkeit auf die Geschichte der Philosophie gelenkt und ihrem Studium sich ganz hingegeben. Die nicht abzuleugnende Thatsache, dass wo sich noch Interesse für das philosophische Studium zeigt, es nicht in dem Drange besteht, (selbst) zu philosophieren, sondern in dem Verlangen, zu sehen, wie (von anderen) philosophiert wurde, ist ein Gegenstück zu der gleichzeitigen Erscheinung, dass an die Stelle der Dichter die Literarhistoriker, an die Stelle der grossen Männer die Biographen getreten sind. Auch sie ist übrigens ein Beweis, dass das System noch nicht spurlos verschwunden ist, welches lehrte Grau in Grau zu malen, und bei dem zum erstenmale die Geschichte der Philosophie ein integrierender Bestandteil des Systems wurde, das Hegelsche, von dem eben darum ein kundiger Gegner schon vor Jahren gesagt hat, es sei eigentlich die rechte Philosophie für die historische Rechtsschule.

2. Wie sehr das philosophische Interesse gegen das historische noch um die Zeit der Vollendung der dritten Auflage dieses Grund-

risses zurücktrat, beweist vor allem die Thatsache, dass so viele philosophische Köpfe sich ausschliesslich in diesem Gebiete bekannt gemacht haben. Ihre Namen und Werke sind um so weniger hier anzuführen, als sie teils zum § 13, teils an den gehörigen Orten in vorliegender Schrift genannt worden sind. Mancher von ihnen hat ausser historischen Arbeiten über die Philosophie auch rein philosophische Arbeiten geliefert. Sie sind aber über jenen entweder fast ganz ignoriert, wie dies bei den älteren *Sigwart* und *Zeller* der Fall ist, oder doch weit gegen die historischen Arbeiten zurückgestellt worden, was hinsichtlich *Ritters* und *Prantls* niemand leugnen wird. Ganz dasselbe muss von *Kuno Fischer* gesagt werden, der als Philosophiehistoriker gefeiert, als Philosoph unterschätzt wird. Noch mehr aber; wo einer die philosophiehistorischen Arbeiten, die er unternommen, für geringer anschlägt als die eigentlich philosophischen, hat das lesende Publikum anders geurteilt. *Ernst Reinhold, Michelet, Chalybäus* sind als Historiker der Philosophie in viel weiteren Kreisen bekannt geworden, denn als selbständige Philosophen; und sogar von *Trendelenburg* wird man sagen müssen, dass seine Geschichte der Kategorieenlehre und einige historisch-kritische Abhandlungen viel mehr gelesen werden als seine Logischen Untersuchungen, der Zustimmung, die beide fanden, ganz zu schweigen. Wörtlich dasselbe liesse sich hinsichtlich *Braniss'* wiederholen. Ja dieses Vorwiegen des historischen Elementes zeigte sich während des Philosophierens selbst. Welchen Raum nehmen nicht innerhalb der philosophischen Werke die kritischen Untersuchungen und namentlich die historischen Einleitungen ein? Wenn man die Werke *Weisses* und *Lotzes* ausnimmt, die sich auch hierin vor den anderen auszeichnen, so wird man als Regel aussprechen können ein Weglassen des Historischen und Kritischen liesse das Volumen der Werke auf die Hälfte einschmelzen. Oft auf viel weniger, denn *Wirths* Idee der Gottheit, *Hillebrandts* Organismus der philosophischen Idee geben fast nur einen Abriss der Geschichte der Philosophie. Und wie die Autoren ungern aus dem historischen Teil in den eigentlich philosophischen hineinzutreten scheinen, ganz so scheint dem eine ganz gleiche Abneigung der Leser zu begegnen. Mancher dieser Philosophen weiss nicht, dass es Bibliotheken giebt, in denen der kritisch-historische Teil seines Werkes ganz zerlesen, der spekulative nicht aufgeschnitten ist; und die meisten müssen darauf gefasst sein, dass man den historischen Bestandteil mit Interesse, darum auch so, dass man das darin Gesagte behält, den spekulativen bloss aus Pflichtgefühl, und darum ohne nachhaltige Wirkung liest. Auf diesen Umstand, und nicht, wie Boshafte thun, auf die *associations d'admiration mutuelle* möchte darum zu schieben sein, dass Männer, deren Stand-

punkte sehr verschieden sind, doch gegenseitig ihre Bücher loben und ihnen beistimmen. Diese Beistimmungen beziehen sich auf die kritischen und historischen Untersuchungen; die thetischen werden dabei ignorirt. Wenn man *Ulrici* von *Chalybäus* und *Trendelenburg* sprechen hört, als sei er mit beiden ganz einverstanden, so ist dabei weder an des ersteren Seelenäther, noch an des letzteren Lehre von der Materie zu denken, sondern an den Zorn beider über die Hegelianer und an die gründlichen Untersuchungen des einen über die Aristotelische Kategorieenlehre. Ebenso hat *Ulrici* viele Lobsprüche über seine Kritik der Hegelschen Philosophie erhalten, ist aber hinsichtlich seiner Theorie der unterscheidenden Thätigkeit ziemlich allein geblieben. Und so liessen sich eine Menge von Fällen anführen, die einen Beweis dafür abgeben, dass der historische Gesichtspunkt den philosophischen zurückgedrängt hat.

3. Es mag solche geben, die sich darüber freuen, wie es ja auch solche giebt, die in der Litteraturgeschichte einen Ersatz für die ausbleibenden Dichterwerke, oder auch, weil sie die Biographie eines grossen Mannes schrieben, in sich selbst einen sehen. Die es mit der Philosophie wohl meinen, werden schwerlich so denken; und mancher hat es ausgesprochen, in Frankreich noch früher als in Deutschland, dass dies doch eigentlich ein Symptom philosophischer Abgelebtheit sei. Und doch liesse sich an diese Thatsache noch eine tröstliche Betrachtung schliessen. Oben ward an die berühmte Schrift *Savignys* erinnert. Seit ihr und seit *Savignys* historischen Arbeiten ist ein neuer Schwung nicht nur in das Studium der Rechtsgeschichte, sondern auch des Rechts gekommen. Warum? Weil von ihm die Geschichte des Rechts im Geiste eines wahren Juristen betrieben wurde. So mag wohl noch das vorwiegende Interesse an der Geschichte der Philosophie im Interesse der Philosophie ausgebeutet werden, wenn durch eine philosophische Darstellung derselben die Leser dahin gebracht werden, mit dem Autor über sie zu philosophieren. Worüber philosophiert wird, ist im Grunde gleichgiltig; darum hat zu allen Zeiten die Philosophie das zum Objekt genommen, was gerade die Zeit am meisten interessierte, die Natur, den Staat, das Dogma u. s. w. Warum also nicht jetzt die Geschichte der Philosophie? Dass aber diese jetzt nicht anders als philosophisch pflegt behandelt zu werden, ward bereits am Schluss des § 13 bemerkt. Der Klage gegenüber also, dass nicht mehr philosophiert, sondern nur Geschichte der Philosophie getrieben werde, aus Philosophen Historiker geworden seien, liesse sich geltend machen, dass die Philosophiehistoriker selbst zu philosophieren pflegen, und so vielleicht auch hier dieselbe Lanze, welche verletzte, die Heilung bringen kann.

Namen-Register

zum zweiten Bande.

Die grösseren Ziffern bedeuten den Paragraphen, die kleineren den Absatz, die fett gedruckten die Hauptstellen über die öfter genannten Philosophen.

C.

I. J.

K.

T.

U.

V.

W.

X.

Z.

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.







